JAHRESVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rainer Albertz, D-48143 Münster, Sp. 125–129.
Thomas Arlinghaus, D-48143 Münster, Sp. 79KR, 80KR, 81KR, 81–82KR, 166KR, 168KR.
Prof. Dr. Claus Arnold, D-60629 Frankfurt a. M., 355–362.
Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff, D-30171 Hannover, Sp.482–482.
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-80539 München, Sp.30–33, 464–466, 466–467, 467–469.
Dr. Ulrike Bail, D-44780 Bochum, Sp.459–460.
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, D-85072 Eichstätt, Sp. 396–397.
Dr. Heike Baranzke, D-53113 Bonn, Sp. 259–262.
PD Dr. Thomas Bauer, D-48143 Münster, Sp.483–485.
PD Dr. Gerlinde Baumann, D-34032 Marburg, Sp. 436KR.
Prof. Dr. Klaus Baumann, D-79085 Freiburg i. Br., Sp. 433–436.
Prof. Dr. Hans-Jürgen Becker, D-10963 Berlin, Sp. 79–80KR, 511.
Prof. Dr. Katrin Bederna, D-71634 Ludwigsburg, Sp.494–496.
Dr. Dr. habil. Gerhard Beestermöller, D-22885 Barsbüttel, Sp. 157–159, 206–209.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling, Sp. 34–35, 115, 117–118, 132–133, 245–246, 252–253, 287–289, 292–293, 309–310.
Dr. Robert Jan Berg, D-48565 Steinfurt-Borghorst, Sp. 246–247, 458–459.
Dr. Jörg Bölling, D-48143 Münster, Sp.481–482.
Dr. Stefan Böntert, D-99097 Erfurt, Sp. 313–314, 376–377, 511–513.
Prof. Dr. Thomas Bremer, D- 48149 Münster, Sp. 169, 263KR, 345KR.
Dr. Jürgen Bründl, CH-8032 Zürich, Sp. 342–344.
Johannes Bulitta, D-48143 Münster, Sp. 77KR, 80KR, 81KR, 164KR, 166KR, 344–345KR, 436KR, 515KR, 516KR, 516–517KR.
Christoph Buysch, D-48143 Münster, Sp. 165KR, 167KR.
Prof. Dr. Dr. h. c. Bernhard Casper, D-79299 Wittnau, Sp. 179–184.
Niels Christensen, D-53113 Bonn, Sp.241–243, 345–346KR.
PD Dr. Ulrich Dahmen, 53227 Bonn, Sp. 296–298, 299–301.
Dr. Klaus Peter Dannecker, D-54290 Trier, Sp. 248–251.
Prof. Dr. Ernst Dassmann, D-53125 Bonn-Röttgen, Sp. 230–232, 474–476.
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, D-35390 Gießen, Sp.469–470.
Dr. Paul Deselaers, D-48143 Münster, Sp.473–474.
Dr. Bernhard Dieckmann, D-35039 Marburg, Sp. 209–210, 226–227.
Pater Prof. Dr. Thomas Dienberg, D-48145 Münster, Sp. 237–240.
Prof. Dr. Peter Dinzelbacher, A-5450 Werfen/Salzburg, Sp.258–259.
Prof. Dr. Christoph Dohmen, D-93040 Regensburg, Sp. 220–221.
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund, Sp. 120–122, 254–255, 462–464.
Dr. Christopher Dowe, D-70182 Stuttgart, Sp.502–504.
Prof. Dr. Martin Ebner, D-48143 Münster, Sp. 166KR, 170KR, 437–438KR.
Dr. Dorothea Erbele-Küster, NL-8261 JX Kampen, Sp.460–461.
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, CH-7000 Chur, Sp. 135–136, 247–248.
Prof. Dr. Reinhard Feiter, D-48143 Münster, Sp. 55–57.
Prof. Dr. Peter Fonk, D- 94032 Passau, Sp. 331–334, 401–408.
Prof. Dr. Albert Franz, D-01602 Dresden, Sp.476–478, 498–501.
Prof. Dr. Josef Freitag, D-33501 Bielefeld, Sp. 69–71.
Prof. Dr. Alfons Fürst, D-48143 Münster, Sp.39–45.
Prof. Dr. Christoph Gellner, CH-6003 Luzern, Sp. 267–278.
Prof. Dr. Bernd Goebel, D-97082 Würzburg, Sp. 60–68.
Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, D-80992 München, Sp.461–462.
Prof. Dr. Stephan Goertz, D-55116 Mainz, Sp.322–325.
Dr. Hans-Georg Gradl, D-80634 München, Sp. 221–222, 302–303, 492–494.
Prof. Dr. Christian Gremmels, D-34359 Reinhardshagen, Sp. 3–12, 12–14, 14–15, 15–16,16–18.
Prof. Dr. Gisbert Greshake, D-79700 Freiburg. i. Br., Sp. 328.
Dr. Marianne Grohmann, A-1090 Wien, Sp. 28–30.
Prof. Dr. Walter Gross, D-72072 Tübingen, Sp.293–296.
Prof. Dr. Hermann Häring, D-72074 Tübingen, Sp.507–510.
PD Dr. Elisabeth Hartlieb, D-10099 Berlin, Sp.22–24.
Prof. Dr. Winfried Haunerland, D-97070 Würzburg, Sp. 398–400.
Dr. Ansgar Hense, D-53179 Bonn, Sp. 412–415.
Prof. Dr. Konrad Hilpert, D-82166 Gräfefing, Sp.310–312, 480–481.
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, D-48143 Münster, Sp. 73–75.
Ulrich T. G. Hoppe, D-48145 Münster, Sp. 137–139.
Prof. Dr. William J. Hoye, D-48149 Münster, Sp. 388–389, 431–432, 514KR.
Prof. Dr. Peter Hünermann, D-72074 Tübingen, Sp.504–507.
Björn Igelbrink, D-49545 Tecklenburg-Leeden, Sp. 167KR, 253–254, 315–317, 430, 437KR, 510–511.
Prof. Dr. Pater Eckhard Jaschinski, D-53754 St. Augustin, Sp.491–492.
Dr. Beatrix Laukemper-Isermann, D-48369 Saerbeck, Sp. 54–55.
Dr. Andreas Kampmann-Grünewald, D-48147 Münster, Sp. 317–319.
Prof. Dr. Rainer Kampling, D-14195, Sp. 118–120.
Prof. Dr. Werner Kathrein, D-36041 Fulda, Sp. 308–309, 394–395.
Dr. Tobias Kläden, D-48149 Münster, Sp. 183–202, 325–327.
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, D-48149 Münster, Sp. 515–516KR.
Dr. Birgitta Kleinschwärzer-Meister, D-80539 München, Sp. 418–421.
Katharina Klöcker, D-48143 Münster, Sp. 263KR.
Prof. Dr. Beate Kowalski, D-44225 Dortmund, Sp. 133–135.
Boris Krause, D-48153 Münster, Sp. 77–78, 164–165KR, 513–514KR, 514KR.
Prof. Dr. Josef Kreiml, A-3100 St. Pölten, Sp. 57–58, 479–480.
Prof. Dr. Ulrich Kühn, D-04277 Leipzig, Sp. 390–392.
Dr. Heike Künzel, D-48143 Münster, Sp. 82KR
Prof. Dr. Dr. Raimund Lachner, D-49377 Vechta, Sp. 339–342.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, D-90530 Wendelstein, Sp. 478–479.
Markus Lau, D-48143 Münster, Sp. 82KR, 164KR, 165KR, 167KR, 168KR, 168–169KR, 169KR, 169–170KR, 170KR, 516KR, 518KR.
Peter Legnowski, D-79098 Freiburg i. Br., Sp. 287–288.
Prof. Dr. Stephan Leimgruber, D-80539 München, Sp. 234–236.
Prof. Dr. Clemens Leonhard, D-48143 Münster, Sp. 485, 486–491.
Dr. Christoph Lienkamp, D-28203 Bremen, Sp. 19–21.
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten, Sp. 17–19, 150–151.
Jan Loffeld, D-59302 Oelde, Sp. 426–427.
Prof. Dr. Horacio E. Lona, D-83671 Benediktbeuren, Sp. 377–378
Dominik Lorenz, D-72076 Tübingen, Sp. 303–305.
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-52062 Aachen, Sp. 111–113, 337–339.
PD Dr. Peter Lüning, D-33098 Paderborn, Sp. 514–515KR.
Prof. Dr. Ulrich Luz, CH-3177 Laupen, Sp. 262KR.
PD Dr. Markus Matthias, D-06099 Halle/Saale, Sp. 389–390.
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig, Sp. 373–375.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, D-53111 Bonn, Sp. 236–237.
Dr. Annegret Meyer, D-33165 Lichtenau-Holtheim, Sp. 386–388
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, D-34414 Warburg, Sp. 26–27.
Dr. Dr. habil. Christof Müller, D-97070 Würzburg, Sp. 232–234.
Prof. Dr. Hans Martin Müller, D-31303 Burgdorf, Sp. 334–337.
Prof. Dr. Ilse Müllner, D-34127 Kassel, Sp. 130–133.
Dr. Marcello Neri, D-79114 Freiburg, Sp. 438KR.
Dr. Burkhard Neumann, D-33098 Paderborn, Sp. 101–112, 240–241, 305–307.
Dr. Bernhard Nitsche, D-72076 Tübingen, Sp. 303–305.
Dr. Johannes Oeldemann, D-33098 Paderborn, Sp. 421–423.
Dr. Annemarie Ohler, D-79289 Horben, Sp. 129–130.
Dott. Dr. Silvia Pellegrini, D-10243 Berlin, Sp. 384–386.
Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch, D-81927 München, Sp. 147–150.
Dr. Frank Andreas Peters, D-21680 Stade, Sp. 201–294.
Dr. Nicole Priesching, D-48143 Münster, Sp. 262KR.
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar, Sp. 485–486.
J. Michael Probst-Neumann, D-99002 Erfurt, Sp. 144–145.
Dr. Stefan Rau, D-48153 Münster, Sp. 21–22, 49–51.
Prof. Dr. Johannes Reiter, D-55128 Mainz, Sp. 154–155.
Dr. Matthias Remenyi, D-52062 Aachen, Sp. 140–143.
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster, Sp. 153, 289–290.
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken, D- 80539 München, Sp. 319–322, 410–412.
Prof. em. Dr. Adolf Martin Ritter, D-69151 Neckargemünd, Sp. 312–313.
Dr. Martin Rohner, D-48143 Münster, Sp. 24–26, 36–39, 163–164KR, 169KR, 346KR.
Prof. Dr. Hartmut Rosenau, D-24118 Kiel, Sp. 58–60.
Prof. Dr. Thomas Ruster, D-53332 Bornheim, Sp. 113–114, 203–204, 204–206, 327–328.
Prof. Dr. Dorothea Sattler, D-48149 Münster, Sp. 229,314–315.
Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, D-69117 Heidelberg, Sp. 218–220.
Prof. Dr. Peter Schallenberg, D-36037 Fulda, Sp. 155–157.
Dr. Annette Schellenberg, Ch-8001 Zürich, Sp. 216–218.
Prof. Dr. Wolfgang Schenk, D-66125 Saarbrücken, Sp. 33–34.
Dr. Hansjörg Schmid, D-70184 Stuttgart, Sp. 160–161, 344KR, 344KR, 346KR, 346KR, 392–394, 428–430.
Prof. Dr. Michael Schneider, D-60599 Frankfurt a. M., Sp. 79KR, 80KR, 163KR, 165–166KR, 371–374.
Dr. Johannes Schnocks, D-53113 Bonn, Sp. 212–213, 213–216.
Alexander Scholz, D-48143 Münster, Sp. 168KR.
Sabine Schratz, D-48143 Münster, Sp. 262–263KR.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, D-48143 Münster, Sp. 135, 222–223, 381–384, 517–518.
Prof. Dr. Michael Schulz, D-53113 Bonn, Sp. 496–498.
Prof. Dr. Josef Schuster SJ, D-60599 Frankfurt a. M., Sp. 89–102.

Prof. Dr. Heinz Schütte, D-33100 Paderborn, Sp. 114–115, 136–137, 291–292, 292,471–472, 472.
Prof. em. Dr. Ralph Sauer, D-49377 Vechta, Sp. 415–418.
Dr. Marcus Sigismund, D-42097 Wuppertal, Sp. 210–211.
Dr. Gilberto da Silva, M. S. T., D-61440 Oberursel, Sp. 329–331.
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63069 Offenburg, Sp. 290–291.
Prof. Dr. Gerhard Stanke, D-36037 Fulda, Sp. 255–258, 408–410.
Prof. Dr. Hermann Steinkamp, D-48149 Münster, Sp. 517KR.
Dr. Dr. Maria-Barabara von Stritzky, 48157 Münster, Sp. 395–396.
Prof. Dr. Angelika Strotmann, D-60120 Heidelberg, Sp. 233–226.
Prof. Dr. Holger Strutwolf, D-48159 Münster, Sp. 227–229.
Prof. Dr. Erdmann Sturm, D-48143 Münster, Sp. 443–458.
Prof. Dr. Christoph Uehlinger, CH.8001 Zürich, Sp. 122–125.
Dr. Christian Uhrig, D-48153 Münster, Sp. 48–49, 263KR.
Dr. Klaus Unterburger, D-48143 Münster, Sp. 45–46, 46, 46–47, 145–147, 151–153.
Prof. Dr. Franz Georg Untergassmair, D-49364, Sp. 115–117.
Prof. Dr. Rudolf Voderholzer, D-54296 Trier, Sp. 243–244.
Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, D-48153 Münster, Sp. 400–401, 432, 437KR, 470–471.
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, D-48149 Münster, Sp. 227.
Prof. Dr. Harald Wagner, D-49143 Münster, Sp. 34–36, 136, 244–245.
Prof. Dr. Andreas Weiss, D-72108 Rottenburg, Sp. 51–54.
Prof. Dr. Otto Weiss, I-00185 Roma, Sp. 71–73.
Prof. Dr. Saskia Wendel, NL-5000 HC Tilburg, Sp. 307–308, 515KR.
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München, Sp. 47–48, 423–426.
Dr. Stephan Winter, D-49003 Osnabrück, Sp. 162–163.
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, D-53229 Bonn, Sp. 75–78, 363–372.
Prof. Dr. Werner Wolbert, A-5020 Salzburg, Sp. 319.
Prof. Dr. Hubert Wolf, D-48143 Münster, Sp. 45–46, 432–433, 457–458.
Prof. Dr. Franz Wolfinger, D-81673 München, Sp. 277–288.
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, D-80572 Eichstätt, Sp. 379–381.
Dr. Stefan Zekorn, D-47623 Kevelaer, Sp. 518KR.
Prof. Dr. Udo Zelinka, D-44780 Bochum, Sp. 68–69.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Arnold, Claus: „So schöne Tage hat die katholische Theologie schon lange nicht mehr erlebt". Zum 100. Todestag von Hermann Schell († 31.5.1906), 355–362.
Casper, Bernhard: Phänomenologie des Glaubens. Zum 100. Geburtstag des Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte, 179–184.
Gellner, Christoph: Gegenlied vom Freundlichsein. Hommage zum 50. Todestag von Bertolt Brecht (1898–1956), 267–278.
Gremmels, Christian: Dietrich Bonhoeffer 1906–2006. Zum hundertsten Geburtstag, 3–12.
Kläden, Tobias: Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem, 183–202.
Neumann, Burkhard: Franz Anton Staudenmaier (1800–1856). Zu seinem einhundertfünfzigsten Todestag, 101–112.
Schuster, Josef: Das Bekenntnis der Sünden. Überlegungen zum Bußsakrament, 89–102.
Sturm, Erdmann: Protestantismus und protestantisches Prinzip in der philosophischen Theologie Paul Tillichs, 443–458.
Wolfinger, Franz: Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) zum 200. Geburtstag, 277–288.
Wohlmuth, Josef: Mozart und die Theologie, 363–371.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

A cloud of witness. The culte of saints in past and present, hg. V. Marcel Barnard / Paul Post / Else Rose, Sp. 396–397.
Abschied vom Jahwisten. [...] hg. v. Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte, Sp.460–461.
Ackermann, Stephan: Kirche als Person, Sp. 34–35.
Adloff, Frank: Im Dienste der Armen, Sp. 317–319.
Albertz, Rainer: Geschichte und Theologie [...] hg. v. Ingo Kottsieper / Jakob Wöhrle, Sp. 122–125.
Angenendt, Arnold: Liudger. Der erste Bischof von Münster, Sp. 308–309.
Appel, Kurt: Entsprechung im Wider-Spruch, Sp.476–478.
Bahr, Petra: Darsellung des Undarstellbaren, Sp. 319–322.
Balthasar, Hans Urs von: Bibliographie 1925–2005, neu bearbeitet von Cornelia Capol und Claudia Müller, Sp. 17–19.
Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit [...] hg. v. Alois M. Haas, Sp. 236–237.
Bangert, Michael: Mystik als Lebensform, Sp. 163.
Baudler, Georg: Gewalt in den Weltreligionen, Sp. 157–161.
Baumann, Ulrike / Englert, Rudolf / Menzel, Birgit u. a.: Religionsdidaktik, Sp.510–511.
Baumann, Zygmunt: Verworfenes Leben, Sp. 513–514.
Behrens, Roger: Postmoderne, Sp. 77–78.
Beinert, Wolfgang: Kann man dem Glauben trauen?, Sp. 163–164.
Berger, David: Thomas von Aquin ‚Summa theologiae', Sp. 388–389.
Bonifatius in Mainz, hg. v. Barabara Nichtweiß, Sp. 394–395.
Böntert, Stefan: Gottesdienste im Internet, Sp.248–251.
Bouchal, Robert / Gruber, Reinhard H.: Der Stepahnsdom, Sp. 344–345.
Buchinger, Harald: Pascha bei Origenes, 2 Bde., Sp. 486–491.
Buckenmaier, Achim: Der gerettete Anfang, Sp. 132–133.
Burschel, Peter: Sterben und Unsterblichkeit, Sp. 226–227.
Byèkov, Viktor: 2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten, Sp. 345.
Cappelletti, Lorenzo: Gli affreschi della cripta Anagnina Iconologia, Sp. 432–433.
Catani, Stephanie / Stascheit, Wilfried: Wer ist Jesus?, Sp. 253–254.
Christ-von Wedel, Christine: Erasmus von Rotterdam, Sp. 145–147.
Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodriguez. Edición a cargo de José R. Villar, Sp. 117–118.
Cook, John Granger: The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism, Sp. 377–378.
Cornehl, Peter: „Die Welt ist voll von Liturgie", [...] hg. v. Ulrike Wagner-Rau, Sp. 313–314.
Crispin, Gilbert: Disputatio iudaei et christiani, Sp. 262.
Das Antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. v. Rainer Adolphi / Jörg Jantzen, Sp.498–501.
Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, hg. v. Eckart Otto / Reinhard Achenbach, Sp. 296–298.
Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn, Sp. 33–34.
Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten, hg. v. Benedikt Kranemann / Jörg Rüpke, Sp. 161–163.
Das Geheimnis lasst uns künden [...] hg. v. Nadine Baumann / Martin Stuflesser, Sp. 485–486.
Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper, hg. v. K. Kienzler / J. Reiter / I. Wenzler, Sp. 290–291.
Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum, Sp. 244–245.
Das Verständnis von Religion und Religionen weltweit [..] hg. v. Heribert Bettschneider, Sp. 344.
David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit, Sp. 216–220.
Demmer, Klaus: Das vergessene Sakrament, Sp. 426–427.
Den Tod tanzen? Tagungsband des Totentanzskongresses Stift Admont 2001, hg. v. Renate Hausner / Winfried Schwab, Sp. 328.
Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bde., hg. v. Étienne François / Hagen Schulze, Sp.457–458.
Der Begriff der Menschwürde. Definition, Belastbarkeit und Grenzen, hg. v. Michael Fischer, Sp. 319.
Der Gast bringt Gott herein. [...] hg. v. Joachim Hake, Sp. 514.
Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des Deutschen Sprachgebiets ADS, Sp.485.
Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, hg. v. Eve-Marie Becker, Sp. 30–33.
Die Apostelgeschichte und die hellenistischen Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Cilliers Breytenbach / Jens Schröter, Sp.464–466.
Die Dämonen / Demons : Die Dämonologie der israelisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt hg. v. Armin Lange / Hermann Lichtenberger / K. F. Diethard Römheld, Sp. 118–120.
Die Gegenwart Jesus Christi im Abendmahl, hg. v. Dietrich Korsch, Sp. 240–241.
Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit [...], hg. v. Dagmar Heller / Rolf Koppe, Sp. 421–423.
Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge hg. v. Jean-Pierre Wils, Sp. 255–258.
Dienst im Namen Jesu Christ. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie, hg. v. Helmut Hoping / Hans J. Münk, Sp. 165–166.
„Dies ist das Buch...". Das Matthäusevangelium. Interpretation-Rezeption-Rezeptionsgeschichte. Festschrift für Hubert Frankemölle, hg. v. R. Kampling, Sp. 262.
Dieter, Theodor: Der junge Luther und Aristoteles, Sp. 147–150.
Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Sp. 206–209.
Di Maio, Andrea: Il concetto di communicazione [...], Sp. 514.
Dobberstein, Marcel: Kultur der Unsterblichkeit, Sp. 21–22.
Dondelinger, Patrick: Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes, Sp. 164.
Dormeyer, Detlev: Das Markusevangelium, Sp. 384–386.

Ebner, Martin / Heiningern, Bernd: Exegese des Neuen Testaments, Sp. 133–135.

Eckmann, Dieter: Zweite Entscheidung, Sp. 79.

Eicker, Thomas: Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige, Sp. 491–492.

Elbl, Maria Magdalena: Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille, Sp. 135–136.

Elementare Bibletexte. Exegetisch-systematisch-didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Christine Reents, Sp. 315–317.

Enzyklopädie der Neuzeit. Gesamtausgabe in 16 Bänden, hg. v. Friedrich Jaeger, Bd. 1 + 2, Sp. 376–377.

Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, hg. v. Paul Petzel / Norbert Reck, Sp. 204–206.

Ethik im Konflikt der Überzeugungen, hg. v. Andreas LobhHüdepohl, Sp. 401–408.

Europa. Tausendjähriges Reich und Neue Welt [...] hg. v. Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch, Sp. 125–129.

Fenski, Matthias: Klaus Hemmerle und die Ökumene, Sp. 504–507.

Ferber, Rafael: Philosophische Grundbegriffe 2, Sp. 183–202.

Flavius, Josephus: Contra Apionem, Buch I., Sp. 164.

Fokkelman, J. P.: The Psalms in Form, Sp. 459–460.

Fonk, Peter: Das Gewissen, Sp. 154–155.

Franzoni, Giovanni: Die Einsamkeit des Samariters, Sp. 164–165.

Froese, Regine: Zwei Religionen – eine Familie, Sp. 428–430.

Frömmigkeit und Spiritualität. [...] hg. v. Matthieu Arnold / Rolf Decot, Sp. 329–331.

Fuchs, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Sp. 254–255.

50 Jahre „Das Gesetz Christi". Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moraltheologie, hg. v. Augustin Schmied / Josef Römelt, Sp. 408–410.

Fuhs, Hans F.: Sprichwörter, Sp. 436.

Fundgrube Ethik/Religion. Neue Ausgabe hg. v. Almut Löbbecke, Sp. 437.

Gärtner, Claudia: Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament, Sp. 305–307.

Ganoczy, Alexandre: Der dreieinige Schöpfer, Sp. 303–305.

Gauger, Hans-Martin: Vom Lesen und Wundern. Das Markus-Evangelium, Sp. 462–464.

Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften, hg. v. Jörg Kornacker / Peter Stockmann, Sp. 331–334.

Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie, hg. v. Joachim Kuropka, Sp. 310–312.

Georgen, Aloys: Glaubensästhetik [...] hg. v. Albert Gerhards / Heins Robert Schlette, Sp. 289–290.

Gerhard, Johann: Erklährung der Historien des Leidens und Sterbens unsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten (1611), hg. v. Johann Anselm Steiger, Sp. 389–390.

Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie [...] hg. v. Mariano Delgado / Guido Vergauwen, Sp. 78–79.

Gojny, Tanja: Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds, Sp. 79.

Goller, Hans: Einführung in die Philosophie des Geistes, Sp. 183–202.

Gott mehr gehorchen als den Menschen, [...], hg. v. Martin Leiner / Hildigund Neubert / Ulrich Schacht / Thomas A. Seidel, Sp. 480–481.

Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, hg. v. Markus Witte, Sp. 293–295.

Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, hg. v. Christian Bauer / Michael Hölzl, Sp. 19–21.

Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft, hg. v. Franz Sedlmeier, Sp. 120–122.

Gräbe, Petrus J.: Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur, Sp. 165.

Green, Clifford J.: Freiheit zur Mitmenschlichkeit, Sp. 12–14.

Grethlein, Christian: Fachdidaktik Religion, Sp. 430.

Groh, Dieter: Schöpfung im Widerspruch, Sp. 337–339.

Grosser, Alfred: Die Früchte ihres Baumens, Sp. 327–328.

Grund, Alexandra: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes", Sp. 212–213.

Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung, Sp. 36–39.

Hafner, Johann E.: Selbstdefinition des Christentums, Sp. 309–310.

Hagencord, Rainer: Diesseits von Eden, Sp. 259–262.

Hahn, Johannes: Gewalt und religiöser Konflikt, Sp. 39–45.

Hahn, Scott: Das Mahl des Lammes, Sp.492–494.

Hallacker, Anja: Es spricht der Mensch, Sp. 515.

Hartmann, Wolfgang: Existentielle Verantwortungsethik, Sp.14–15.

Hauser, Linus: Kritik der neomythischen Vernunft, Sp. 57–58.

Hegge, Christoph: Kirche bricht auf, Sp. 237–240.

Heinrich, Rolf: Leben in Religionen – Religionen im Leben, Sp. 415–418.

Heinz, Stefan / Rothbrust, Barbara / Schmid, Wolfgang: Die Grabdenkmäler der Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz, Sp. 436.

Henkys, Jürgen: Geheimnis der Freiheit, Sp. 15–16.

Hennecke, Susanne: Der vergessene Schleier, Sp. 22–24.

Herrmann, Uwe: Taschenbuch theologischer Fremdwörter, Sp. 80.

Hoping, Helmut: Einführung in die Christologie, Sp. 390–392.

Horst, Ulrich: Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca, Sp. 136.

Hübner, Hans: Goethes Faust und das Neue Testament, Sp. 166.

Hurth, Elisabeth: Mann Gottes, Sp. 80.

100 Jahre Benediktinerabtei Gerleve, hg. v. Marcel Albert, Sp. 48–49.

Im Schatten der Politik. Einwirkungen auf das christlich-islamische Gespräch, hg. v. Rainer Albert / Wilfried Dettling, Sp. 344.

Ioannis Calvini Opera Omnia, [...] Series IV, Vol. 1, Sp. 247–248.

James, William: Pragmatismus und radikaler Empirismus, Sp. 515.

Jensen, Anne / Neureiter, Livia: Frauen im frühen Christentum, Sp. 227.

Jochum-Bortfeld, Carsten: Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes, Sp. 301–303.

Kaufmann, Jean-Claude: Die Erfindung des Ich, Sp. 322–325.

Kessler, Rainer: Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel, Sp. 461–462.

Khoulap, Vladimir: Coniugalia Festa, Sp. 263.

Kirche und Katholizismus seit 1945. Vierter Band: Die britischen Inseln und Nordamerika [...] hg. v. Erwin Gatz, Sp. 262–263.

Klein, Christoph: Das grenzüberschreitende Gebet, Sp. 515–516.

Kleinert, Markus: Sich verzehrender Skeptizismus, Sp. 58–60.

Kochanek, Piotr: Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus, Sp. 166.

Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Stephan Wahle, Sp. 511–513.

Körner, Felix: Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Sp. 160–161.

Kösters, Oliver: Die Trinitätslehre des Ephiphanius von Salamis, Sp. 227–229.

Kraus, Georg: Den Glauben heute verantworten, Sp. 345–346.

Kremer, Jacob: Weshalb ich es euch verkündet habe, Sp. 166.

Kulawik, Cornelia: Die Erzählung über die Seele, Sp. 516.

Kuppig, Kerstin: Das große Werkbuch Religion, Sp. 167.

Kutzer, Mirja: In Wahrheit erfunden. Sp.478–479

Lachmann, Rainer / Adam, Gottfried / Ritter, Werner H.: Theologische Schlüsselbegriffe, Sp. 315–317.

Lachmann, Rainer / Guschera, Herbert / Thierfelder, Jörg: Kirchengeschichtliche Grundthemen, Sp. 315–317.

Lang, Bernhard: Jahwe der biblische Gott, Sp. 167.

Lauer, Rolf: Der Schrein der Heiligen Drei Könige, Sp. 516.

Lauster, Jörg: Religion als Lebensdeutung, Sp. 24–26.

Lauth, Bernhard / Sareiter, Jamel: Wissenschaftliche Erkenntnis, Sp. 516–517.

Lehmkühler, Karsten: Inhabitatio, Sp. 241–243.

Leuenberger, Martin: Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter, Sp. 213–216.

Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, hg. v. Stefan Jordan

Lichtenberger, Hermann: Das Ich Adam und das Ich der Menschheit, Sp. 135.

Link-Wieczorek, Ulrike u. a.: Nach Gott im Leben fragen, Sp. 418–421.

Liturgie im Angesicht des Todes, hg. v. Hansjakob Becker / Dominik Fugger u. a., Sp. 398–400.

Lohmar, Achim: Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit, Sp. 263.

Lüdicke, Klaus: „Dignitas connubii", Sp. 51–54.

Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, Sp. 334–337.

Lutherische und Neue Paulusperspektive, [...] hg. v. Michael Bachmann, Sp. 381–384.

Lüttich, Stephan: Nacht-Erfahrung. Theologische Dimensionen einer Metapher, Sp. 113–114.

Luthers Erben [...] Festschrift für Jörg Baur, hg. v. Notger Slenzka / Walter Sparn, Sp. 35–36.

Maisch, Ingrid: Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, Sp. 167.

Malina, Bruce J.: Die Offenbarung des Johannes, Sp. 221–222.

Manemann, Jürgen: Rettende Erinnerung an die Zukunft, Sp. 203–204.

Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (Festschrift Reiner Kaczynski) hg. v. Winfried Haunerland / Otto Mittermaier / Monika Selle / Wolfgang Steck, Sp. 49–51.

Marcus, Hildegard: Baum und Mensch, Sp. 80.

Marina, José Antonio: Das Gottesgutachten, Sp. 81.

May, Christof: Pilgern, Sp. 69–71.

Meiser, Matin: Judas Isakariot. Einer von uns, Sp. 209–210.

Mensen SVD, Bernhard: Islam, Sp. 346.

Merrill, Eugene H.: Die Geschichte Israels [...] hg. v. Helmut Pehlke, Sp. 129–130.

Messner, Stefan: Die Weltjugendtage, Sp. 81.

Mette, Norbert: Einführung in die katholische Praktische Theologie, Sp. 55–57.

Moretto, Daniele: Il dinamismo intelletuale davanti al Mistero, Sp. 470–471.

Müller-Doohm, Stefan: Adorno. Eine Biographie, Sp. 458–459.

Nag Hammadi Deutsch, 2. Band: NHC V,2–XIII, 1, BG 1 und 4. [...] hg. v. Hans-Martin Schenke / Hans-Gebhard Bethge / Ursula Ulrike Kaiser, Sp. 168–169.

Naturphilosophie nach Schelling, hg. v. Tohmas Bach / Olaf Breidbach, Sp.498–501.

Nam, Sang-Hun: Moralische Verpflichtung und Gottesglaube, Sp. 68–69.

Naturalismus des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? [...] hg. v. Peter Neuner, Sp. 183–202.

Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, hg. v. Hadwig Müller, Sp. 325–327.

Nichols, Aidan: Say it is Pentecost, Sp. 150–151.

Nikolaus von Kues: Briefe und Dokumente zum Brixner Streit, Bd. 2, Sp. 431–432.

Oleum Laetitae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, hg. v. Gunda Brüske / Anke Haendler-Kläsener, Sp. 115–117.

One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives, hg. v. Christine Helmer / Christof Landmesser, Sp. 165.

Pahud de Mortanges, Elke: Philosophie und kirchliche Autorität, Sp. 339–342.

Pera, Marcello / Ratzinger, Jospeh: Ohne Wurzeln, Sp.471–472.

Petrus Canisius: Der Große Katechismus. Summa doctrinae Christianae (1555), hg. v. Hubert Filser / Stephan Leimgruber, Sp. 432.

Preissler, Holger: Stimmen des Islam, Sp. 346.

Priesching, Nicole: Maria von Mörl (1812–1868), Sp. 71–73.

Profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne. Festschrift für Uwe Gerber, hg. v. Susanne Dungs / Heiner Ludwig, Sp. 287–289.

Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, hg. v. Rainer Bucher / Rainer Krockauer, Sp. 252–253.

Prophetische Heils- und Herrschererwartungen, hg. v. Konrad Schmid, Sp. 379–381.

Prüller-Jagenteufel: Gunter M.: Befreit zur Verantwortung, Sp. 16–18.

Rakel, Claudia: Judit-über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg, Sp. 130–132.

Ratzinger, Joseph Kardinal: Aus meinem Leben. Erinnerungen, Sp. 114–115.

Ratzinger, Joseph Kardinal: Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens, hg. v. Stephan Horn / Vinzenz Pfnür, Sp. 136.

Ratzinger, Joseph: Gott und die Welt, Sp.472.

Ratzinger, Joseph: Salz der Erde. Sp. 291–292.

Rauchfleisch, Udo: Wer sorgt für die Seele?, Sp. 433–436.

Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe [...] hg. v. Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal. Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur Kassel, Sp. 168.

Reber, Joachim: Das christliche Menschenbild, Sp. 115.

Reck, Norbert: Abenteuer Gott, Sp. 26–27.

Reemts, Christiana: Vernunftgemäßer Glaube, Sp. 263.

Religion-Christentum-Gewalt, Einblicke und Perspektiven hg. v. Wolfgang Ratzmann, Sp. 517.

Reichling, Philipp E.: Rezeption als Meditation, Sp. 75–78.

Reinbold, Wolfgang: Der Prozess Jesu, Sp. 437–438.

Reinhard, Wolfgang: Glaube und Macht, Sp. 46.

Reinhardt, Heinrich: Johannes. Die Rede von Gott, Sp. 168.

Reinhardt, Volker: Der unheimlich Papst, Sp. 481–482.

Reinhartz, Adele: Freundschaft mit dem Geliebten Jünger, Sp. 386–388.

Religion und Nation. Nation und Religion [...], hg. v. Michael Geyer / Hartmut Lehmann, Sp. 501–504.

Renczes, Philipp Gabriel: Agir de Dieu et liberté de l'homme, Sp. 312–313.

Repole, Roberto: Chiesa, Pienezza dell'uomo, Sp. 243–244.

Richter, Ewald: Wohin führt uns die moderne Hirnforschung?, Sp. 201–204.

Ricken, Friedo: Gemeinschaft Tugend Glück, Sp. 82.

Ring-Eifel, Ludwig: Der Papst in Deutschland, Sp. 292.

Roddey, Thomas: Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Sp. 392–394.

Rohner, Martin: Glück und Erlösung, Sp. 307–308.

Roose, Hanna: Eschatologische Mitherrschaft, Sp. 517–518.

Roth, Cornelius: Discretio spirituum, Sp. 473–474

Rothschild, Clare K.: Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography, Sp. 466–467.

Rudiger, Andreas: Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche, Sp. 54–55.

Ruhstorfer, Karlheinz: Konversionen, Sp. 244.

Ruster, Thomas: Von Menschen, Mächten und Gewalten, Sp. 27–28.

Sala, Rossano: Dialettica dell'antropocentrismo, Sp. 438.

Schärtl, Thomas: Theo-Grammatik, Sp. 496–498.

Schaupp, Walter: Gerechtigkeit im Horizont des Guten, Sp. 155–157.

Schelling, Frierich Wilhelm Joseph: Historich-kritische Ausgabe, Reihe I, Bd. 9, 1–2: hg. v. Harald Korten / Paul Ziche, Sp. 498–501.

Schewe, Susanne: Die Galater zurückgewinnen, Sp. 469–470.

Schiwy, Günther: Birgitta von Schweden, Sp. 518.

Schmidt, Josef: Philosophische Theologie, Sp. 60–68.

Schmitt, Arbogast: Die Moderne und Platon, Sp. 246–247.

Schmitz, Heribert: Studien zur kirchlichen Rechtskultur, Sp. 82.

Schönherr-Mann, Hans-Martin: Auf der Spur des verlorenen Gottes, Sp. 346.

Schröder, Jürgen: Einführung in die Philosophie des Geistes, Sp. 183–202.

Schulze, Christian: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter, Sp. 230–232.

Schurig, Sebastian: Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria, Sp. 395–396.

Schütte, Heinz: Nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir, Sp. 292–293.

Schwambach, Claus: Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess, Sp. 507–510.

Schwanke, Johannes: Creatio ex nihilo, Sp. 342–344.

Schwarz, Stephan: Strukturen von Öffentlichkeit im Handeln der katholischen Kirche, Sp. 412–415.

Schwerhoff, Gerd: Die Inquisition, Sp. 46–47.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Kohelet, Sp. 216–218.

Sara lacht. Eine Ersatzmutter und ihre Geschichte, hg. v. Rainer Kampling, Sp. 28–30.

Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes, hg. v. Uwe Meixner / Albert Newen, Sp. 183–202.

Shauf, Scott: Theology as History, Sp. 467–469.

Simonis, Walter: Die Kirche Christi. Ekklesiologie, Sp. 137–139.

Sobiech, Frank: Herz, Gott, Kreuz, Sp.482–483.

Solidarität in der Krise, hg. v. Cédric Fischer / Pascale Rondez / Esther Straub, Sp. 514.

Stafin, Roman: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch, Sp. 153.

Starnitzke, Dierk: Die Struktur paulinsichen Denkens im Römerbrief, Sp. 222–223.

Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, hg. v. Dieter Korsch / Jörg Dierken, Sp. 494–496.

Suche Glück! – Aber jage ihm nach? Hg. v. Andreas-Pazifikus Alkofer, Sp. 77.

Suttner, Ernst Christoph: Kirche in einer zueinander rückenden Welt, Sp. 169.

System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, hg. v. Holger Zaborowski / Alfred Denker, Sp. 498–501.

Szczepanik, Artur: Gott als absolute Tanszendenz, Sp. 169.

Tagzeitenliturgien. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki, Sp. 314–315.

Taubald, Benjamin: Anamnetische Vernunft, Sp. 144–145.

The Jerusalem Talmud. Third Order: Naim [...] hg. v. Heinrich W. Guggenheimer, Sp. 79–80.

The Jerusalem Talmud. Third Order: Naim [...] hg. v. Heinrich W. Guggenheimer, Sp. 511.

Theissen, Henning: Die evangelische Eschatologie und das Judentum, Sp. 423–426.

Thiede, Carsten Peter: Paulus. Schwert des Glaubens, Sp. 169.

Thyen, Hartwig: Das Johannesevangelium, Sp. 169–170.

Tönges, Elke: „Unser Vater im Himmel", Sp. 223–226.

Trummer, Peter: „Das ist mein Leib", Sp. 170.

Ulrich, Michael: Juden, Christen und Muslime rufen den *einen Gott* an, Sp. 400–401.

Unerwartete Theologie. Festschrift für Bernd Hildebrandt, hg. v. Tilmann Beyrich, Sp. 373–375.

Unvergessen. Geschichte in Lebensbildern, hg. v. Martin Pfeiffer, Sp. 81–82, 168.

Unwin, Stephen D.: Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes, Sp. 479–480

Veijola, Timo: Das 5. Buch Mose, Sp. 299–301.

Vinzent, Markus: Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung, Sp.474–476.

Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht, 1792–1830, hg. v. Barabara Nichtweiß, Sp. 229.

Von der Romantik zur ästhetischen Religion, hg. v. Michael Ley 7 Leander Kaiser, Sp. 73–75.

Waldenfels, Hans: Auf den Spuren von Gottes Wort, Sp. 245–246.

Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger, Sp. 410–412.

Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften ... hg. v. Rudolf Langthaler, Sp. 111–113.

Weihs, Alexander: Pietas und Herrschaft, Sp.483–485.

Weiss, Dieter J.: Katholische Reform und Gegenreformation, Sp. 151–153.

Weiss, Bardo: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild, Bde. 1–3, Sp. 258–259.

Weissenberg, Timo J.: Die Friedenslehre des Augustinus, Sp. 232–234.

„Welche unendliche Fülle offenbart sich da..." [...] hg. v. Nico F. M. Schreurs, Sp.47–48.

Wenzel, Knut: Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Sp. 234–236.

Winter, Bruce W.: Roman Wives, Roman Widows, Sp. 170.
Wohlmuth, Josef: Mysterium der Verwandlung, Sp. 140–143.
Woschitz, Karl Matthäus: Parabiblica, Sp. 518.
Wengst, Klaus: Der Brief an Philemon, Sp. 82.
Yarchin, William: History of Biblical Interpretation, Sp. 210–211.
Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament, Sp. 220–221.

IV. Beiträge

Legnowski, Peter: Zwischenbetrachtungen – Universität und Theologie heute. Eine Freiburger Tagung zum 100. Geburtstag Bernhard Weltes, 287–288.
Schneider, Michael: Zum 450. Todestag des hl. Igantius von Loyola, 371–374.

V. Theologische Literatur

Sp. 83–87, Sp. 171–175, 345–351, 437–439, 517–527

VI. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: Sp. I–XIV (ThRv 2/2006)
Habilitationen: Sp. XIII–XVI (ThRv 2/2006)

VII. Jahresverzeichnis

101. Jahrgang / 2005 VI–XII (ThRv 1/2006)

ThR 2005 eingeb. (in Heftmitte)

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 | **2006** | **102. Jahrgang**

Dietrich Bonhoeffer 1906–2006. Zum hundertsten Geburtstag (Christian Gremmels) . . . . . Sp. 3

Green, Clifford J.: Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität . . . . . Sp. 12

Hartmann, Wolfgang: Existenzielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer . . . . . Sp. 14

Henkys, Jürgen: Geheimnis der Freiheit. Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie, Poesie, Theologie . . . . . Sp. 15

Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (Christian Gremmels) Sp. 16

Allgemeines / Festschriften / Universallexika Sp. 17

Balthasar, Hans Urs von: Bibliographie 1925 – 2005. Neu bearbeitet von Cornelia Capol und Claudia Müller (Manfred Lochbrunner)

Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, hg. v. Christian Bauer / Michael Hölzl (Christoph Lienkamp)

Dobberstein, Marcel: Kultur der Unsterblichkeit. Eine Reise zu den Gründen des Singens und Sagens (Stefan Rau)

Hennecke, Susanne: Der vergessene Schleier. Ein theologisches Gespräch zwischen Luce Irigaray und Karl Barth (Elisabeth Hartlieb)

Lauster, Jörg: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute (Martin Rohner)

Reck, Norbert: Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken (Ralf Miggelbrink)

Ruster, Thomas: Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre (Wolfgang Beinert)

Exegese AT . . . . . Sp. 28

Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte, hg. v. Rainer Kampling (Marianne Grohmann)

Exegese NT . . . . . Sp. 30

Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, hg. v. Eve-Marie Becker (Knut Backhaus)

Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn (Wolfgang Schenk)

Dogmatik . . . . . Sp. 34

Ackermann, Stephan: Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche (Wolfgang Beinert)

Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag, hg. v. Notger Slenzka / Walter Sparn (Harald Wagner)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 36

Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort, hg. v. Florian Schuller (Martin Rohner)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 39

Hahn, Johannes: Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.) (Alfons Fürst)

Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, hg. v. Stefan Jordan (Hubert Wolf)

Reinhard, Wolfgang: Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung (Klaus Unterburger)

Schwerhoff, Gerd: Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit (Klaus Unterburger)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 47

„Welche unendliche Fülle offenbart sich da." Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion". Papers Read at the Symposium of the Theological Faculty Tilburg, 15. April 1999, hg. v. Nico F. M. Schreurs (Gunther Wenz)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 48

100 Jahre Benediktinerabtei Gerleve, hg. v. Marcel Albert (Christian Uhrig)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 49

Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie [Festschrift Reiner Kaczynski], hg. v. Winfried Haunerland / Otto Mittermaier / Monika Selle / Wolfgang Steck (Stefan Rau)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 51

Lüdicke, Klaus: „Dignitas connubii". Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar (Andreas Weiß)

Rudiger, Andreas: Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (munus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltenkonzeption Klaus Mörsdorfs (Beatrix Laukemper-Isermann)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 55

Mette, Norbert: Einführung in die katholische Praktische Theologie (Reinhard Feiter)

Philosophie . . . . . Sp. 57

Hauser, Linus: Kritik der neomythischen Vernunft. Bd. 1: Menschen als Götter der Erde (1800-1945) (Josef Kreiml)

Kleinert, Markus: Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard (Hartmut Rosenau)

Schmidt, Josef: Philosophische Theologie (Bernd Goebel)

Moraltheologie . . . . . Sp. 68

Nam, Sang-Hun: Moralische Verpflichtung und Gottesglaube. Auseinandersetzung um die Begründung ethischer Verbindlichkeit in der katholischen Moraltheologie und in der buddhistischen Ethik unter besonderer Berücksichtigung des Autonomieverständnisses von I. Kant (Udo Zelinka)

Spiritualität . . . . . Sp. 69

May, Christof: Pilgern. Menschsein auf dem Weg (Josef Freitag)

Hagiographie . . . . . Sp. 71

Priesching, Nicole: Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau" aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit (Otto Weiß)

Theologie / Kunst . . . . . Sp. 73

Von der Romantik zur ästhetischen Religion, hg. v. Michael Ley / Leander Kaiser (Heinhard Hoeps)

Reichling, Philipp E.: Rezeption als Meditation. Vergleichende Untersuchungen zur Betrachtung in Mystik und klassischer Moderne (Josef Wohlmuth)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 77

Bibliographie . . . . . Sp. 79

LS 3/06/58 A 010

Dietrich Bonhoeffer 1906–2006

Zum hundertsten Geburtstag

Von Christian Gremmels

New York im Frühjahr 2004. Der Fotograf André Lützen hat eine lebensgroße Figur angefertigt, die Dietrich Bonhoeffer darstellt. Mit ihr zieht er durch die Strassen von Manhattan, mehrfach wird er angesprochen: „Das ist doch Bonhoeffer!", sagen die Leute, die ihn erkennen.[1] Die Figur ist nach einem der bekanntesten Bonhoefferfotos gearbeitet; es zeigt den Gefangenen im Hof des Wehrmachtuntersuchungsgefängnisses von Berlin-Tegel, aufgenommen im Sommer 1944. Zwischen der Tegeler Aufnahme und ihrer Präsentation in New York liegen 60 Jahre, das ist in etwa die Zeitspanne, deren es bedarf, bis eine Berühmtheit ihrer Zeit aus dem Bewußtsein der Nachkommenden getilgt, verschwunden und vergessen ist – und dabei war Dietrich Bonhoeffer nicht einmal das, eine Berühmtheit seiner Zeit. Wer hätte 1945 etwas von ihm gewußt? Gewiß, die Brüder und Schwestern der Bekennenden Kirche, die Studenten und Studentinnen seiner Lehrveranstaltungen an der Berliner Universität, die Mitgliedspersonen der ökumenischen Bewegung, die Zuhörerschaft seiner Predigt in Fanö, die Vikare des illegalen Predigerseminars der Kirche der altpreußischen Union in Finkenwalde – die, da sie ihm begegnet waren, ihn persönlich gekannt hatten, die würden ihn nicht vergessen haben, den Lehrer, den Zeugen.

Heute ist Bonhoeffers Präsenz unübersehbar; das zeigen die Kirchengemeinden, die seinen Namen tragen, die Schulen, die nach ihm benannt sind, die Todesanzeigen, die mit einem Bonhoefferzitat versehen sind – und: „Unter Katholiken ist Bonhoeffer ebenso bekannt wie unter Protestanten" (H. E. Tödt). Daß es über die innerkirchliche Präsenz hinaus auch eine allgemein-öffentliche Bekanntheit Bonhoeffers gibt, das zeigen die Straßen deutscher Städte, die an den evangelischen Pfarrer und Widerstandskämpfer erinnern; das belegen nicht zuletzt die Personen des öffentlichen Lebens, Politiker zumal, die sich bei ihren Reden – ganz gleich aus welchem Anlaß – auf Bonhoeffer beziehen. Von der Vielzahl der Beispiele, die dies belegen, sei hier nur die Rede genannt, die der amerikanische Präsident George W. Bush am 23. Mai 2002 vor dem deutschen Bundestag gehalten hat: „One of the greatest Germans of the 20th century was Pastor Dietrich Bonhoeffer", sagt der Präsident – und kaum ist Bonhoeffers Name gefallen, reagiert das Auditorium mit „Applause", darauf fährt der Präsident in seiner Rede fort.[2]

Bonhoeffers Rolle als *öffentliche* Referenzfigur muß freilich von seiner *inhaltlichen* Wirkung unterschieden werden, durch die er nach einem Urteil von K. Raiser „die neuen theologischen Ansätze in Situationen von Unterdrückung und Konflikt in den Regionen der südlichen Hemispähre (Lateinamerika, Südafrika und Korea) stärker beeinflusst hat als im europäischen und deutschen Kontext, wo er in erster Linie als Märtyrer des deutschen Widerstands gesehen wird."[3] Mit der Wendung „Märtyrer des deutschen Widerstands", die der ehemalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen verwendet, wird allerdings eine Würdigung angesprochen, die sich im lutherisch geprägten Protestantismus erst spät hat durchsetzen können. Der Titel „Märtyrer" war mit Blick auf die Bekennende Kirche den im Dritten Reich denen vorbehalten, deren „Ansatzpunkt des Kampfes nicht in der Politik, sondern ausschließlich im Bekenntnis der Kirche lag", die „ihre Leiden nicht darum auf sich genommen [haben], weil sie mit der Politik des Dritten Reiches nicht einverstanden waren [...], sondern nur und ganz ausschließlich aus dem Grunde, weil sie das Bekenntnis der Kirche angegriffen sahen und es, gelte es auch den Einsatz ihres Lebens, um der Treue zu Christus willen zu wahren hatten".[4] Mit der in den Abgrenzungsvokabeln „nur" und „ganz ausschließlich" vollzogenen Unterscheidung eines politischen und kirchlichen Bereichs: dort die Mitglieder des Widerstands, die aus politischen Gründen handelten, hier die christlichen Märtyrer, denen es „nur und ausschließlich" um das Bekenntnis der Kirche ging, erhielt jenes Denken in „zwei Reichen" erneut Ausdruck, dem Bonhoeffer in der „Ethik" so entschieden widersprochen hatte. Die in Bonhoeffers eigener Kirche geführten Auseinandersetzung um die Zuerkennung des Titels „Märtyrer" wurde gleichsam „von außen" geschlichtet; man hatte zur Kenntnis zu nehmen, daß die weltweite Christenheit in dieser Frage anders dachte.

Zwei Ereignisse sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen: 1982, als es während des Englandbesuchs von Papst Johannes Paul II zu einem Gedenkgottesdienst für „Märtyrer unserer Zeit" in der Kathedrale von Canterbury kam, in der in einer eigenen Kapelle u. a. an Pater Maximilian Kolbe und Dietrich Bonhoeffer erinnert wird. 1998, als in einem Gottesdienst die über dem Hauptportal von Westminster Abbey angebrachten Statuen der zehn Märtyrer des zwanzigsten Jahrhunderts enthüllt wurden, darunter Maximilian Kolbe, Martin Luther King, Oscar Romero und Dietrich Bonhoeffer.

So ist Dietrich Bonhoeffer, der durch sein Zeugnis längst der Ökumene angehörte, mit diesem Zeugnis in seine Kirche zurückgekehrt und hat deren Verständnis von Märtyrertum verändert – „verändert" im Sinne einer Aktualisierung dessen, was – nach dem Urteil der „Apologie der Konfession" – in den protestantischen Kirchen immer schon galt: „In unserer Confession leugnen wir nicht, daß man die Heiligen ehren soll." [5]

Im folgenden soll aus Anlass seines hundertsten Geburtstags unter den Stichworten „Biographie", „Werke", Forschungserträge" einer informativ gehaltener Überblick über den gegenwärtigen Stand der Bonhoefferforschung gegeben werden; ein vierter, abschließender Abschnitt nimmt den in dieser Einleitung angesprochenen Gedanken noch einmal auf.

1. Biographien

Die zur Charakterisierung Bonhoeffers oft herangezogene Formel der Einheit von Denkakt und Lebensakt, von Werk und Person macht, daß im Zusammenspiel von Theologie und Biographie die Lebensgeschichte dieses Theologen besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Maßgebend ist hier die 1967 zuerst erschienene, inzwischen in der neunten Auflage vorliegende Bonhoeffer-Biographie von E. Bethge,[6] die alle nachfolgenden Versuchen, sich Bonhoeffer biographisch zu nähern, erkennbar beinflußt hat.

Bethge selbst hatte sich bei Gelegenheit des Vorworts zur 5. Auflage (1983) die Frage gestellt, ob es angesichts neuer Aktenfunde nicht an der Zeit sei, das durch die Erstveröffentlichung „fixierte Bild" zu überarbeiten. Eine solche Überarbeitung hätte zu einer erweiterten Darstellung der konspirativen Reisen Bonhoeffers geführt, vor allem der sog. „Schweizer Reisen", die das Amt Ausland / Abwehr 1941 und 1932 Bonhoeffer ermöglicht hatte;[7] versehen mit Aufträgen des Widerstands, vor allem seines Schwagers Hans v. Dohnanyi hatte Bonhoeffer bei diesen Reise seine Kontakte zu den Mitgliedern des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf erneuert, nicht zuletzt auch, um das „Unternehmen Sieben" – die Rettung einer Gruppe sog. „Nichtarier – abzusichern.[8] Bonhoef-

[1] H. Gafka / A. Lützen, Berufung in Manhattan, in: Chrismon, Heft 3/2004, 27–32.

[2] Pressemitteilung; englischsprachige Fassung.

[3] K. Raiser, Bonhoeffer und die ökumenische Bewegung, in: G. Brakelmann / T. Jähnichen (Hg.), Dietrich Bonhoeffer – Stationen und Motive auf dem Weg in den politischen Widerstand (Zeitansage, Bd 2), Münster 2005, 35–57, 35f.

[4] Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche. Im Auftrage des Bruderrates der Ev. Kirche in Deutschland verfasst und hg. von B. H. Forck, Stuttgart 1949, 7.

[5] Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 5. Aufl. Göttingen 1963, 317 (Apologie der Konfession, Art. XXI, 4).

[6] E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, 9. Aufl. Gütersloh 2005. Zu E. Bethge vgl. außer den autobiographischen Aufzeichnungen (E. Bethge, In Zitz gab es keine Juden. Erinnerungen aus meinen ersten vierzig Jahren, München 1989) die ihm gewidmeten Festschriften: Wie eine Flaschenpost. Ökumenische Briefe und Beiträge für E. Bethge, hg. v. H. E. Tödt in Zusammenarbeit mit H. Pfeifer, F. Schlingensiepen und I. Tödt, München 1979 (FS zum 70. Geb.); Ch. Gremmels / W. Huber (Hg.), Theologie und Freundschaft. Wechselwirkungen. Eberhard Bethge und Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh 1994 (FS zum 85. Geb.).

[7] Vgl. hierzu: D. Bonhoeffer, Schweizer Korrespondenz 1941–1942. Im Gespräch mit Karl Barth, hg. und kommentiert v. E. Bethge (Theologische Existenz heute, Nr. 214), München 1982; jetzt in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd 16, aaO. (s. Anm. 15), 157–169 (Erste Schweizer Reise); 202–211 (Zweite Schweizer Reise); 264–279 (Dritte Schweizer Reise).

[8] Vgl. hierzu u. a.: W. Meyer, Unternehmen Sieben. Eine Rettungsaktion für vom Holocaust Bedrohte aus dem Amt Ausland / Abwehr im Oberkommando der Wehrmacht. Mit einem Begleitwort von K. v. Dohnanyi, Frankfurt am Main 1993. Zu Hans v. Dohnanyi vgl.: Ch. Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoef-

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Gd 128.4 – 102

fers Briefwechsel mit Karl Barth aus den Jahren 1942–1943 beleuchtet die Zweideutigkeit der Umstände, unter denen die Treffen „mit alten Gefährten aus ökumenischer und bekenntniskirchlicher Zusammenarbeit" stattfinden. „Wieso ist er dazu mitten im Krieg imstande? [...] Was sind das für Aufträge von Dienststellen in Hitlers Wehrmacht? Und was ist das für ein ‚anderes Deutschland', von dem da gesprochen wird?"[9] Bei der Begegnung mit Karl Barth im September 1941 in Basel hatte dieser den Besucher „direkt gefragt: ‚Lieber Bonhoeffer, ich will Sie offen fragen: Warum sind Sie eigentlich in der Schweiz?' Darauf erzählte Bonhoeffer offen von den Plänen zur Beseitigung Hitlers"[10] Zwar konnte das Misstrauen ausgeräumt werden, das grundsätzliche Problem aber blieb bestehen: „Es ist Karl Barth in der Tat etwas ‚unheimlich'", schrieb Charlotte v. Kirschbaum am 17.5.1942 an Dietrich Bonhoeffer, „und das sind alle Versuche, Deutschland aus seiner unabsehbaren Not [...] mit weiteren ‚nationalen' Unternehmungen zu retten. Dazu gehören auch die Versuche, die eventuell von der Generalität unternommen werden möchten" (DBW 16, 271). Nach Bethges Urteil hätte bei einer Revision seiner Bonhoeffer-Biographie das neu erwachte Interesse an der „Ethik" ebenso berücksichtigt werden müssen wie die Ergebnisse der inzwischen international gewordenen Bonhoefferforschung.[11]

Bethge hat sich dann entschieden, die inzwischen „klassisch" gewordene Gestalt seiner Bonhoeffer-Biographie beizubehalten: „Obwohl ich solche Stimmen verstehe", so hatte er im Vorwort zur fünften Auflage bemerkt, „kann ich mich nicht dazu entschließen, die mir verbleibende Zeit auf eine völlig neu zu bearbeitende Auflage zu verwenden." Liest man jedoch die in der „verbleibenden Zeit" entstandenen vier Aufsatz-Bde,[12] so wird deutlich, daß sie als eine mit anderen Mitteln unternommene Fortschreibung der Biographie gelesen werden können. Die Aufsätze, Reden, Bibelarbeiten und Predigten knüpfen – neue Einsichten und Forschungsergebnisse aufnehmend – durch Vertiefung, Differenzierung und Ergänzung an entsprechende Abschnitte und Themen der Biographie an; für Bethge selbst war das Wichtigste unter diesen Fortschreibungen die Weiterarbeit am Thema „Bonhoeffer und die Juden", die Erarbeitung einer veränderten Israeltheologie und damit auch eine Revision der theologischen Lehrgrundlagen der Kirche.

Von den neueren Bonhoeffer-Biographien[13] sei hier auf die rechtzeitig zum 100. Geburtstag erschienene Arbeit von Sabine Dramm eingegangen, die unter dem Titel „V-Mann Gottes und der Abwehr?" eine Darstellung der politisch-konspirativen Lebensperiode vorgelegt hat.[14] Für diesen Zeitraum, der mit Bonhoeffers Rückkehr aus Amerika 1939 beginnt und mit seiner Verhaftung am 5. April 1943 endet, hat die Vf.in neue Dokumente herangezogen, so z. B. die im Prager Militärhistorischen Archiv aufgefundenen Restbestände der Akten des Reichskriegsgerichts, darunter „Anklageverfügung" und „Anklageschrift des Oberreichskriegsanwalts" gegen Dietrich Bonhoeffer. Bei der Auswertung dieser Quellen legt sich ein „deutlich früherer Beginn der Tätigkeit Bonhoeffers für die Abwehr" nahe: „Oktober 1939 und nicht erst seit der zweiten Jahreshälfte 1940" (29 f). Einzelergebnisse dieser Art machen deutlich, wofür diese Arbeit steht; sie ist eine ausgezeichnete Rekonstruktion *alltäglicher Widerstandswirklichkeit*; ihr Thema ist das „enge Netz familiärer, kollegialer und kameradschaftlicher Bindungen" (P. Steinbach), das für die Angehörigen des deutschen Widerstands und insbesondere für die Bonhoeffer'sche Großfamilie kennzeichnend ist (109).

Die Vf.in trägt so – nicht nur im Abschnitt „Netzwerke" (96–112) – zur Lesbarkeit der „Organigramme" bei, durch die die Widerstandsgruppen in ihren Übereinstimmungen und Differenzen untereinander verbunden waren. Daß für die alltägliche Widerstandswirklichkeit die „technischen" Bedingungen konspirativer Tätigkeit eine wichtige Rolle spielen, hatte man immer gewußt und ist dann doch überrascht über die Vielzahl der Verhaltensstrategien, denen die Vf.in bis hin zur Auswertung von Kalenderblättern, Notizen und Tagebucheintragungen nachgeht: Versteckte Wege, zweite Hauseingänge, Bahnhöfe, Code-Namen. Ausdrücklich hervorzuheben sind auch die Porträts einzelner Personen (Moltke, Schönfeld, Oster, Goerdeler u. a.), die die gegenwärtige Widerstandsbiographik mit Einsichten bereichert, die quer stehen zu „Legendenbildungen" in der Bonhoeffer- und Widerstandsrezeption. (240).

Die Vf.in faßt ihre Ergebnisse zur Frage „Bonhoeffer und der Widerstand" in zehn Punkten zusammen (236–245); zentral ist die Einsicht: „Bonhoeffers Bedeutung liegt weniger in einem quantitativ messbaren Beitrag zum Widerstand gegen das NS-Regime, sondern vielmehr in der ethischen Fundierung von Widerstand. Bonhoeffer war wichtig in dem, was er gesagt hat, und vielleicht weniger in dem, was er getan hat" (241). Daß diese These in ihrer Klarheit auch von der Position lebt, die sie so entschieden abweist, sollte immerhin angemerkt werden, ebenso ein vergleichbarer Sachverhalt: Hingewiesen wird auf die zweifellos gegebene Gefahr einer Bedeutungsüberhöhung und Heroisierung Bonhoeffers. Die *Häufigkeit* dieser Hinweise zur Abwehr der Versuche, Bonhoeffer „in den toten Olymp der Widerstands- und Glaubensheroen zu erheben" (245), kommt freilich indirekt der eigenen Darstellung selbst zugute, deren Sachlichkeit vor diesem Hintergrund zusätzlich Profil gewinnt. Daß die Balance zwischen „nüchternem" Darstellungsstil und „persönlich-subjektiver" Darstellungsperspektive, von wenigen Ausnahmen abgesehen, eingehalten wird, zeigt, daß eine Darbietung von Forschungsergebnissen auf hohem literarischen Niveau möglich ist. Schwer vorstellbar, daß jemand sich dem Spannungsbogen verweigern könnte, den die Vf.in von der erste bis zur letzten Seite ihres Buches aufrecht zu erhalten weiß.

2. Dietrich Bonhoeffer Werke

Die deutsche Sektion des Internationalen Bonhoeffer Komitees hatte, Initiativen von H. E. Tödt und E. Feil aufgreifend, in Absprache mit dem Bonhoeffer-Komitee beim Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik 1981 eine neue, auch historisch-kritischen Ansprüchen genügende Ausgabe der Schriften Bonhoeffers angeregt. Die seit 1998 in 16 Textbden und einem Register- und Ergänzungsbd abgeschlossen vorliegenden „Dietrich Bonhoeffer Werke" (DBW)[15] enthalten in ihrer sog. A-Reihe sowohl die

fers mit den Juristen Hans v. Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, Bd 1), München 1989; E. Chowaniec, Der „Fall Dohnanyi" 1943–1945. Widerstand, Militärjustiz, SS-Willkür (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Bd 62), München 1991; M. Smid, Hans v. Dohnayni – Christine Bonhoeffer. Eine Ehe im Widerstand gegen Hitler, Gütersloh 2002.

[9] D. Bonhoeffer, Schweizer Korrespondenz, 29 f.

[10] DBW 16, 268, Anm. 3.

[11] Speziell zur „Ethik" vgl. auch: R. Mokrosch, F. Johannsen, Chr. Gremmels: Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003.

[12] E. Bethge, Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer, München 1969; Ders., Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970–1079, München 1979; Ders., Bekennen und Widerstehen. Aufsätze, Reden, Gespräche, München 1984; Ders., Erstes Gebot und Zeitgeschichte. Aufsätze und Reden 1980–1990, München 1991.

[13] E. H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung. Einführung von Renate Bethge, Göttingen 1989; W.-D. Zimmermann, Wir nannten ihn Bruder Bonhoeffer. Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben, Berlin 1995, 3. durchges. und veränderte Aufl. Berlin 2004; R. Wind, Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer, 3. Aufl. Gütersloh 2004; Ch. Feldmann, „Wir hätten schreien müssen". Das Leben des Dietrich Bonhoeffer (Herder-Spektrum Bd 4610), Freiburg / Basel / Wien 1998; J. Ackermann, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Gütersloh 2005; F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer. 1906–1945. Eine Biographie, München 2005. Hingewiesen werden darf außerdem auf die Neuauflage des von Heinrich W. Grosse und dem Autor erstmals 1996 veröffentlichten Bdes Dietrich Bonhoeffer. Der Weg in den Widerstand, 2. Aufl. Gütersloh 2004.

[14] S. Dramm, V-Mann Gottes und der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005, 303 S., Euro 19,95. ISBN 3–579–07117–3

[15] Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd 1–17, hg. v. E. Bethge (†), E. Feil, Ch. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, H. E. Tödt (†), I. Tödt, München 1986–1991, Gütersloh 1992–1999: Bd 1: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, hg. v. J. v. Soosten, München 1986; Bd 2: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, hg. v. H.-R. Reuter, München 1988; 2. Aufl. Gütersloh 2002; Bd 3: Schöpfung und Fall, hg. v. M. Rüter und I. Tödt, München 1989, 2. Aufl. Gütersloh 2002; Bd 4: Nachfolge, hg. v. M. Kuske und I. Tödt, München 1989; 2. Aufl. Gütersloh 1994, 3., durchgesehene u. korrigierte Aufl. Gütersloh 2002; Bd 5: Gemeinsames Leben / Das Gebetbuch der Bibel, hg. v. G. L. Müller und A. Schönherr, München 1987, 2. Aufl. Gütersloh 2002; Bd 6: Ethik, hg. v. E. Feil, C. Green, H. E. Tödt und I. Tödt, München 1992; 2. überarbeitete Aufl. Gütersloh 1998; Bd 7: Fragmente aus Tegel, hg. v. R. Bethge und I. Tödt, Gütersloh 1994; Bd 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Ch. Gremmels, E. Bethge und R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt, Gütersloh 1998; Bd 9: Jugend und Studium 1918–1927, hg. v. H. Pfeifer in Zusammenarbeit mit C. Green und C.-J. Kaltenborn, München 1986; Bd 10: Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, hg. v. R. Staats und H. Chr. v. Hase in Zusammenarbeit mit H. Roggelin und M. Wünsche, München 1991; Bd 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, hg. v. E. Amelung und Ch. Strohm, München 1994; Bd 12: Berlin 1932–1933, hg. v. C. Nicolaisen und E.-A. Scharffenorth, Güters-

von Bonhoeffer selbst publizierten monographischen Arbeiten (DBW 1–5) wie auch die von E. Bethge postum herausgegebenen Bücher (DBW 6–8), während die biographisch angeordnete B-Reihe (DBW 9–16) ihr Material in chronologischer Reihenfolge nach jeweils drei Sachgruppen präsentiert: 1. Briefe, Tagebücher, Dokumente; 2. Ausarbeitungen, Aufsätze, Gutachten; 3. Predigten, Meditationen, geistliche Texte. In einer Bemerkung „Zur Neuausgabe von Dietrich Bonhoeffers Werken" hatte H. E. Tödt den Bandbearbeiterinnen und -bearbeitern eine „möglichst weitgehende Zurückhaltung in der theologischen und historischen Interpretation" der Texte ans Herz gelegt: „Dem Leser soll erspart werden, sich gegen eine bevormundende Auslegung im Sinne theologischer oder kirchlicher Richtungen oder subjektiver Herausgeberurteile wehren zu müssen" (DBW 1, XII f).

Der besonderen Bedeutung Bonhoeffers für die evangelischen Kirchen in der DDR eingedenk, war die Werkausgabe von Anfang an als ein Ost und West verbindendes, „gesamtdeutsches" Projekt angelegt; dem trugen die Bde 2 („Akt und Sein"), 5 („Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel") und 9 („Jugend und Studium") Rechnung, die 1987 und 1988 als Lizenzausgabe in der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin erscheinen konnten. Materialien, die aus unterschiedlichen Gründen in den „Dietrich Bonhoeffer Werken" nicht aufgenommen werden konnten, wurden als Ergänzungsbde[16] oder im Rahmen der Reihe „Internationales Bonhoeffer Forum"[17] veröffentlicht. Sehr zu bedauern war, daß der Briefwechsel Dietrich Bonhoeffers mit seiner Braut Maria von Wedemeyer, der neben den „Elternbriefen" und den „Freundesbriefen" die dritte große Tegeler Gefängniskorrespondenz ausmacht, zur Veröffentlichung im Rahmen von „Widerstand und Ergebung" nicht zur Verfügung stand. Bonhoeffers Briefe an die Braut samt ihren Antwortbriefen konnten, wenn auch noch nicht vollständig, erst 1992 außerhalb dieser Edition veröffentlicht werden.[18]

Bonhoeffers Texte, in einem „Findbuch"[19] im einzelnen aufgeführt und als Microfiches zugänglich, können im Original in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin eingesehen werden. Die Sekundärliteratur im Zeitraum von 1949–1996 ist durch eine internationale Bibliographie erschlossen.[20]

Einer englischsprachigen *Gesamtausgabe*, von der einzelne Bde bereits erschienen sind,[21] treten *Teilausgaben* zur Seite; zu nennen sind eine in acht Bdn abgeschlossen vorliegende *italienische* Ausgabe, eine im Erscheinen begriffene *japanische* und eine im Stadium der Vorbereitung befindliche *französische* Ausgabe.[22]

loh 1997; Bd 13: London 1933–1935, hg. v. H. Goedeking, M. Heimbucher und H.-W. Schleicher, Gütersloh 1994; Bd 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937, hg. v. O. Dudzus und J. Henkys in Zusammenarbeit mit S. Bobert-Stützel, D. Schulz und I. Tödt, Gütersloh 1996; Bd 15: Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940, hg. v. D. Schulz, Gütersloh 1998; Bd 16: Konspiration und Haft 1940–1945, hg. v. J. Glenthøj, U. Kabitz und W. Krötke, Gütersloh 1996; Bd 17: Register und Ergänzungen, hg. v. H. Anzinger und H. Pfeifer unter Mitarbeit v. W. Anzinger und I. Tödt. Mit einem Nachwort von W. Huber, Gütersloh 1999. – Zur Ausgabe vgl. u. a.: M. Petzoldt, Zum Ethos theologischen Nachdenkens und Kircheseins bei Dietrich Bonhoeffer. Zur Neuausgabe seines Werkes, in: Theologische Literaturzeitung 122 / 1997, 625–636; Dietrich Bonhoeffer Werke, in: Verkündigung und Forschung 46 / 2001, 4–71.

[16] D. Bonhoeffer, Zettelnotizen für eine „Ethik", hg. v. I. Tödt, München 1993 (Ergänzungsband zu DBW 6); So ist es gewesen. Briefe im Kirchenkampf 1933–1942 von Gerhard Vibrans, aus seinem Familien- und Freundeskreis und von D. Bonhoeffer, hg. v. D. Andersen geb. Vibrans, G. Andersen, E. Bethge und E. Vibrans, Gütersloh 1995.

[17] I. Tödt (Hg.), Dietrich Bonhoeffers Hegel-Seminar 1933. Nach den Aufzeichnungen von F. Lehel (Internationales Bonhoeffer Forum 8), München 1988.

[18] Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer 1943–1945, hg. v. R.-A. v. Bismarck und U. Kabitz. Mit einem Nachwort von E. Bethge, München 1992.

[19] Nachlaß Dietrich Bonhoeffer. Ein Verzeichnis. Archiv – Sammlung – Bibliothek. Erstellt von D. Meyer in Zusammenarbeit mit E. Bethge, München 1987.

[20] Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer (International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer), hg. v. (edited by) E. Feil, unter Mitarbeit von (assisted by) Barbara E. Fink, Gütersloh 1998.

[21] Dietrich Bonhoeffer Works: Vol. 1: Sanctorum Communio, Minneapolis 1998; Vol. 2: Act and Being, Minneapolis 1996; Vol. 3: Creation and Fall, Minneapolis 1996; Vol. 4: Discipleship, Minneapolis 2002; Vol.5: Life Together – Prayerbook of the Bible, Minneapolis 1996; Vol. 6: Ethics, Minneapolis 2005; Vol. 7: Fiction from Tegel, Minneapolis 1999; Vol. 9: The Young Bonhoeffer 1918–1927, Minneapolis 2003.

[22] Opere di Dietrich Bonhoeffer: Bd 1: Sanctorum Communio, Brescia 1994; Bd 2: Atto ed essere, Brescia 1993; Bd 3: Creazione e caduta, Brescia 1992; Bd 4: Sequela, Brescia 1997; Bd 5: Vita comune – Il libro di preghiera della bibbia, Brescia 1991; Bd 6: Ethica, Brescia 1995; Bd 7: Frammenti da Tegel, Brescia 1994; Bd 8: Resistenza e resa, Brescia 2002. – Von der im Ev. Verlag Shinkyo Shuppansha erscheinenden *japanischen* Ausgabe sind bisher erschienen: DBW 5 (Tokyo 2004) und eine Auswahl aus Bonhoeffers Predigten in zwei Bden (Tokyo 2004). – Eine *französische* Ausgabe wird vom Verlag „Labor et Fides" (Genf) unter der Leitung von Henry Mottu in zehn Bänden vorbereitet: „Projet d'une édition revue et augmentée des Œuvres de Dietrich Bonhoeffer en langue française".

[23] K. Barth an W. Herrenbrück. Brief vom 21. 12. 1952, in: Mündige Welt, Bd I (s. Anm. 31), 121 f.

[24] Vgl. hierzu: E. Feil, Standpunkte der Bonhoeffer-Interpretation. Versuch einer kritischen Zusammenfassung, in: Theologische Revue 64 / 1968, Nr. 1, 1–14; Ders., Aspekte der Bonhoefferinterpretation. Ein Rückblick auf die vergangenen Jahrzehnte, in: Theologische Literaturzeitung 117 / 1992, 1–16 (Teil I); 81–100 (Teil II).

Wenn auch nur sehr zurückhaltend angedeutet, so kann doch kein Zweifel sein, daß mit der Edition der „Dietrich Bonhoeffer Werke" *auch* auf die Bedingungen eingewirkt werden soll, unter denen sich die Bonhoefferrezeption seit ihren Anfängen vollzog. Denn der Umstand, daß die Texte seiner letzten Lebensperiode fragmentarischen Charakter haben, hatte Konsequenzen, wie in Sonderheit an der Wirkungsgeschichte der „Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft" verdeutlicht werden kann. Die neuen Formeln („Mündigkeit", „diesseitiges Christentum", „nicht-religiöse Interpretation") hatten die Gestalt eines theologischen Programms, das *inhaltlich* einzulösen Bonhoeffer nicht vergönnt war. In diesem Sinne hatte sich Karl Barth geäußert:

„Ohne ihn [sc. Bonhoeffer] selbst fragen zu können, werden wir uns damit abfinden müssen, etwas verwirrt zurückzubleiben. [...] Mußte man ihm nicht immer vorgeben, daß er sich gewiß ein anderes Mal und in anderem Zusammenhang noch klarer und konziser äußern, eventuell sich zurücknehmen, eventuell weiter vorstoßen werde? Nun hat er uns mit den änigmatischen Äußerungen seiner Briefe allein gelassen – nach mehr als einer Seite eigentlich deutlich verratend, daß er zwar ahnte, aber noch keineswegs wußte, [...] wie das Programm eines unreligiösen Redens zur Durchführung kommen sollte."[23]

In der freundlichen Erwartung, daß Bonhoeffer „sich gewiß ein anderes Mal [...] noch klarer und konziser äußern [...] werde", klingt ein Problem an: Wir haben es mit einem Theologen zu tun, für den es kein „anderes Mal" gab. Und dieser „einfache" Sachverhalt ist schwer auszuhalten; das zeigen die Interpretationen des Spätwerks Bonhoeffers, die von den Versuchen bestimmt sind, dem vom „Fragmentarischen" ausgehenden geheimen Imperativ zu folgen, um aus der Perspektive des Interpreten das „Ganze" nachträglich zu vollenden, das von Bonhoeffer Unabgeschlossene in Bonhoeffers Sinn abzuschließen. Die Geschichte der Bonhoefferrezeption ist auch die Geschichte derer, die sie vollzogen und die bei den theologischen Interessen, die sie verfolgten, sich durch Bonhoeffer ermutigt und bestärkt sahen. Daß dabei Einseitigkeiten, Verzerrungen, Uminterpretationen zugunsten der *eigenen* theologischen Option ins Spiel kamen, steht außer Frage. Derartige Beanspruchungen Bonhoeffers werden nach Abschluß der „Dietrich Bonhoeffer Werke" ihre *Sachangemessenheit* ausweisen müssen; es wäre jedoch verhängnisvoll, wenn ein wissenschaftlich-objektives Bonhoefferverständnis dazu führte, das hohe Maß an „Anschlußfähigkeit", das sein Denken und Handeln auszeichnet, außer Kraft zu setzen. „Anschlußfähigkeit" meint, daß es über die gewiß notwendige wissenschaftliche Verwaltung seines Werkes hinaus möglich bleiben muß, sich auch für das auf Bonhoeffer berufen zu können, was man selbst zu sagen hat. In diesem Sinne kommt Bonhoeffers theologische Kreativität der Neuformulierung und Entfaltung der Theologie zugute, die *wir* heute zu finden und zu verantworten haben.

3. Erträge der Forschung. Ein Überblick

Die vorrangigen Orte der gegenwärtigen Bonhoefferforschung sind die Fakultäten und Fachbereiche der evangelischen und katholischen Theologie.[24]

Die Geschichte und systematische Struktur der evangelisch-katholischen Doppelbeheimatung Bonhoeffers ist, soweit ich sehe, bisher noch nicht geschrieben bzw. systematisch erfaßt worden; es gibt einzelne Erklärungsversuche, sehr früh hat z. B. E. Feil am Beispiel von Bonhoeffers Weltverständnis erläutert: „Es scheint, daß das Engagement des Christen in der Welt theologisch verschieden interpretiert werden kann, ohne daß diese Differenz zugleich eine konfessionelle wäre, daß es aber auch theologisch übereinstimmend inter-

pretiert werden kann, ohne daß damit die konfessionelle Differenz aufgehoben wäre".[25] Bonhoeffer selbst hatte ja einer Umadressierung der konfessionellen Problematiken das Wort geredet: Die „lutherisch-reformierten – (teils auch katholischen) Gegensätze sind nicht mehr echt. Natürlich kann man sie jederzeit mit Pathos repristinieren, aber sie verfangen doch nicht mehr. Dafür gibt es keinen Beweis, davon muß man einfach auszugehen wagen" (DBW 8, 559). G. L. Müller hatte sich die Forderung nach einem konfessionsunabhängigen Problembewußtseins zu eigen gemacht: „In der heutigen Situation des Christentums müssen sich die Vertreter der verschiedenen Kirchen und Bekenntnisse ernsthaft fragen: ‚Was glauben wir wirklich?, d. h. so, daß wir mit unserem Leben daran hängen?'"[26] Und schließlich hat das katholische Bonhoefferinteresse im Laufe der letzten Jahre eine deutliche thematische Erweiterung erfahren. Zunächst vor allem im Bereich der Ekklesiologie angesiedelt (Kirchenverständnis, Sakramentstheologie, Gebet, Beichte), setzt sich gegenwärtig – zusammengefaßt im Stichwort einer „lebensgeschichtlichen Theologie" (J. B. Metz) – die Einsicht durch, daß eine stärkere Beachtung der Verbindung von Lehrgestalt und Lebensbereich des Glaubens unverzichtbar ist.

Innerhalb der universitären Anbindung der Bonhoefferforschung sind in Sonderheit zwei forschungsintensive Institutionen zu nennen: Zum einen die von H. E. Tödt bis zu seinem Tod geleitete Heidelberger „Bonhoeffer-Forschungstelle" mit ihrer Reihe der „Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich".[27] Ein weitere institutionelle Ausprägung erhielt die Bonhoefferforschung durch die 1994 vom „Stifterverband für die deutsche Wissenschaft" ermöglichte Einrichtung des „Bonhoeffer-Lehrstuhls" am Union Theological Seminary in New York,[28] zu dessen Aufgaben der Austausch von Dozenten für Lehr- und Studienaufenthalte und die Veranstaltung von Bonhoeffer-Vorlesungen gehört.[29]

Bonhoeffer hat jedoch noch einen „zweiten Ort", von dem aus, lange *vor* der universitären Etablierung der Bonhoefferforschung, zur Vermittlung seines Lebenszeugnisses an Gemeinde, Kirche und Gesellschaft beigetragen wurde. Erste Initiativen entstanden, nach der Veröffentlichung von „Ethik" und „Widerstand und Ergebung", Anfang der fünfziger Jahre im Umfeld der kirchlichen Bruderschaften, die, in Arbeitsgemeinschaften und Freundeskreisen organisiert, erste Bonhoeffer-Tagungen durchführten. Da die Mehrzahl der Mitglieder den „kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Adenauer-Zeit [...] kritisch gegenüber [stand]", galt das Interesse vorwiegend der „kirchenkritische[n] und politisch-ethische[n] Relevanz von Bonhoeffers Theologie (Religionskritik, Diesseitigkeit und Weltlichkeit des Christentums, ‚Beten und Tun des Gerechten', ‚Kirche für andere')."[30] Erste Ergebnisse dieser Diskussionen boten die zwischen 1955 und 1963 erschienenen vier Bde der Reihe „Die mündige Welt", die durch einen fünften Bd mit neu aufgefundenen Dokumenten abgeschlossen wurde.[31] Die Reihe „Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis", die von 1976 bis 1996 in zehn Bden erschien,[32] erprobte die Gegenwartsbedeutung Bonhoeffers durch Stellungnahmen zu aktuellen öffentlichen und kirchlichen Debatten – von der Friedensfrage über das Verhältnis von Christen und Juden bis hin zu Bonhoeffers Beitrag zum Christsein in der DDR. Eine Aufarbeitung der Bedeutung Bonhoeffers für die Kirchen in der DDR gehört zu den noch unerledigten Forschungsaufgaben.[33] Weitere Beiträge der Forschung bieten die Dokumentationsbde des alle vier Jahre stattfindenden „Internationalen Bonhoeffer Kongresses"[34] und das Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch",[35] mit einer Abteilung „Ergänzungen zu den Dietrich Bonhoeffer Werken", die sich als notwendig erwies, da auch nach Abschluß der Werkausgabe immer noch Briefe und Texte Bonhoeffers neu aufgefunden werden.

Zu den bleibenden Aufgaben gehört freilich auch, daß die theologische Vermittlung Bonhoeffers sich einer kritischen Überprüfung des Gegenwartsbezugs seiner Aussagen stellt; dazu zählen an erster Stelle seine Äußerungen zum Thema eines „religionslosen Christentums". So sehr Bonhoeffers Kritik der christlichen Religion sich bewährt hat, wenn es darum geht, ihre politischen Instrumentalisierungen aufzudecken, kann doch nicht davon abgesehen werden, daß christliche Religion nicht aufgeht in den Funktionen und Wirkungen, die Bonhoeffer in den Begriffen von „Individualismus", „Metaphysik" und „Partialität" kritisiert hat. Angesichts der zivilisatorischen Selbstgefährdungen hat sich heute auch außerreligiös ein Bewußtsein dafür entwickelt, daß eine Gesellschaft von Voraussetzungen lebt, die sie nicht selbst herstellen kann. Vielbeschrieben ist die Einsicht, daß eine instrumentelle Rationalität die von ihr ausgelösten Modernisierungsprozesse mit Nachfolgeproblemen belastet, die ihr Problemlösungspotential übersteigen. Nicht nur diese Erkenntnis nötigt dazu, die traditionellen Bestimmungen des Verhältnisses von „Vernunft" „Wissenschaft" und „Religion" einer Revision zu unterziehen. Unabweisbar ist daher die Frage, ob die Rede von der historisch erledigten Religion nicht ihrerseits historisch ist?

[25] E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis, München/Mainz, 2. Aufl. 1971, 16f.

[26] G. L. Müller, Bonhoeffers Theologie der Sakramente (Frankfurter Theologische Studien, Bd 28), Frankfurt am Main 1979, 359; mit Verweis auf DBW 8, 559. Vgl. auch: Ders., Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd XLIV), Paderborn 1980.

[27] Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, hg. v. H. E. Tödt und E.-A. Scharffenorth: Bd 1: Ch. Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus, a.a.O. (s. Anm. 8); Bd 2: M. Smid, Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933, München 1990; Bd 3: M. Schreiber, Friedrich Justus Perels. Ein Weg vom Rechtskampf der Bekennenden Kirche in den politischen Widerstand, München 1989; Bd 4: A. Kersting, Kirchenordnung und Widerstand, Gütersloh 1994; Bd 5: Ch.-R. Müller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden, München 1990.

[28] Vgl. hierzu: E. und H. Reihlen, Der Bonhoeffer-Lehrstuhl am Union Theological Seminary, in: H.-R. Reuter / H. Bedford-Strohm / H. Kuhlmann / K.-H. Lütcke (Hg.), Freiheit verantworten. FS für Wolfgang Huber zum 60. Geb., Gütersloh 2002, 567–579.

[29] Vgl. u. a.: E. Feil (Hg.) in Zusammenarbeit mit K. Hohmann und G. Wenz, Zivilcourage und demokratische Kultur. 6. Dietrich Bonhoeffer-Vorlesung Juli 2001 in München (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd 32), Münster 2002.

[30] J. Dinger, Auslegung, Aktualisierung und Vereinnahmung. Das Spektrum der deutschsprachigen Bonhoeffer-Interpretation in den 50er Jahren (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd 21), Neukirchen-Vluyn 1998, 272.

[31] Die mündige Welt, Bd I–IV, München 1955–1963; Bd V: Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945, hg. v. J. Glenthøj, München 1959.

[32] Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis, Bd 1: Genf, 76. Ein Bonhoeffer-Symposium, bearbeitet v. H. Pfeifer, Gütersloh 1976; Bd 2: Verspieltes Erbe. Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus, hg. v. E. Feil, München 1979; Bd 3: Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, hg. v. E. Feil und I. Tödt, München 1980; Bd 4: Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, hg. v. W. Huber und I. Tödt, München 1982; Bd 5: Frieden – das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers, hg. v. H. Pfeifer, München 1982; Bd 6: Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne, hg. v. Ch. Gremmels, München 1983; Bd 7: Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Ch. Gremmels und I. Tödt, München 1987; Bd 8: Dietrich Bonhoeffers Hegel-Seminar 1933. (s. Anm. 17); Bd 9: Glauben lernen in einer Kirche für andere. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zum Christsein in der Deutschen Demokratischen Republik, hg. v. E. Feil, Gütersloh 1993; Bd 10: Schuld und Versöhnung aus politischer Perspektive. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesungen in Berlin, hg. v. W. Huber, Gütersloh 1996.

[33] Zur Bonhoefferrezeption in der DDR vgl. u. a.: Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. Im Auftrage des Bonhoeffer-Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hg. v. A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985; W. Krötke, Dietrich Bonhoeffer als „Theologe der DDR". Ein kritischer Rückblick, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37 / 1993, 94–105; Ders., Der zensierte Bonhoeffer. Zu einem schwierigen Kapitel der Theologiegeschichte in der DDR, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 / 1995, 329–356.

[34] G. Carter / R. van Eyden / H.-D. van Hoogstraten / J. Wiersma (eds.), Bonhoeffer's Ethics. Old Europe and New Frontiers, Kampen 1991 (V. Internationaler Bonhoeffer Kongress: Amsterdam 1988); Wayne W. Floyd Jr. / Charles Marsh (eds.), Theology and the Practice of Responsibility. Essays on Dietrich Bonhoeffer, Valley Forge, PA 1994 (VI. Internationaler Bonhoeffer Kongress: New York 1992); John W. de Gruchy (ed.), Bonhoeffer for a New Day. Theology in a Time of Transition, Grand Rapids, Mi / Cambridge, U. K. 1997 (VI. Internationaler Bonhoeffer Kongress: Kapstadt 1996); Ch. Gremmels / W. Huber (Hg.), Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigeit des Christentums, Gütersloh 2002 (VII. Internationaler Bonhoeffer Kongress: Berlin 2000).

[35] Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003, hg. v. Victoria J. Barnett (Washington), Sabine Bobert (Kiel), Ernst Feil (München), Clifford J. Green (Boston), Christian Gremmels (Kassel), John W. de Gruchy (Kapstadt), Wolfgang Huber (Berlin), Hans Pfeifer (Freiburg), Christoph Strohm (Bochum) und Christiane Tietz-Steiding (Tübingen), Gütersloh 2003; Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2/Dietrich Bonhoeffer yearbook 2 (2005/2006), Gütersloh 2005.

4. Das „Vorbild" oder die „Macht der Beschämung"

Die Verbindung von Biographie und Theologie hat in Bonhoeffers Fall das Besondere für sich, daß zum Nachlaß ein fotographischer Bestand gehört, der es ermöglicht, das ans *Wort* gebundene theologische Werk mit der im *Bild* vorgestellten Lebensgeschichte dieses Theologen zusammenzubringen.[36] Die fotographischen Aufnahmen dokumentieren Kindheit, Jugend, Studium und die beruflichen Tätigkeiten bis hin zu Gruppenaufnahmen der Teilnehmer der Finkenwalder Kurse und der Sammelvikariate; die letzten Aufnahmen stammen aus dem Tegeler Gefängnis. Die vorhandenen Fotos erinnern freilich auch an Bereiche, von denen es *keine* Aufnahmen gibt. Es gibt keine Aufnahme, auf der Dietrich Bonhoeffer und seine Verlobte Maria von Wedemeyer gemeinsam zu sehen sind; kein Bild existiert, das die Tegeler Zelle von innen zeigt; erst recht gilt dies für die weiteren Stationen. Der Weg, der vom Kellergefängnis in der Prinz-Albrecht-Straße über Buchenwald in das Konzentrationslager von Flossenbürg führt, bleibt den Blicken entzogen.

Das Bildmaterial bildet – weniger zur Erschließung der Theologie Bonhoeffers als vielmehr der Vermittlung dieses Theologen dienend – den in unterschiedlichen Variationen immer wiederkehrenden Grundstock für eine Vielzahl von *Dokumentarfilmen*[37] zu Dietrich Bonhoeffer, die in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht gewiß nicht unterschätzt werden dürfen, denn der christliche Glaube und die ihm eigene Wahrheit, so hatte es John Henry Newman formuliert, „hat sich in der Welt nicht als System, nicht durch Bücher, nicht durch Argumente, auch nicht durch weltliche Macht erhalten, sondern durch den persönlichen Einfluß solcher Männer [zu ergänzen ist: und Frauen], die zugleich Lehrer und Vorbild der Wahrheit sind."[38] Es gibt freilich eine Voraussetzung, die in dieser Einsicht unausgesprochen bleibt; auf sie macht in lapidarer Kürze eine 14jährige Gymnasiastin aufmerksam, die in einer der zahlreichen religionspädagogisch und religionssoziologisch orientierten Umfragen zur Vorbild-Thematik zu Protokoll gibt: „Vorbilder können nur Menschen sein, die man kennt."[39] Unter dieser Voraussetzung wird man sich durch die eingangs getroffene Feststellung, daß Dietrich Bonhoeffer heute zu einer öffentlichen Referenzfigur geworden ist, nicht täuschen lassen. Das Dilemma „fragloser Autorität" (J. Dinger), zu der Bonhoeffer zweifellos wurde, liegt nicht nur darin, daß nicht mehr nachgefragt wird, worin denn im Einzelnen das Verpflichtende seiner Autorität, das Vorbildhafte seines Vorbildes besteht, sondern auch in dem Umstand, daß die Anerkennung einer Person auch ohne genauere Kenntnis dieser Person möglich ist.

Ein weiteres kommt hinzu. Sich auf Bonhoeffer als Vorbild zu berufen, so wie das unübersehbar vielfältig in religionspädagogischen Unterrichtswerken und -materialien der Fall ist, enthält immer auch – durch seine Beteiligung am Widerstand begründet – eine Stellungnahme zur Zeit der nationalsozialistischen Diktatur. Wer in diesem Zusammenhang Bonhoeffer ein Vorbild nennt, weil er „in einer dunklen Epochen der deutschen Geschichte" ein leuchtendes Beispiel abgab, der ist sehr schnell jene Geschichte los, der Bonhoeffer – und nicht nur er – zum Opfer fiel. Wenn daher im Religionsunterricht Schülerinnen und Schüler auf die Frage, was ihnen zum Thema „Kirche und Nationalsozialismus" einfalle, an erster Stelle Namen nennen (Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp), so kann das durchaus gewürdigt werden; denn solche Antworten geben zu erkennen, daß „die allermeisten jungen Deutschen gelernt [haben], dass der Nationalsozialismus ein mörderisches System und der Holocaust ein maßstabloses Verbrechen gewesen ist." Aber jenseits dieses Erziehungserfolges „deuten einige neuere Befunde an, dass Schülerinnen und Schüler in Bezug auf Nationalsozialismus und Holocaust vor allem eines lernen: Wie man bei diesem Thema die richtigen politisch korrekten Worte findet, welchen Ausdruck von Betroffenheit man zu zeigen hat [...]. Kurz: Sie lernen den Code der Vergangenheitsbewältigung, was ja vielleicht etwas anderes als Vergangenheitsbewältigung ist. Sie lernen, wie man sich dem katastrophalen Ergebnis einer Entwicklung gegenüber zu verhalten hat, kaum aber, wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist".[40]

Vor diesem Hintergrund wird in der Didaktik der Vorbild-Vermittlung eine Korrektur vorzunehmen sein, sie besteht darin, daß wir, was am Ende eines Lebens mit dem Begriff „Vorbild" bezeichnen, zurückblenden auf die Geschichte dieses Lebens; daß wir uns aus der Fixierung auf das „fertige" Vorbild lösen und uns – zum Beispiel der Lebensgeschichte Dietrich Bonhoeffers – mit der Frage zuwenden, *wie* er wurde, was er geworden ist. Die Vorbild-*Vorgeschichte* ermöglicht Identifikationen mit dem lebensgeschichtlichen *Weg* eines Menschen, und zwar gerade durch Thematisierung der „Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten" (DBW 8, 542), die zwischen fremdem und eigenem Leben Ähnlichkeiten herstellt. Die Funktion von Vorbildern erschöpft sich gerade nicht darin, daß sie uns zu sagen hätten, *was* wir zu tun und *wie* wir zu handeln haben, sie werden wirksam auch dadurch, daß wir durch sie in *unseren* Entscheidungen bekräftigt werden. Vorbilder der Ermutigung zum Standhalten, als Kraft zur Verweigerung, wo diese nötig ist; als Unterstützung bei der Abwehr von Resignation und Ohnmacht, doch nichts tun zu können; Vorbilder sowohl als Bilder gegen die Resignation des mißlingenden Lebens wie als „Macht der Beschämung",[41] die schöpferisch wirken kann, indem sie zeigt, daß es über das hinaus, was wir für möglich halten, noch andere Möglichkeiten gibt.

Auch in diesem Sinn wird man sich auf Dietrich Bonhoeffer berufen können; denn für ihn vor allem gilt: „Herausfordernd für unsere Generation ist er nicht durchs Gelingen, sondern durch den unerschrockenen Versuch. Von vielen anderen unterschied er sich durch die Klarsicht, mit der er anstehende Aufgaben wahrnahm und dem Scheitern ins Auge sah. Einsam war er, als er – schon im Jahr 1934 – die in der ökumenischen Bewegung verbundenen Kirchen zu einem ‚Konzil des Friedens' aufrief. Unerfüllt blieb seine Hoffnung darauf, daß die Bekennende Kirche sich ohne Vorbehalt auf die Seite der Entrechteten, vor allem der verfolgten Juden stellen würde. Gescheitert ist der Plan der Verschwörer, zu denen er gehörte, dem Regime Hitlers ein Ende zu machen. Doch fremd war ihm, was anderen nur allzu vertraut ist: die entscheidenden Aufgaben um taktischer Vorteile willen zu verschweigen oder ihnen auszuweichen. Die Strahlkraft des Werkes, das er hinterlassen hat, kann man sich schon deshalb schwer entziehen, weil sein Denken und Reden durch sein Leben und Tun gedeckt sind."[42]

Green, Clifford J.: **Freiheit zur Mitmenschlichkeit.** Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Ilse Tödt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 372 S., kt € 44,95 ISBN: 3–579–05415–5

Clifford J. Greens Bonhoefferinterpretation wurde als Ereignis begrüßt, als sie 1972 unter dem Titel „The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's early Theology 1927–1933" zuerst veröffentlicht wurde (2. Aufl. 1999); in den seither vergangenen Jahren zu einem Klassiker der englischsprachigen Bonhoefferforschung geworden, liegt dieses Buch nun auch in deutscher Sprache vor, erweitert um ein Kap. zu „Bonhoeffers Ethik" (303–320) und einen Anhang „Briefe 1942–1949: Paul Lehrmann, Sabine Leibholz, Paula Bonhoeffer" (331–350). „Freiheit zur Mitmenschlichkeit" ist eine Gesamtdarstellung der Bonhoeffer'schen Theologie; ihr besonderer Schwerpunkt liegt bei der Interpretation der „frühen" Theologie, bei „Sanctorum Communio", „Akt und Sein", und der „Christologie"-Vorlesung von 1933. Der bestimmende Einfluß der frühen Theologie auf Bonhoeffers theologische Entwicklung wird in Gestalt einer „histo-

[36] Dietrich Bonhoeffer. Bilder eines Lebens, hg. v. R. Bethge und Ch. Gremmels, 3. Aufl. Gütersloh 2005 (englisch: D. Bonhoeffer. A Life in Pictures, Minneapolis 2005; italienisch: D. Bonhoeffer. Una biografia per immagini, Torino 2005; niederländisch: D. Bonhoeffer. Zijn leven in beeld, Ten Have 2005)

[37] Vgl. u. a.: Dietrich Bonhoeffer. Nachfolge und Kreuz, Widerstand und Galgen. Ein Film v. H. J. Dörger, Calwer Verlag Stuttgart / Matthias-Film GmbH Stuttgart 1985 (ISBN: 3–7668–0990–3); Brautbriefe – Zelle 92, Calwer Verlag, Stuttgart 1994 (ISBN: 3–7668–3307–3); Hanged on a Twisted Cross. The Life, Convictions and Martyrdom of Dietrich Bonhoeffer. A Film by T. N. Mohan, Worcester, PA 1996 (ISBN: 1–56364–186–0); Bonhoeffer. Ein Dokumentarfilm v. M. Doblmeier (Edition chrismon). Zum *Spielfilm* „Dietrich Bonhoeffer: Die letzte Stufe" (ISBN: 3–7655–8315–4) s. die kritische Würdigung von Charles E. Ford (Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003, a.a.O. [s. Anm. 35], 120–151).

[38] John H. Newmann, 5. Oxforder Universitätspredigt (1832), in: Ausgewählte Werke, Bd VI, Mainz, 74; zit. n. G. Biemer / A. Biesinger (Hg.), Christwerden braucht Vorbilder, Mainz 1983, 11

[39] Zit. n. Anton A. Bucher, Renaissance der Vorbilder?, in: H. Schmiedinger (Hg.), Vor-Bilder. Realität und Illusion, Graz / Wien / Köln 1996, 44.

[40] H. Welzer, Nerventötende Erzählungen, in: Frankfurter Rundschau vom 7. Mai 2005, Beilage, 1.

[41] E. Bethge, Modernes Märtyrertum als gemeinsames evangelisch-katholisches Problem, in: Ders., Ohnmacht und Mündigkeit, a.a.O. (s. Anm. 12), 135–151, 150.

[42] W. Huber, „Was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist". Dietrich Bonhoeffers Bedeutung für die Zukunft der Christenheit, in: Ch. Gremmels / I. Tödt (Hg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes, München 1987, 89.

risch-kontextuellen" Untersuchungsmethode nachgewiesen. Der kontextuellen Wahrnehmungsperspektive gelingt es, im Rahmen des Zusammenhangs von Biographie und Theologie die *lebensgeschichtliche* Matrix der *theologischen* Erkenntnis und ihrer Entwicklung freizulegen – und dies mit dem überraschenden Ergebnis, daß es das Thema der „*Macht*" ist, in dessen Bearbeitung sich bei Bonhoeffer die Einheit von Person und Werk darstellt: „Macht" in ihrer individuellen und korporativen Gestalt, in ihren destruktiven und konstruktiven Aspekten, in ihrer menschliche Sozialität zerstörenden und ermöglichenden Funktion. Der Vf. beschreibt „Macht" als anthropologische Gegebenheit und benennt damit das Problem ihrer theologischen Hegung und Aneignung. Damit kommt zugleich der ebenfalls anthropologisch fundierte Begriff der „Sozialität" ins Spiel, den Bonhoeffer in Auseinandersetzung mit dem dialogischen Personalismus, vor allem in der Rezeption von E. Grisebach, entwickelt. Sozialität ist bereits mit Personalität gegeben, denn: um Person sein zu können, müssen „andere" da sein: „Der Mensch ist also wesensnotwendig relational und sozial; Menschsein bedeutet, eine auf andere in menschlicher Gemeinschaft bezogene Person zu sein" (42), und das heißt: „Sozialität" ist der kategorial stets mitgesetzte Bedeutungshintergrund, der Bonhoeffer zufolge „*alle* christlichen Grundbegriffe mitgestaltet: Person, Schöpfung, Sünde und Offenbarung" (73).

G. verdeutlicht diesen Zusammenhang am Begriff der „Transzendenz", der von Bonhoeffer ebenfalls „im Sinne der Sozialität interpretiert" wird: „Transzendenz ist nicht Gottes Anderssein jenseits der Menschheit und erhaben über die Welt; die in Christus offenbarte heilige, schöpferische, erhaltende und versöhnende Liebe Gottes ist Gottes Herrschaft *in* der Welt *unter den Menschen*. [...] Transzendenz in Bonhoeffers Theologie der Sozialität ist also *ethisch-soziale Transzendenz*. Sie hat die Form der Sozialgestalt menschlichen personalen Lebens, und sie hat zum Inhalt und Ziel, Gemeinschaft zwischen den Menschen und Christus und unter den Menschen zu schaffen und wiederherzustellen" (74).

Indem G. die Position des frühen Bonhoeffer so beschreibt, daß in dieser Beschreibung auch die entsprechenden Aussagen der späten Theologie aufleuchten, nimmt der Vf., wenngleich hier nur indirekt, auch zu der in der Literatur nicht endenden Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität in der theologischen Entwicklung Bonhoeffers Stellung. Es gibt jedoch auch ausdrückliche Bestimmungen der Diskontinuität; besonders deutlich bei der These, der Mensch werde von seiner ichversessenen, selbstzentrierten und Sozialität zerstörenden Macht durch den Christusgehorsam befreit: Die Gestalt, dem dieser Gehorsam gilt, ist für den Bonhoeffer der „Nachfolge" der „mächtige Christus", während in „Widerstand und Ergebung" der „schwache Christus als ‚der Mensch für andere'" im Vordergrund steht (190). Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, daß diese „christologische" Bestimmung *nicht* in eine entsprechende „christliche" Bestimmung umgesetzt wird, denn anders als bei Luther ist „für Bonhoeffer nicht das schuldige, negative Gewissen der Ausgangspunkt" (291), sondern es ist das durch Christus zur Stärke befreite Gewissen, das den einzelnen zur „Verantwortlichkeit für korporatives politisches Leben" befähigt, so daß – anders als in der sog. „Zweireichelehre" – „eine neue Beziehung zwischen dem Christen und der Politik, der Kirche und dem Staat" möglich wird. Im Gegenzug zum mündig gewordenen „reifen Ego" beschreibt Bonhoeffer „Religion" als Ausdruck der „Schwäche". „Religion" artikuliert „das individualistische Hauptinteresse [...] an innerlichen Problemen unter Vernachlässigung öffentlicher Verantwortlichkeit" (292 f). G. formuliert den politischen Aspekt seiner Interpretation des „religionslosen Christentums" unter Verwendung psychoanalytischer Kategorien. Der Schlußabschnitt des „ursprünglichen" Buches: „Bonhoeffer und Freud über Religion" (298–303), der diesen methodischen Ansatz begründet, enthält zugleich eine Aufforderung an die Theologie, nicht „in einem bloß gedanklichen Bezugsrahmen" zu verharren, vielmehr: „sie muß den psychologischen Bedeutungsgehalt ihrer eigenen Redeweisen, Bilder und Denkmuster prüfen" und sie muß auf den Kontext eingehen, „in dem Gedanken und Sprache mit dem affektiven Leben und Beziehungsstil in der Gemeinschaft des Glaubens zusammenhängen" (300).

Das für die zweite amerikanische Auflage neu geschriebene Kap. zur „Ethik" (303–329) kann als der durchaus verständliche Versuch bezeichnet werden, dem für eine Gesamtdarstellung geltenden Anspruch auf „Vollständigkeit" nachzukommen; und doch läßt sich nicht übersehen, daß dieser Abschnitt in keinem inhaltlich *notwendigen* Zusammenhang zur Hauptthese des Buches steht. G., der im Rahmen der „Dietrich Bonhoeffer Werke" die „Ethik" mitherausgegeben hat, identifiziert in Bonhoeffers Ethik zwei unterschiedliche Kontexte: einer Ethik der *Ausnahmesituation* (306–322) wird eine Ethik für das *Alltagsleben* (323–333) gegenübergestellt. Mit der begrifflichen Unterscheidung und sachlichen Zuordnung von „Widerstandsethik" und „Alltagsethik" (328) nimmt der Vf. einen Gedanken Bonhoeffers auf (vgl. DBW 6, 274): Die „Durchbrechung" des Gesetzes („Widerstandsethik") zielt nicht auf eine „Außerkraftsetzung" des Gesetzes, sondern auf die „Wiederherstellung" seiner Gültigkeit („Alltagsethik"). Ob zu einem derart wiederhergestellten Gültigkeitsbereich der Ethik auch die Lehre von den „Mandaten" gehört, wird man freilich auch anders, als das bei G. der Fall ist, beantworten können.

Programmatischer Anspruch und argumentative Einlösung begründen den Rang eines Buches, das über den Nachweis der „fundamentalen Bedeutung der ‚autobiographischen Dimension' für Bonhoeffers Denken" (294) hinaus auch auf Aufgaben aufmerksam zu machen weiß, die bisher unerledigt geblieben sind. Zu ihnen zählt eine Neuformulierung der Kreuzestheologie Martin Luthers ebenso wie die Neubestimmung einer christlichen Religion, die, statt Ausdruck der Abhängigkeit und Schwäche des Menschen zu sein, dessen (stets gefährdete) Mündigkeit und Freiheit unterstützt und stärkt.

Reinhardshagen Christian Gremmels

Hartmann, Wolfgang: **Existenzielle Verantwortungsethik.** Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer. – Münster: LIT 2005. 320 S. (Studien der Moraltheologie, 31), pb € 29,90 ISBN: 3-8258-8504-6

Die von der Theol. Fak. Erfurt angenommene Diss. baut auf der „Grundthese" auf, daß unter den Bedingungen von Modernität „die immer neue Fraglichkeit der eigenen Identität die permanente Herausforderung für das ethische Subjekt ist. [...] Die Anwendung und Befolgung prinzipieller Normen reicht hier nicht aus, um die personale Identität des Individuums zu konstituieren und zu stärken" (20). Der Problemaufriß läßt erkennen, daß die zwischen der „existenziellen Verantwortungsethik" Karl Rahners und der „konkreten Verantwortungsethik" Dietrich Bonhoeffers vergleichende Studie in der Absicht geschrieben ist, über die Gegenpole von „extremer Situationsethik" und „normativer Wesensethik" hinaus einen dritten methodischen Ort zu formulieren, an dem – in der Vermeidung kasuistischer und individualistischer Reduktionen – „Prinzip und Einzelfall" (K. Demmer) einander zugeordnet bleiben. Ausdrücklich wird auf „eine gewisse Grenze dieses Ansatzes" hingewiesen, „da der normative Anspruch etwa des Naturrechts in dieser Form theologischer Ethik nicht eigens berücksichtigt wird" (21).

Ausgehend von der „Innigkeit der Gottesbeziehung" als dem „alles bestimmenden Grundbegriff in der Theologie Karl Rahners" entfaltet der Vf. anhand der Exerzitien des Ignatius von Loyola den Gedanken der „Selbstmitteilung Gottes" – einer Selbstmitteilung, von der es bei Rahner heißt, daß sie „über alle abstrakten Normen hinaus" geht, „ohne sie deswegen natürlich zu leugnen oder aufzuheben" (25). Mit der „unmittelbaren Gotteserfahrung jedes Einzelnen" ist die Frage nach einem „Kriterium für die Erkenntnis des Willens Gottes" gestellt (33 f), zu deren Beantwortung die ignatianischen „Wahlentscheidungen" herangezogen werden, an erster Stelle die consolación sin causa precedente, die Tröstung ohne vorhergehende Ursache, deren Erfahung dann den einzelnen „zur Wahl und zum Vollzug dessen [drängt], was Gott von ihm will" (38). Der Vf. diskutiert Rahners moraltheologische Position des „Thematischwerdens der Transzendenz", das allem ethischen Handeln vorangeht, im Rahmen der ihr zuteil gewordenen Kritik: Unterbestimmung der „christologischen Dimension", „Subjektivismusverdacht", „Gemeinschaftsvergessenheit" (45–60); gegen diese Einwände wird daran festgehalten, „dass nicht ausschließlich prinzipielle Normen zu konkreten Handlungsoptionen motivieren, sondern dass der normethische Ansatz vielmehr in die überrationale Erfahrung existenzieller Sinnerschließung einer personalen Gottesbegegnung zu integrieren ist, welche die konkrete Handlungssituation nachhaltig prägt" (60 f). Die Bedeutung von Rahners existenziellem Ansatz für die gegenwärtigen katholische Moraltheologie wird anhand von vier Skizzen zu den Positionen von Bernhard Fraling (61–65), Ludwig Sanhüter (65–68), Herbert Schlögel (68–70) und Wolfgang Kues (70–73) verdeutlicht; dabei kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß Rahner, der „sicherlich nicht als ein Ethiker zu verstehen [ist], der sich in die gegenwärtige spezielle Fachdiskussion einbringen will", in Gestalt einer „fundamentalen Grundlagenreflexion" für eine Moraltheologie jenseits neuscholastisch-naturrechtlich begründeter Konzeptionen wesentliche Einsichten bereitgestellt hat; an erster Stelle die Zentralstellung der *erfahrungsfähigen* „Transzendenzgebundenheit des moralischen Subjekts" (vgl. 37 ff). Damit rückt das Thema der Erfahrbarkeit des Transzendenten in den Vordergrund, dem der Vf. in einem zweiten Rahner-Kap. nachgeht (76–126). Unterschieden werden „existentielle Erfahrungen", „außergewöhnliche und enthusiastische Erfahrungen" und „unmittelbare Transzendenzerfahrungen" (80–105); ihnen allen ist gemeinsam, daß sie „im Alltagsgeschäft des Menschen nur unthematisch gegeben" sind (121), so daß die Aufgabe darin besteht (z. B. in Gestalt der „Mystagogie"), den Einzelnen zum Verstehen dessen zu bringen, „was mit dieser Erfahrung gemeint ist, d. h. was Gott ihm in diesem personal-subjektkonstitutiven Beziehungsgeschehen sagt" (123). Die kritische Frage, „ob die Transzendenzgebundenheit nicht auch eine stärkere Christusgebundenheit implizieren müsste" (126), dient als Überbrückungsbemerkung zum zweiten, Dietrich Bonhoeffer gewidmeten Teil der Arbeit.

Die Darstellung der „konkreten Verantwortungsethik" Bonhoeffers zeichnet sich durch den stereoskopischen Blick des Vf.s aus, der das zuvor anhand von Rahner herausgearbeitete methodisch-strukturelle Problem in seiner von Bonhoeffer vorgetragenen theologischen Lösung wie folgt beschreibt: „Das Gegeneinander von Normativer Ethik und Situationsethik überwindet Bonhoeffer in seinem *christologisch-inkarnatorischen Ansatz*" (141). Verantwortung als Antwort auf die in Jesus Christus offenbar gewordene Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit, dargestellt v. a. am Geschehen der „Gleichgestaltung", das

durch seine Bezogenheit „zur Transzendenz in der Gestalt Jesu Christi" zum „gültige[n] Kriterium der Ethik" wird (227).

Statt die anhand von „Nachfolge", „Gemeinsames Leben", „Ethik" und „Widerstand und Ergebung" vorgenommene Rekonstruktion der theologischen Entwicklung der Bonhoefferschen Verantwortungsethik hier nachzuzeichnen, ist zum Schluß das Ergebnis zu würdigen, das sich für den Vf. aus dem Vergleich zwischen Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer nahelegt. Angesichts der postmodernen Auflösung des Subjekts plädiert der Vf. für eine „transzendenzgebundene (vgl. Rahner) bzw. christusgebundene (vgl. Bonhoeffer) Subjektivität als Zentrum konkreter Ethik, in der das ethische Subjekt im existenziellen Erleben einer verstärkten Identitätserfahrung zu konkreter Verantwortung motiviert wird" (287). Zugleich bedarf jede „subjektbezogenen Form der Ethik" jedoch der „Ergänzung durch die normative Rationalität", durch welche situatives Handeln an die prinzipielle Norm zurückgebunden wird (289 f).

Die Frage, ob die Position von Karl Rahner aus der Perspektive Dietrich Bonhoeffers rezipiert wurde, kann in ihrer umgekehrten Fassung mitbeantwortet werden: Die Darstellung der theologischen Ethik Bonhoeffers ist frei von Eintragungen zur Erhöhung des Vergleichbaren im Verglichenen: Vor dem Hintergrund der Unterschiede gewinnt das Gemeinsame Kontur.

Reinhardshagen Christian Gremmels

Henkys, Jürgen: **Geheimnis der Freiheit.** Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie, Poesie, Theologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 302 S., geb. € 24,95 ISBN: 3–579–01891–4

Der Berliner Praktische Theologe Jürgen Henkys hatte bereits 1986 Bonhoeffers in Tegel entstandenen Gedichte erstmals ungekürzt und vollständig in seiner Veröffentlichung „Dietrich Bonhoeffers Gefängnisgedichte" (Ch. Kaiser, München) zusammengestellt und interpretiert. Henkys hat sein Thema weiter verfolgt und so ist mit „Geheimnis der Freiheit" ein in seinen Inhalten erweitertes und in seiner Anlage nicht nur verändertes, sondern ein neues Buch entstanden, das sich neben den „Fachkollegen" v. a. an Leserinnen und Leser wendet, „die an Theologie wie an Literatur interessiert sind und die selbst entscheiden, wo sie verweilen und wo sie den einen oder anderen Abschnitt überschlagen wollen" (15).

Der erste Teil des Buches behandelt das Thema „Dietrich Bonhoeffer und die Poesie" (19–90), indem der Vf. – der Lebensgeschichte folgend – in fünf Abschnitten der Frage nachgeht, „wie Bonhoeffer bestimmte Dokumente der Dichtung verstanden, in sein Leben aufgenommen und für eine jeweilige Situation bzw. Aufgabe bewertet hat" (23).

Auf zwei der fünf Abschnitte, bei denen die „Dokumente der Dichtung" anhand unterschiedlicher literarischer Gattungen vorgestellt werden, soll ausdrücklich aufmerksam gemacht werden.

Zum einen auf die Phase von 1928–1934, in der ausweislich der Predigten Bonhoeffers Goethe und Matthias Claudius im Mittelpunkt stehen, von letzterem v. a. das „Kriegslied" (40–48), dessen letzte Strophe von Bonhoeffer in seiner Ansprache bei der ökumenischen Konferenz auf der dänischen Insel Fanö zitiert wird: „Was hülf' mir Kron' und Land und Gold und Ehre? / Die können mich nicht freun! / 's ist leider Krieg – und ich begehre / Nicht Schuld daran zu seyn" (41); es ist dies die poetische Untermalung eines theologischen Programms, in dem Bonhoeffer „das Eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi" ausgerufen hatte. Bezugnahmen auf Dokumente des „klassischen" Bildungsguts herrschen in dieser Periode vor – und doch, es gibt *eine* Ausnahme: Das ist der in einer Predigt 1932 mehrfach vorkommende Satz: „Schmeckt ihr den Becher Nichts, den dunklen Trank?", bei dem es sich um ein Zitat von G. Benn aus einem Text handelt, der Paul Hindemiths 1931 erschienenem Oratorium „Das Unaufhörliche" zugrunde lag. Henkys zufolge besteht Anlaß, das Urteil der Forschung, Bonhoeffer habe die Autoren des Expressionismus „lebenslang gemieden" zu ermäßigen bzw. dadurch zu differenzieren, daß zwischen „literarischer Empfänglichkeit" und „literarischer Vorliebe" zu unterscheiden ist (34). Der Benn-Beleg ist Indiz „literarischer Empfänglichkeit", während Bonhoeffers „literarische Vorliebe" so eindeutig bei den Autoren des 19. Jh.s liegt (A. Stifter, Th. Fontane, J. Gotthelf, G. Keller), daß es zu diesem Punkt zur Auseinandersetzung mit der Verlobten Maria von Wedemeyer kommt; Henkys nennt die Auseinandersetzung in der ihm eigenen Vorsicht, Zurückhaltung und Freundlichkeit „Das Gespräch mit Maria über Rilke" (86–88).

Zum anderen ist die Periode von 1940–1942 hervorzuheben, für die der Vf. unter dem Titel „Sprache, Kunst und Kirche" (62–74) Bonhoeffers Briefwechsel mit Ruth Roberta Stahlberg heranzieht; aus ihm wird deutlich, daß Bonhoeffer alle an die Kirche von außen herangetragenen ästhetischen Kategorien zurückweist, weil das ästhetisch Schöne „in Wirklichkeit den Durchbruch des von Gott her Schönen, Guten, Wahren [hindert]" (72 f). Der Vf. zeigt eindrücklich, wie Bonhoeffer in den Ethikmanuskripten diese Position revidiert: Im Moment ihrer äußersten Bedrohung durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft wechseln die Begriffe der großen „abendländischen" Tradition (Vernunft, Bildung, Humanität) ihre Funktion: statt als „Kampfparolen gegen die Kirche, gegen das Christentum" zu dienen, werden sie zu Abbreviaturen einer neuen „Bundesgenossenschaft" (71 f).

Der zweite Teil des Buches (93–287) ist ein literarisch-theologisches Kompendium zu den zehn in Tegel entstandenen Gedichten Bonhoeffers, dies sind in chronologischer Reihenfolge: „Vergangenheit", „Glück und Unglück", „Wer bin ich?", „Christen und Heiden", „Nächtliche Stimmen", „Stationen auf dem Wege zur Freiheit", „Der Freund", „Der Tod des Mose", „Jona", „Von guten Mächten". Henkys sichtet den jeweiligen Quellen- und Überlieferungsbestand, legt den motivgeschichtlichen Hintergrund frei, bestimmt Sprachgestalt und Gattung und versieht die Gedichte mit einem Kommentar, der ihrer Einbettung in ihren lebensgeschichtlichen Entstehungszusammenhang Rechnung trägt.

Bonhoeffers Gefängnisgedichte sind ein „Sonderfall" seiner literarischen Versuch", die – nach zwei 1936 entstandenen kurzen Texten zu den Themen „Beruf" und „Tod" – im ersten Jahr der Tegeler Haft wieder aufgenommen werden. Drama und Romanfragment (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd 7: Fragmente aus Tegel) „spiegeln eine durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft und die Hafterfahrung ausgelöste Selbstverständigung des Autors wider, der auch als radikaler Christ und politischer Verschwörer den Werten seiner bürgerlichen Herkunft verbunden bleibt" (90). Ruth Zerner hatte in einem Essay, der der Erstveröffentlichung der „Fragmente aus Tegel" (München 1978) beigegeben war, das Verhältnis von literarischer und theologischer Produktion in Tegel als das von „Regression" und „Kreativität" bezeichnet. Henkys äußert sich lapidar, indem er feststellt: Das „Medium, Literatur in der Form des Dramas bzw. des Romans, kennzeichnet Dietrich Bonhoeffer als Leser, überfordert ihn aber als Künstler." Wichtig ist der Hinweis, daß die „Tegeler Fragmente" in der Zeit der Haft „nur eine Zwischenstation" darstellen (90); sie bilden den „Übergang zu eigenen Gedichten" (88).

Die Frage, ob „Bonhoeffers Gedichte sich vor den Maßstäben des literarischen Kunstverstandes wirklich behaupten [können]?", wird zwar gestellt; sie wird aber auch, wie der Fortgang des Zitats zeigt, zurückgewiesen: „[...] müssen sie es denn? Haben sie es nötig?" Für den Umstand, daß Bonhoeffers Gedichte „in höchstem Ansehen" stehen, sind *andere* Gründe bestimmend: In ihnen „kommt sinnfällig zueinander, was allzu oft auseinanderstrebt: Theologie und Biographie, Reflexion und Konfession, christliches Urteil und persönlicher Glaube, Humanität und Frömmigkeit" (12). Man wird in der Integration dieser auseinanderstrebenden Momente das Besondere der Gefängnisgedichte erkennen dürfen; sie sind – vielleicht mit Ausnahme des Gedichts „Christen und Heiden" (134–150) – nicht in Verse gesetzte Theologie und doch sind sie Gedichte eines Theologen, eines Christen, der nach dem „Zossener Aktenfund" im September 1944, der seine Beteiligung an der Verschwörung belegte, mit dem Ende rechnen mußte. Die Gedichte „Der Tod des Mose" (226–250) und „Jona" (251–261) dienen *auch* der Vorbereitung auf den eigenen Tod. Bonhoeffers letztes Gedicht „Von guten Mächten" (262–287), geschrieben im Kellergefängnis der Prinz-Albrecht-Straße in Berlin, hält fest, was ihn bis zuletzt bestimmt hat: Die Einwilligung, „den schweren Kelch, den bittren" dankbar hinzunehmen, und die Hoffnung, die sich nicht erfüllen wird: „Doch willst Du uns noch einmal Freude schenken / an dieser Welt und ihrer Sonne Glanz...."

Reinhardshagen Christian Gremmels

Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: **Befreit zur Verantwortung.** Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers. – Münster: LIT 2004. 508 S. (Ethik im Theologischen Diskurs / Ethics in Theological Discourse, 7), br. € 49,90 ISBN: 3–8258–6930–X

Die von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Regensburg 2003 als Habilitationsschrift für das Fach Moraltheologie angenommene Arbeit ist dem Ziel verpflichtet, im „Dialog mit lutherischem Denken eine ökumenisch offene Moral-Theologie von Sünde und Erlösung zu entwickeln", um „damit zu einem für die heutige Zeit adäquaten Verständnis von Umkehr, Buße und Versöhnung beizutragen" (11). Obwohl der Weg lang ist, den der Vf. von der Interpretation der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" aus dem Jahr 1999 (13–20) bis hin zur Formulierung von „Wegmarken für ein ökumenisch tragfähiges Verständnis von Umkehr, Buße und Versöhnung" (511–563) einschlägt, vermeidet er die an gewissen Wegkreuzungen durchaus naheliegenden kontroverstheologischen Problemzuspitzungen. Daß derart der Geist ökumenischer Offenheit durchgehalten wird, ist – allem anderen vorhergehend – auch deswegen zu würdigen, weil die Arbeit dabei nicht konsensharmonisch konfessionsbedingte Unterschiede überspielt; sie werden zuweilen anders adressiert, so z. B. in Gestalt der These, daß die im Vollzug der Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung" auftretenden Differenzen „tatsächlich weniger zwischen ‚der' evangelischen und ‚der' katholischen Position bestehen, sondern dass die Bruchlinien vielmehr innerhalb der Konfessionen verlaufen"; zugleich wird jedoch an Unterschieden festgehalten, die sich konfessionell unterschiedlichen Wahrnehmungsperspektiven verdanken: „Geht es primär um das von den

evangelischen Kirchen betonte Sünder-*Sein* oder das von der katholischen Kirche betonte Sünde-*Tun* des Menschen?" (18)

Ist die „Grundsündigkeit" der Ausgangspunkt, so besteht nicht nur die Gefahr, daß „die *peccata actualia* – wenn überhaupt – nur sekundär in den Blick kommen" (23), entscheidend ist, daß bei dieser Annahme der Ruf zur Umkehr *auf Dauer* gestellt wird, und zwar ungeachtet derjenigen Umkehr, die vollzogen *wurde*. Rechtfertigung verliert in ihrem fundamentum in re ihre empirische Greifbarkeit, sie wird unanschaulich und gleichsam verschlossen für die Folgen, die sie ermöglichen soll: „factus iustus facit iusta" (WA 2; 492, 21): Weil wir gerecht gesprochen sind, darum können wir Gerechtes tun", hatte Luther gesagt und damit das Verhältnis von Rechtfertigung *und* Heiligung als Abfolgeverhältnis von der Rechtfertigung *zur* Heiligung beschrieben. Wenn daher die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" die Frage nach der „aktiven Beanspruchung des Menschen durch die Rechtfertigungsgnade" aufwirft, dann ist damit in der Tat einer der „wesentlichen Konfliktpunkte" benannt, den zu verdeutlichen der Vf. K. Lehmann zitiert: „Gegenüber manchen Deutungen im Luthertum [...] hat der katholische Theologe immer wieder den Eindruck, Gnade und Rechtfertigung würden im Menschen keine Änderung bewirken, obwohl doch Luther z. B. von einem Wachsen in der Gerechtigkeit sprechen kann" (37). Der Vf. hätte sich im Rahmen seines Kapitels zu Bonhoeffers „Nachfolge" (198–216) auch auf dieses Buch und dessen Kritik an der nachreformatorischen Gnadenkonzeption berufen können: „[...] die Welt ist ja im Prinzip durch Gnade gerechtfertigt. [...] es bleibt alles beim alten" (DBW 5, 37). E. Bethge hatte ein solches Verständnis einen „denkerischen und gestalterischen Mißbrauch der Reformation" genannt, der zum „Versagen" der „protestantischen konkreten Kirchengestalten" in der Zeit des Kirchenkampfes beigetragen hat (E. Bethge, Nachwort zur Lese-Zeichenausgabe der „Nachfolge", München 1981, 286).

Mit der im Zentrum der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion stehenden Rechtfertigungstheologie stehen beide Konfessionen vor der Frage, wie die *sola gratia* zugesprochene Rechtfertigung „für die Lebenspraxis der Christen" zur Geltung und durch ein neues theologisch-ethisches Verständnis von Sünde und Vergebung auf den Begriff gebracht werden kann (40).

Die vor diesem Hintergrund entwickelte Darstellung der Theologie Bonhoeffers hat einen doppelten Schwerpunkt: Die Arbeit setzt ein bei den in den „frühen" Schriften als anthropologische Grunddaten in den Blick kommenden Begriffen von „Sünde" und „Versöhnung", bei den relationalen Bestimmungen des Menschen, deren Abbreviaturen „Sein in Adam" (81–148) und „Sein in Christus" (149–216) in zwei umfangreichen Kap.n entfaltet und in ihrer „eschatologischen Dialektik" auf Luthers Formel „*iustus et peccator*" zurückbezogen werden (217–235). Der zweite Schwerpunkt liegt bei der „späten" Theologie. Bei seiner Darstellung der „Sünden- und Rechtfertigungstheologie in Bonhoeffers Ethik" (236–481) kommt der Vf. zu einem Ergebnis, dessen Relevanz im Blick auf seine Ausgangsproblematik unmittelbar einleuchtet: Indem „Bonhoeffers Bußtheologie [...] das Geschehen von Umkehr, Buße und Versöhnung streng [...] christologisch begründet" (479), werden die Signaturen dieser Christologie (Stellvertretung, Schuldübernahme) zu Bestimmungen eines der Christuswirklichkeit entsprechenden christlichen Tuns: „Das stellvertretende Schuldtragen – im Prozeß der Buße und Versöhnung ebenso wie in der konkreten Verantwortung – ist sowohl für den Glauben des einzelnen als auch für das Kirche-Sein der Kirche konstitutiv." Noch deutlicher: „Eine Kirche der Reinen, die sich von der Welt abschottet, bleibt *curvum in se*", sie bleibt „*peccatrix pessima* ohne Anteil an der Rechtfertigung oder gar Heiligung" (481).

Aufbauend auf dieser „Vorarbeit", die in profunder Kenntnis und sorgfältigen Einzelanalysen eine Gesamtdarstellung der theologischen Ethik Bonhoeffers ermöglicht, entwickelt der systematische Schlußteil unter Einbeziehung der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion Grundlinien einer „rechtfertigungstheologisch fundierten christlichen Ethik" (484–510).

Da der Wille Gottes sich „inkarnatorisch darstellt", sodaß in Christus die Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit ermöglicht ist, hat christliche Handeln (in der Wiederkehr des lutherischen „simul") ein zugleich christusgemäßes und wirklichkeitsgemäßes Handeln zu sein. Dieser „christologischen Fundierung der Ethik" (490–492) korrespondiert ihre „ekklesiologische Verortung": „Der primäre Ort einer christlichen Ethik [...] ist [...] die Kirche", der die Aufgabe zufällt, „den Willen Gottes für die konkrete Situation zu finden, nach innen wie nach außen zu verkünden und selbst in die Praxis umzusetzen" (492). Die Frage nach der „Autorität des kirchlichen Lehramtes" kann protestantischerseits weniger dringlich gestellt werden, wenn die Wahrnehmung dieses Lehramts „nicht eine klerikale Heteronomie im Namen Gottes" bedeutet, sondern sich als „Prüfung der im Raum der Kirche geäußerten Thesen und der gelebten Praxis" verwirklicht (496).

Die Einsicht, daß die der Nachfolge Christi entsprechende ethische Haltung die einer „stellvertretenden Verantwortung für andere" ist, hat zur Folge, daß „Sünde und Schuld [...] als Verantwortungslosigkeit zu bestimmen" sind (502). Die im folgenden vorgenommen Ausdifferenzierung der Leitbegriffe „Verantwortung" und „Verantwortungslosigkeit" kulminiert in der These, daß das Wesen der Sünde in der Verantwortungsverweigerung, „nicht in der Fehlentscheidung liegt, denn eine solche läßt sich im ‚Zwielicht' der konkreten Situation nie zur Gänze vermeiden. Das Moment des Wagnisses ist immer gegeben. Zugleich weist aber jede verantwortliche Handlung grundlegend eine *proaliis*-Struktur auf, daher ist sie von der Rechtfertigungsgnade Christi schon unterfangen" (509).

Das den „Wegmarken für ein ökumenisch tragfähiges Verständnis von Umkehr, Buße und Versöhnung" gewidmete Schlußkap. macht in Gestalt einer außertheologischen Analyse der Rahmenbedingungen theologisch-kirchlichen Handelns auf die gegenwärtige Verfassung eines Sündenbewußtseins aufmerksam, dessen Krise weniger von seiner Abwesenheit als vielmehr durch die gesellschaftlich zirkulierenden „Rituale der Selbstexkulpation" bestimmt wird (514); indem diese, wie einsichtig dargelegt, eine authentische Erfahrung von Schuld gerade *nicht* zulassen, tragen sie dazu bei, daß in einer Kultur der Schuldvergessenheit „Vergebung" zu einem knappen Gut geworden ist. Der „Alibi-Bedarf" (O. Marquard) wächst, weil die „Abhängigkeit von der Gnade anderer [...] für das absolut autonome Subjekt die tiefste narzißtische Kränkung" bedeutet (517). Mit diesen Überlegungen, die hier für zahlreiche andere stehen, erreicht die theologische Reflexion eine wirklichkeitserschließende Kraft, deren Bonhoeffer'sche Prägung unverkennbar ist: In seinem Tagebuch hatte George Bell, der Bischof von Chichester, seine Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer in Schweden festgehalten. Zur Erläuterung der Motive des Widerstands habe Bonhoeffer erklärt: „Wir wollen der Buße nicht entkommen" (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 16, 765 f)

Das Buch schließt mit der Bestimmung von „Grundelementen eines personalen Vollzugs des Bußsakraments"; einschließlich der angrenzenden Themen von „Schuld" und „Vergebung" wird damit der Bereich genannt, zu dem durch eine „Gemeinsame Erklärung" der christlichen Kirchen Stellung zu nehmen der nächste Schritt zur Fortsetzung des ökumenischen Diskurses sein könnte.

Reinhardshagen Christian Gremmels

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Balthasar, Hans Urs von: **Bibliographie 1925 – 2005.** Neu bearbeitet von Cornelia Capol und Claudia Müller. – Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 2005. 223 S., geb. € 24,00 ISBN: 3–89411–029–5

Die Neuausgabe der Balthasar-Bibliographie stellt eine beachtenswerte Erweiterung dar, was sich bereits im Umfang sichtbar ausdrückt. Während die Ausgabe von 1990, die im Wesentlichen den Stand kurz nach dem Tod des Basler Theologen erfaßt hatte, 174 Seiten zählte, sind es nun 223 Seiten. Das von Balthasar selbst in seiner ersten, von Berthe Widmer zusammengestellten Bibliographie in der „Rechenschaft – 1965" (Einsiedeln 1965, 37–83) gewählte Gliederungsschema ist beibehalten worden. So umfaßt die Abteilung A „Eigene Bücher" jetzt die Seiten 5 bis 54 (in der Bibliographie 1925–1990: 5–35), die Abteilung B „Aufsätze" die Seiten 55 bis 138 (36–98), die Abteilung C „Beiträge zu Sammelwerken" die Seiten 139 bis 161 (99–116), die Abteilung D „Übersetzungen" die Seiten 162 bis 176 (117–131), die Abteilung E „Auswahl-Ausgaben" die Seiten 177 bis 181 (132–136), die Abteilung F „Vor- und Nachworte" die Seiten 182 bis 198 (137–147), die Abteilung G „Rezensionen" die Seiten 199 bis 208 (148–158) und die Abteilung H „Herausgabe von Sammlungen" die Seite 209 (159). Was ist der Grund für diese Erweiterungen, die vor allem in den Abteilungen A und B zu Buche schlagen? Um die Veröffentlichung von ungedruckten Manuskripten, die bei der Bearbeitung des Nachlasses zum Vorschein gekommen sind, kann es sich nicht handeln, wenn die testamentarische Verfügung des Autors beachtet wird: „Von mir nichts Unveröffentlichtes drucken! (Predigten, Vorträge, kurze Beiträge!). Würde das Werk überflüssig stören. Ich habe alles Wichtige selber gesammelt" (siehe 4). Der Grund für die Erweiterungen ist die höchst verdienstvolle Erfassung der weltweiten Übersetzungen Balthasarscher Schriften. Vor allem der osteuropäische Raum entfaltet inzwischen eine rege Übersetzungstätigkeit. Auch der fernöstliche Raum ist mit chinesischen, japanischen und koreanischen Übersetzungen präsent. An der Spitze der übersetzten Werke steht das Bändchen „Glaubhaft ist nur Liebe" mit 14 Translationen, gefolgt von „Das betrachtende Gebet" mit 13, „Der dreifache Kranz" mit 10, „Licht des Wortes" mit 9, „Theologie der Geschichte" ebenfalls mit 9.

Neben der Aggiornierung bzw. Neuerfassung der Übersetzungen sind auch die erfolgten Korrekturen zu vermerken. So steht „Sponsa Verbi" nun endlich unter dem richtigen Erscheinungsjahr von 1961. Auch bei einigen Aufsätzen waren die Erscheinungsjahre zu berichtigen. In der Abteilung H sind bei den Sammlungen „Klosterberg", „Menschen der Kirche", „Christ heute" verschiedene Angaben korrigiert worden. Neu erfaßte Titel und Änderungen werden auf den Seiten 212 bis 215 dokumentiert. Neben den dort bereits notierten Ergänzungen möchte ich auf weitere *Supplenda* hinweisen:

In der Abteilung B:

- Rencontres avec Hans Urs von Balthasar. Entrevue avec Marcel Bribois, faite chez Balthasar à Bâle à l'été 1980 par Raymond Beaugrand-Champagne pour la télévision de Radio-Canada et diffusée les 20 et 27 janvier 1981, in: Petit, Pierrette: Un grand théologien spirituel. Hans Urs von Balthasar, Montréal 1985, 175–197.
- Le champion du monde de théologie. Un entretien exclusif avec Hans Urs von Balthasar, in: Le Nouvel Observateur / Livres, Nr. 1082, 2–8 août 1985, 64–65.
- Die eigentliche Funktion der Theologie ist das Zeugnis. Interview mit Darius Gabler, in: Schweizerische Kirchenzeitung 155 (1987) 86–87.

Bei B 75 bzw. B 91 wäre in einem Klammerzusatz darauf hinzuweisen, daß es sich um textidentische Veröffentlichungen handelt.

Bei D 17 könnte der Hinweis nützlich sein, daß Raymonde Vincent (*1908) der Mädchenname der Gattin von Albert Béguin (1901–1957) ist, mit dem sie seit September 1927 verheiratet war.

Im Blick auf die Abteilung D „Übersetzungen" wäre zu überlegen, ob auch die zahlreichen Übersetzungen aus dem Französischen in der deutschen Ausgabe der „Internationalen katholischen Zeitschrift. Communio" einmal erfaßt werden sollten. Von Peter Henrici habe ich gehört, daß durch Balthasars Übertragung manche Artikel in der deutschen Communio besser geworden wären als in der französischen Originalfassung.

In der Abteilung G „Rezensionen" fehlt: Alois Dempf, Die unsichtbare Bilderwelt. Eine Geistesgeschichte der Kunst, Einsiedeln 1959, in: Religion und Theologie, 11. Folge, Düsseldorf 1960, 19–20.

Auf folgende *Corrigenda* bin ich bei einer ersten Durchsicht gestoßen:

C 3: Der Titel lautet: Die geistige Situation der Zeit und die Kirche, in: Wesentliche Seelsorge. Grundlagen und Zeitfragen wirksamer Seelsorge in der Verantwortung der Gegenwart.

D 19: 1954 übernommen von Hegner, Köln-Olten. 1946 ist auszuschließen, weil Jakob Hegner (1882–1962) sich erst 1949 der Firma J. B. Bachem in Köln angeschlossen hat.

Zum *Personenverzeichnis* (216–222):

Es fehlen Heidegger Martin, Kuhn Helmut. Errata: Bernhart Joseph, Hümpfner Winfried. Der „Brockhaus" ordnet „Varende" unter das Lemma „La Varende, Jean de" ein (analog zu Le Fort, Gertrud von). Was die Vornamen betrifft, ist das Verzeichnis leider uneinheitlich. Oft fehlen die Vornamen (z. B. Wagner = Wagner, Richard), oft sind sie abgekürzt (z. B. Feiner J. = Feiner, Johannes), in den meisten Fällen sind sie ausgeschrieben. Unter formaler Hinsicht wäre eine Vereinheitlichung mit ausgeschriebenen Vornamen wünschenswert. Problematisch erscheint mir die Einschränkung bei den Hg.n, die nur teilweise vermerkt werden. Bei einem Register sollte man sich klar entscheiden: entweder alle Hg. oder keinen. Das Personenverzeichnis ist das einzige Register der Bibliographie. Weitere Register (z. B. Verlagsorte mit Verlagen, Zeitschriften, Übersetzungen u. ä.) wären sicher eine zusätzliche Hilfe für den Benützer.

Etliche Einträge (z. B. A 5, A 27, A S 2) sind mit dem Klammerzusatz [„ohne Copyright"] versehen. Ob diese Art von Information in eine Bibliographie gehört, erscheint mir fragwürdig.

Den beiden Bearbeiterinnen Cornelia Capol und Claudia Müller gebührt großer Dank, daß sie die mühselige Arbeit auf sich genommen haben, die „disjecta membra" des Basler Gelehrten erneut zu sammeln. Sie haben der Balthasar-Forschung ein wichtiges Arbeitsinstrument in verbesserter Form zur Verfügung gestellt. Die Neuausgabe der Bibliographie ist ein wertvoller Beitrag zu seinem Jubiläumsjahr. Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, daß der Johannes Verlag Einsiedeln den Bd mit höchster Sorgfalt und ästhetischem Gespür gestaltet hat. Jedem Forscher sei empfohlen, fortan die Neuausgabe zu konsultieren.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, hg. v. Christian Bauer / Michael Hölzl. – Mainz: Matthias-Grünewald 2003. 226 S., kt € 22,50 ISBN: 3-7867-2454-7

Der hier anzuzeigende Sammelbd geht auf eine Tagung der Fachschaft Theologie im Cusanuswerk zurück, die im Frühjahr 2002 stattgefunden hat. Dabei gehen die hier versammelten Texte über eine erste Annäherung an das Denkens von Michel Foucault hinaus und versuchen die Herausforderungen des französischen Denkers konstruktiv für ihr theologisches Denken anzunehmen. Es werden allerdings auch Zweifel laut, ob eine Art „Foucaultscher Theologie" angezielt werden sollte bzw. überhaupt möglich ist, denn trotz Anknüpfungsmöglichkeiten bestehe „zwischen Foucaults Philosophie einerseits und dem theologischen Diskurs [...] eine Kluft, ein ‚Widerstreit'" (58), so Saskia Wendel in ihrem Beitrag.

Wendel selbst sieht die Anknüpfungsmöglichkeiten für die Theologie eher in den Überlegungen des späten Foucault zu einer Ästhetik der Existenz und einer Ethik der Lebenskunst sowie in seiner Analytik des Sexualitätsdiskurses, seinen Ausführungen zur Selbstsorge als Selbsterkenntnis und schließlich in der anthropologischen These, dass es *den* Menschen gar nicht gäbe bzw. dass dieser nur eine Konstruktion humanistischen Denkens sei. So sei zwar eine Kritik traditioneller Theologie von Foucault her möglich, die Theologie könne aber der Totalisierung von Diskurs und Macht nicht zustimmen, da es bei Foucault kein Außen des Diskurses, kein anderes der Macht gäbe. „Das Außen wird durch den Diskurs selbst hervorgebracht, durch diskursive Praktiken, der Diskurs überschreitet sich gewissermaßen selbst hin zu einer diskursiven Leerstelle, die nichts repräsentiert, nichts bedeutet, nichts ist." (58f.) Bei Foucault gäbe es keine prädiskursive Wahrheit, kein Unbedingtes und dies sei unvereinbar mit dem christlichen Glauben, dem zugrunde liege die ontologische Verpflichtung der Existenz Gottes, der sich in Jesus von Nazareth selbst mitgeteilt habe. Beweisbar sei nach Kant zwar nicht mehr, dass dieses christliche „Außen" in Realität existiert, „doch ohne diese ontologische Verpflichtung wäre der Glaube sinnlos" (59). Hier sei auch die bleibende Differenz Foucault zu christlich-mystischen oder negativ-theologischen Traditionen.

Ebenso zentral für Wendel erscheint der Widerstreit zwischen dem Foucaultschen Verständnis des Subjekts und dem transzendentalphilosophischen Subjektbegriff. Foucault kritisiere lediglich einen verkürzten, ja entstellten Subjektbegriff im Sinne von Reflexivität, Substanzialität und Selbstursprünglichkeit, der schon von Kant verabschiedet worden sei. Gegen Foucault besteht Wendel auf einem Subjektbegriff im Sinne der Singularität eines Individuums, die diesem schon immer gegeben sei. Foucault begebe sich mit der Preisgabe eines solchen Subjektbegriffs zugunsten des Primats des Diskurses auch der Möglichkeit von diesem Gedanken der Einmaligkeit her eine Theorie der Alterität zu entwickeln, die das Bedürfen des Anderen in den Mittelpunkt stellt. Theologie habe allerdings an einem solchen Subjekt- und Freiheitsverständnis festzuhalten, wenn sie Praxis in der Nachfolge Jesu sein wolle. Auch wenn man der Argumentation Wendels nicht immer folgt, so benennt ihr Beitrag doch in großer Klarheit eine grundlegende Schwierigkeit, die ein bestimmtes theologisches (und philosophisches) Denken mit Foucault haben muß. Diese Kritik an Foucault deckt sich in Teilen mit der schon früher vorgetragenen Kritik eines Charles Taylor oder eines Jürgen Habermas. Leider unterbleibt aber eine Auseinandersetzung mit der auf diese Kritik folgenden Erwiderung Foucaults, die die Frage einer die Unvernunft ausschließenden Vernunft diskutieren müßte.[1] Auch die Herausforderungen, die die *Sprachtheorie* Foucaults, besonders das Verhältnis von Sprache und Mystik, für Philosophie und Theologie darstellt, geraten nicht ins Blickfeld.

Die Schwierigkeit, die das von Foucault behauptete Verschwinden des Subjekts der Theologie bereitet, wird auch in dem einzigen von Nicht-Theologen verfaßten Beitrag thematisiert. Tobias Rees und Paul Rabinow stellen dabei die sprachphilosophische Dimension dieses Ereignisses in den Vordergrund, indem sie sich die Frage vorlegen, welche Möglichkeiten der Theologie noch bleiben angesichts einer Sprache, „die den Menschen dahinschwinden lässt, die keines Subjekts bedarf, die sich in der Leere eingenistet hat, die Gott bzw. die Götter hinterlassen haben" (13)? Wenn das Sein der Sprache für sich nur im Verschwinden des Subjekts zum Ausdruck kommt, wie Foucault in bezug auf die Sprachfigurationen Blanchots, Batailles und Koslowskis formuliert, dann tut sich jedenfalls ein epistemologischer Abgrund zum neuzeitlichen Subjektbegriff und seiner theologischen Aneignung auf, so Rees / Rabinow.

Trotz der formulierten Bedenken sind die Beiträge dieses Bdes durch einen konstruktiven Umgang mit der Herausforderung Foucaults gekennzeichnet, wenn auch z. B. der Tübinger Fundamentaltheologe Johannes Hoff in seinem Beitrag kritisch bemerkt, daß manche Haltung Foucaults, wie z. B. die des rationalen Fundamentes seiner Machtkritik aus der Perspektive der philosophischen Tradition unbefriedigend bleibe.

Hoff versucht allerdings eher „den Möglichkeitsraum zu rekonstruieren, innerhalb dessen sich die Frage [nach Gott, C.L.] als sinnvoll erweisen *könnte*. Die genealogischen und diskursanalytischen Arbeiten Foucaults erscheinen als richtungweisend für die fundamentaltheologische Grundlegung des Glaubens, nicht obwohl, sondern gerade weil sie die Frage nach Gott in Klammern setzen." (85) Foucault steht, so Hoff, in der Genealogie eines ästhetischen und experimentellen Denkens, das eher in der Kunst und Literatur zu finden ist. Dabei erschließe er durch seine detaillierten Studien und Reflexionen „der Theologie eine Form experimentellen Denkens, die – ähnlich wie die Literatur – den Möglichkeitsraum offen zu halten erlaubt, indem sich die Theologie von Fall zu Fall als ein intersubjektiv ernstzunehmender Gesprächspartner erweisen *könnte*." (89f.) Während Wendel eher die Differenz zur mystischen Tradition hervorhebt, steht für Hoff dieses experimentelle Denken und damit auch Foucaults denkerische Haltung – und dafür ist Michel de Certeau sein Gewährsmann – in der *Genealogie* der christlichen Mystik. „Foucaults Analysen nehmen damit die von Certeau historisch vertiefte These vorweg, dass die Moderne als Antwort auf die Erfahrung einer kosmischen Sprachlosigkeit zu begreifen sei." (85f.) Dabei reagiert die Neuzeit auf dieses Verstummen Gottes, das für Certeau ein schleichender Prozeß ist, der bereits im Hochmittelalter begon-

[1] Vgl. dazu Hoff, Johannes: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn 1999 u. a. 246ff.

nen hat, mit spirituellen Disziplinierungstechniken, die den verlorengegangenen Sinn wiedererwecken sollen. Weit entfernt davon, Foucault zu einem spätmodernen Mystiker zu erklären, vermag Hoff zu zeigen, wie der Blick durch die Brille Foucaults (und Certeaus) neue Perspektiven auf die Geschichte der Mystik in Mittelalter und Moderne eröffnet.

In ähnlicher Weise suchen auch die anderen Beiträge in differenzierten Argumentationen mit Foucault neue Sichtweisen in ihren jeweiligen systematisch- und praktisch-theologischen Themenfeldern zu eröffnen. So wendet sich der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander intensiv dem Problem von Macht und Ohnmacht in der Frage nach Gott und dem Menschen zu. Dabei ist für ihn Foucault ein Denker, der die Theologie zur Umkehr von den Teilen auffordert, „die mit der Moderne an ein sprachliches Ende gekommen sind." Berührt sind von diesem Denken auch „jene Orte, an denen die moderne Sprache der Theologie gebricht" (105), so ist es z. B. für die Rede von Gott entscheidend von der Anonymität Gottes in der Foucaultschen Perspektive zu sprechen, weil diese nicht um den kreist, der sich verborgen hält, sondern diejenigen in den Vordergrund rückt, denen die Anonymität Gottes zum Thema wird.

Graham Ward und Michael Hölzl widmen sich in ihren Beiträgen u. a. der Bedeutung der Erkenntnis kultureller Pathologien für die christliche Theologie, indem sie Foucault mit der Kulturkritik Pierre Bourdieus oder der der Kritischen Theorie in Verbindung bringen. Peter Haardt sucht einen theologischen Klassiker (Rudolf Bultmann) im Licht Foucaults neu zu lesen, indem er die Projekte beider im Begriff der Entmythologisierung aufeinander bezieht. Karl-Heinz Ruhstorfer, der vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift einen ersten Durchblick durch die theologische Rezeption Foucaults gegeben hat[2], rückt dessen Denken in die Nähe Nietzsches, sucht aber darin ebenso nach Spuren christlicher Weisheit, um von daher Logik und Grenzen der Postmoderne zu bestimmen.

Christian Bauer, Praktischer Theologe in Tübingen und einer der Hg., ist mit zwei Beiträgen in diesem Bd vertreten: zum einen der diesen Bd einleitende und programmatisch eröffnende Beitrag „Transgressionen der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod", der die wechselseitige Kompatibilität Foucaults und der Theologie auf der Ebene des Diskurses zu klären sucht. Während er gegenüber der Rekonstruktion eines religiösen Subtextes zurecht sehr zurückhaltend reagiert, sucht Bauer eine Genealogie des Volkes Gottes auf dem Weg in die Moderne zu rekonstruieren und im Anschluß an die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums die Aufgabe des gesamten Volkes Gottes zu bestimmen: „das eigene Innen an den Orten des Außen zur Sprache zu bringen." (39) In seinem zweiten eher praktisch-theologisch ausgerichteten Beitrag sucht Bauer im Anschluß an Foucault (und Certeau) wie ein fremder Ethnologe *Nicht-Orte* und *Anders-Räume* zu entdecken und dabei die Möglichkeiten einer Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes auszuloten.

Die Auseinandersetzung mit dem Denken Foucaults geschieht in allen Beiträgen in einer Weise, die Differenzen nicht verschweigt, aber vor allem neue Wege eröffnet in der weiteren theologischen und philosophischen Auseinandersetzung mit einem nachmodernen Denken. Deshalb sei dieser Aufsatzbd allen Theologinnen und Theologen empfohlen, die die intellektuelle Anstrengung in der Auseinandersetzung mit dem nachmodernen Denken nicht scheuen und andere als die ausgetretenen theologischen Pfade gehen wollen. Der Bd wird abgeschlossen durch die Dokumentation der eindrucksvollen und ungewöhnlichen Totenliturgie, die auf Wunsch der Familie Michel Foucaults vom damaligen Leiter der Bibliothek ‚Le Saulchoir', Michel Albaric OP am 29. Juni 1984 in Vandoeuvre en Poitou gehalten wurde.

Bremen Christoph Lienkamp

Dobberstein, Marcel: **Kultur der Unsterblichkeit.** Eine Reise zu den Gründen des Singens und Sagens. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. VI, 320 S., pb € 56,50 ISBN: 3–631–52046–8.

Der Vf., Dozent für Musikwissenschaft in Eichstätt, legt hier recht eigenwillige Überlegungen zu Kultur und einzelnen ihrer Bereiche vor. Kultur wird dabei u. a. verstanden als Weg des Menschen bei der Auseinandersetzung mit der Welt, als Hilfe für uns „sinnbedürftige Wesen" in einer erschreckenden Natur, als „Umgangsform" des Menschen mit der grundlegenden Todesangst.

In sieben stark essayistischen Kap.n (1–12 Introitus; 13–48 Die Furcht vor dem Realen; 49–64 Was Bilder sagen; 65–170 Anfängliches Fragen; 171–236 Der Kult; 237–262 Kristallklares Denken; 263–308 Nietzsches „Große Vernunft") geht der Vf. eher aphoristisch-umkreisend als wissenschaftlich-analytisch den großen Fragen um Genese und Zusammenhang v. a. der Kulturbereiche Musik und Bild nach. Über diese sehr weite Zielperspektive hinaus fällt es recht schwer, Weg und Ziel des Bdes in den einzelnen Aufsätzen zu beschreiben, zumal der Vf. weder seine Intentionen mitteilt, noch eine Zusammenfassung oder ein Register bietet.

[2] Vgl. Ruhstorfer, Karlheinz: Michel Foucault und Christentum. Grundzüge der neueren theologischen Rezeption, in: ThRv 97 (1/2001), Sp. 1–9.

Auch der uns besonders interessierende Abschnitt über den Kult (171–236) läßt den Rez. etwas ratlos zurück: Einige Überschriften machen durchaus neugierig (193: Die dunkle Seite der Musik; 224: Musik im Opfergeschehen), und der Vf. bietet einiges an interessanten Lesefrüchten z. B. aus dem Bereich der Religionsphilosophie. Aber weder die sparsam angegebene Literatur noch die Darstellung selbst geben einen hermeneutischen Schlüssel preis, in der sehr plerophorischen Darstellung einem strukturierten Gedankengang folgen oder eine diskutierbare These entdecken zu können.

Das Hauptproblem des Bdes liegt dabei nicht in den fraglos lohnenswerten Fragestellungen, sondern im exaltierten Sprachspiel des Vf.s, das den Leser in eine andere Epoche zurückversetzt und angesichts einer wissenschaftlichen Publikation mindestens überrascht: „Wundersam: Der Geist lebt nur fröhlich in einem Ernste. In dieser schweren Heiterkeit dämmert er, solange er sich in Vorstellungen vom besseren Leben aufgehoben wissen kann: als Teilhabe an der Ideenwelt oder am reinen Guten, als Karrieremacher auf den Stufen des Seins, als buddhistischer Entselbster " (7) – es fällt schwer, das nicht für Kabarett zu halten.

Ein Buch, das wohl eher in den feierabendlichen Lesesessel als auf den Schreibtisch gehört, aus dem jemand, der die stilistischen Extravaganzen des Vf.s zu schätzen weiß, originelle Überlegungen zu einer an sich wichtigen Fragestellung im weiten Feld der Kulturwissenschaften entnehmen kann.

Münster Stefan Rau

Hennecke, Susanne: **Der vergessene Schleier.** Ein theologisches Gespräch zwischen Luce Irigaray und Karl Barth. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. XIX, 298 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–579–05319–1

Susanne Henneckes Utrechter Diss. ist Ergebnis eines eigenwilligen Unternehmens, das einerseits erhellende und überraschende Verbindungen zwischen zwei DenkerInnen eröffnet, die wohl nur selten in einem Atemzug genannt werden und das andererseits eher Fragen aufwirft als beantwortet. Ihre Veröffentlichung ist das gelungene Projekt einer Theologin, die sich weniger an gängigen Forschungsdiskursen und deren Grenzen orientiert denn an einem Erkenntnisinteresse, das diese Grenzen dialogisch überschreiten will.

H. ist sich bewußt, daß sie scheinbar diametrale GesprächspartnerInnen zusammenbringt. Dort den religions- und gesellschaftskritischen protestantischen Theologen Karl Barth (1886–1968), der Anfang bis Mitte des 20. Jh.s die Subjektivität Gottes in Abgrenzung von moderner Philosophie und Wissenschaft mit den Kategorien der biblischen und dogmatischen Tradition reformuliert. Hier die säkulare Philosophin Luce Irigaray (geb.1932) mit katholischem Hintergrund, die seit den 1970er Jahren in radikaler Kritik der abendländischen Denktradition die sexuelle Differenz als denkerische Aufgabe des 20. Jh.s propagiert und weibliche Subjektivität als radikalen Aufbruch ins Offene entwirft. H.s Arbeit ist durch eine profunde Kenntnis der beiden Positionen, aufmerksame Lektüre und mutige, kreative Interpretation gekennzeichnet. Sie entpuppt sich nicht nur als erhellende Interpretin des Irigarayschen Denkuniversums, sondern auch als verständnisvolle Leserin Barths, die mit ihrer Interpretation der *Kirchlichen Dogmatik* noch überraschende Einsichten abgewinnt.

H. versteht Barths Theologie aus zwei Grundmotiven des frühen Barth heraus: Als Theologie, die auf die Erfüllung der Verheißung drängt und darum gegen alles Bestehende protestiert (288). Irigaray liest sie als feministische Religionsphilosophin, die als Philosophin der Theologie Karl Barths eine religionskritische Aufgabe stellt, an der jene sich bewähren muß, wenn sie für die gegenwärtige Generation von Theologinnen von Wert sein soll. Susanne Hennecke geht es um die „Möglichkeiten eines Gesprächs über den Glauben an Gott den Vater, Jesus Christus und den heiligen Geist aus der Sichtweise der sexuellen Differenz" (293) und sie konturiert Irigaray als feministisch-religionsphilosphische Denkerin, die eine weitere, auf der Linie von Barths religionskritischem Anliegen selbst notwendige Kritik an Barths Theologie aufzeigen könne und damit auf eine originär theologische Aufgabe hinweise (XIX).

Zweifellos ist H. von Barths Theologie fasziniert und geprägt, begegnet ihr aber durchaus nicht unkritisch. So lehnt H. Barths christologische Auslegung des AT ab, indem sie sich stattdessen auf die Theologie des Barth-Schülers Friedrich Wilhelm Marquardt stützt. Ebenso kritisiert sie Barths hierarchisches Verständnis der Geschlechterdifferenz in der Kirchlichen Dogmatik mit Berufung auf die Arbeiten von Baas / Zorgdrager und C. Janowski.

Für ihren Vergleich trifft sie aus dem Werk beider eine thematisch pointierte Auswahl: Gesprächseröffnend und grundlegend für die gesamte Arbeit ist Irigarays Text „*La croyance même*, den H. „als kritisch-feministischen Kommentar zum christlichen Glaubensbekenntnis und als „Versuch einer Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses aus der Sicht der sexuellen Differenz (1) liest. Aus Barths umfangreicher, aber unvollendet gebliebener *Kirchlicher Dog-*

matik konzentriert sich H. auf drei Abschnitte: §13–15 „Die Fleischwerdung des Wortes" §16–18 „Die Ausgießung des Heiligen Geistes" §40–41 „Das Werk der Schöpfung" und nimmt noch einen frühen Aufsatz Barths hinzu „Der Christ in der Gesellschaft". Barth wie Irigaray gehe es um das Denken einer Differenz: bei Irigaray um die sexuelle Differenz als Grundform zwischenmenschlicher Differenz, bei Barth hingegen um die Differenz Gott – Mensch. H.s These lautet letztlich, daß Irigaray die sexuelle (zwischenmenschliche) Differenz nicht denke, ohne auch die Frage der theologischen (gott-menschlichen) Differenz zu berühren.

Unbeirrt von den methodischen Schwierigkeiten, zwei in vielerlei Hinsicht separate Sprachspiele und Denkwelten aufeinander zu beziehen, entfaltet H. zunächst Irigarays poetische Sprach- und Metaphernwelt aus *„La croyance même* und eröffnet denjenigen, die mit ihrem Denken weniger vertraut sind, den Zugang zu ihrer oft nicht einfachen Sprach- und Denkweise. Aus der Textfülle von Barths *„Kirchlicher Dogmatik"* trifft sie eine Vorabauswahl, die zwar den theologischen Rahmen des Gesamtwerkes nicht ignoriert, aber durch die theologisch perspektivierte und geleitete Analyse Irigarays evoziert wird.

Unter der provokanten Überschrift „Die Reformation hat nicht stattgefunden" setzt H. mit Irigarays feministischer Religionskritik ein und skizziert damit die feministische Herausforderung, vor die sie Barths Theologie stellt. Der Glaube als Verschleierung stelle eine Hindernis dar für die Frage nach der sexuellen Differenz. Denn der christliche Glaube inszeniere symbolisch in der Eucharistie das Spiel des kindlichen Sohnes, in dem dieser seine Macht über die Rückkehr und das Verlassen der mütterlichen Plazenta imaginiere und so den unwiederbringlichen Verlust der Mutter verstecke. Diese Inszenierung verlange das Vergessen des mütterlichen Fleisches und Blutes.

Um Barth mit Irigaray ins Gespräch zu bringen, bedient H. sich einer doppelten Hermeneutik: Einmal liest sie Barths Texte innerhalb des von Barth etablierten theologischen Sprachspiels, in dem sie sich sicher bewegt und sodann – im Vergleich mit Irigaray – poststrukturalistisch. H. kann damit erstaunliche und erhellende strukturelle Analogien zwischen Barth und Irigaray herausarbeiten. Deutlich bleibt dabei immer ihr Bemühen, Irigarays Denken als Möglichkeit zu lesen, am Rande der christlichen Tradition neu von Gott zu sprechen und Barths Theologie als Ansatz, die christliche Offenbarung offen und nicht geschlossen zu verstehen. So bringt sie beide nicht in einen diametralen Gegensatz sondern in eine Konstellation von Alternativen, die durch einen gemeinsamen Rahmen, nämlich der Rede vom Geheimnis der Inkarnation, der (zukünftigen) Offenbarung Gottes verbunden sind.

H. läßt dabei bewußt den Unterschied zwischen Barth und Irigaray im Hintergrund, daß Barth vorstrukturalistisch Sprache als Reflex und Repräsentation einer vorgegebenen Wirklichkeit betrachtet, während Irigaray poststrukturalistisch die Wirklichkeit als durch die Sprache und die Relation der Zeichen erst hervorgebracht annimmt. Die Vernachlässigung dieses Unterschiedes ist jedoch eine grundlegende hermeneutische Entscheidung, die um so schwergewichtiger ist, als Barths Theologie und also sein Wirklichkeit deutendes theologisches Sprachspiel sich ostentativ Vermittlungs- und Übersetzungsbemühungen verweigert, indem es den Dialog mit der Philosophie oder die Rückbindung an Erfahrung programmatisch ablehnt. Dies bedeutet also, daß Barth einerseits – in der Weigerung, die Erfahrung zum Kriterium theologischer Aussagen zu erheben –, den Rückbezug der Sprachzeichen auf eine vorgegebene Wirklichkeit untergräbt, er die produktive Kraft von Sprache für sein theologischen Sprachspiel faktisch nutzt und zur Geltung bringt und er andererseits – in der Verweigerung des Dialogs –, die wirklichkeitsproduktive Macht seines theologischen Sprachspiels verschleiert, weil er keine differente Sprachperspektive zuläßt. Dagegen spielt Irigaray offen mit der produktiven Kraft der poetischen Sprache innerhalb ihres mimetischen Verfahrens der verschiebenden Re-Lektüre von Freuds und Derridas Interpretation des Fort-Da-Spiels des kleinen Ernst wie im Umgang mit den poetischen Bildern ihres Textes.

Letztlich bleiben für mich zwei Fragen: Mir erscheint erstens fraglich, ob H.s Impetus, die Theologie Barths in einer gewandelten Situation von bestimmten Defiziten zu befreien, gelingen kann. Ist das Ziel ihrer Auseinandersetzung mit Barth nicht eher eine eigene Formulierung des Theologischen heute als Neuformulierung im Geiste der Barthschen Theologie? Diese Neuformulierung könnte sich auszeichnen durch Gegenwartskritik im Sinne der Weiterführung des religions- und gesellschaftskritischen Impetus und durch ein von Irigaray wie von biblischer Exegese inspiriertes mimetisches Verfahren der Interpretation traditioneller dogmatischer Texte durch verschiebende Wiederholung.

Zum zweiten: H. liest Irigaray als religiöse Denkerin, da sie die Frage der sexuellen Differenz als theologische Frage deutet: „Das Kommen Gottes kann sich nicht ereignen, wenn sich nicht zuvor auch die sexuelle Differenz ereignet hat," (22), und versteht Irigarays Projekt der sexuellen Differenz als „Wegbereitung für das erneute Kommen Gottes." (ebd.) Ich frage mich, ob hier nicht die Vorzeichnen anders zu setzen sind und Irigaray das Projekt des sexuellen Differenz in der Tat als religiöses versteht, doch eben nicht als Vor- oder Wegbereitung Gottes, sondern als dessen erneute Inkarnation im Rahmen der fortschreitenden Menschwerdung des Menschengeschlechts, kurz: ob Irigaray nicht sehr viel mehr auf der Linie Feuerbachs bleibt, als einer Theologin im Gefolge Barths das recht sein kann. „Ist Gott nicht der Name und Ort, der das Erscheinen einer neuen Epoche in der Geschichte in sich birgt und der sich diesem Geschehnis widersetzt? Noch unsichtbar? Noch zu entdecken? Zu inkarnieren? Ur-alt und immer zukünftig." (Irigaray: Die Geneaologie der Geschlechter, Freiburg 1989, 120).

Ich wünsche dem Buch mehr Leserinnen und Leser, die sich auf die Denkarbeit der Autorin einlassen, als man angesichts der theologischen Diskussionslage für ein solches eher quer liegendes Projekt erwarten kann.

Marburg Elisabeth Hartlieb

Lauster, Jörg: **Religion als Lebensdeutung.** Theologische Hermeneutik heute. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 220 S., geb. € 44,90 ISBN: 3–534–17443–7

Von Philosophen wie Heidegger und Gadamer kann man lernen, daß sich *Hermeneutik*, die ‚Kunst des Verstehens', nicht auf eine bestimmte Methode etwa der Auslegung von Texten beschränkt, sondern daß unser ganzes Weltverhältnis von ‚hermeneutischer Erfahrung' geprägt wird: Alles Verstehen ist letztlich ein Versuch des Sich-selbst-Verstehens – und auf diesem Weg erschließt sich dem Menschen die Wirklichkeit. Die ‚Universalität' des hermeneutischen Problems spiegelt sich auch in der Theologie: *Theologische* Hermeneutik ist dann nämlich weniger eine Spezialdisziplin neben anderen; eher ist sie eine Art Querschnittaufgabe im Zentrum von Theologie überhaupt – geht es dieser doch, bei aller Ausdifferenzierung in einzelne Fächer, letztlich darum, den christlichen Glauben so auszulegen, daß wir besser „verstehen, zu welcher Hoffnung wir berufen sind" (vgl. Eph 1,18). Das hier vorzustellende Buch ermöglicht einen anregenden Einstieg in die mit dieser Querschnittaufgabe verbundenen Fragen und Perspektiven. Der evangelische Systematiker Jörg Lauster hat sich an einer gut lesbaren Grundorientierung über Aufgaben, Themenfelder und Bezugspunkte theologischer Hermeneutik versucht. Das Wort ‚heute' im Untertitel ist dabei durchaus programmatisch gemeint: Denn theologische Hermeneutik ist eben letztlich „die allen theologischen Disziplinen aufgegebene Herausforderung, die religiösen Deutungen des Christentums im Horizont gegenwärtiger Lebensdeutungen zu entfalten" (8). L.s Buch beschränkt sich nicht auf einen Überblick zu Positionen und Problemen, sondern skizziert durchaus ambitioniert einen eigenen Zugang zu der genannten Aufgabe. Dieser Zugang läßt sich als *deutungstheoretisch-erfahrungstheologischer* Ansatz kennzeichnen, dessen Charakteristikum ein *religionshermeneutischer* Schwerpunkt ist. Nur auf diese zwei Aspekte kann die Rezension hinweisen, nicht, so reizvoll das wäre, auf die vielen damit verbundenen Einzelfragen und Referenzpositionen. (Sie kann also auch leider nicht illustrieren, wie L. seinen Ansatz philosophie- und theologiegeschichtlich einbettet – wobei gerade das sein Buch zugleich zu einem kleinen einführenden Überblick über wichtige Entwicklungen von Kant und Schleiermacher über Tillich und Bultmann bis hin zu gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Überlegungen macht, der gerade Studierenden hilfreich sein dürfte).

(1) Basis für L.s Zugangsweise ist der Versuch einer ‚hermeneutischen Theorie der religiösen Erfahrung' (erstes Kap.). Die zentrale Basisprämisse lautet: Der Mensch erschließt „sich seine Welt durch Verstehen" – d. h. er „bezieht die lebensnotwendige Orientierung daraus, daß er Dinge und Geschehnisse mit Bedeutsamkeit versieht" (7). Damit ist freilich sofort die (theologische) Ambivalenz des Deutungsbegriffs verbunden: Sind all unsere Wirklichkeitszugänge letztlich nur subjektiv bzw. kulturell kontingente Deutungen? Um diesem Verdacht (und einer reduktionistischen Verwendung des Deutungs-Begriffs) zu begegnen, kommt es darauf an, die *irreduzible Interdependenz von Deutung und Erfahrung* erkenntnistheoretisch zu profilieren. L. schlägt in doppelter Hinsicht einen Mittelweg ein: Philosophisch geht es ihm darum, die falsche Alternative von Realismus und Konstruktivismus zu überwinden; theologisch will er zwischen der Skylla eines Offenbarungspositivismus und der Charybdis eines Glaubenssubjektivismus hindurchschiffen, zugleich aber die berechtigten Anliegen subjektivitätstheoretischer wie offenbarungstheologischer Ansätze ernst nehmen. Sein Lösungsversuch: Jeder menschliche Wirklichkeitszugang ist deutungsabhängig und entsprechend perspektivisch – aber diese Deutungen lassen sich als *„konstruktive Reaktion"* verstehen, d. h. als „Antworten darauf, wie wir Wirklichkeit erleben" (14). Diese Antworten sind zweifellos stets durch kulturell überlieferte Deutungsmuster mitgeprägt; aber es gibt eben doch mehr oder weniger *angemessene* Antworten darauf, wie mir Wirklichkeit widerfährt. Vor diesem kulturanthropologisch-erkenntnistheoretischen Hintergrund läßt sich *Religion* deutungstheoretisch bestimmen als „eine ganz bestimmte Form, mit der Menschen ihr Leben deuten und interpretieren" (9). Doch gerade hier verschärft sich natürlich „das Referenzproblem in dramatischen Ausmaßen" (15); denn spätestens mit den Klassikern der *Religionskritik* spitzt es sich ja zu dem Verdacht zu, daß gerade diesen Deutungen ein Bezug auf die Wirklichkeit abgehe, weil sie Projektionen und Illusionen seien. Wie steht es also mit dem

Wirklichkeitsbezug der Religion, wenn man diese als ‚Lebensdeutung' auffaßt? An dieser Stelle kommt der – wie L. zugesteht: ebenfalls höchst intrikate – Begriff der (religiösen) *Erfahrung* ins Spiel: Die „Wirklichkeitskompetenz religiöser Deutungen" erweist sich nämlich nach L. an ihrem „Erfahrungshintergrund" – insofern sie eben spezifische „Reaktion auf die Wirklichkeit" im oben angedeuteten Sinn sind (17). So sehr nun der Begriff ‚religiöse Erfahrung' leicht „Assoziationen mit ganz außergewöhnlichen Erlebnissen" wecken könnte, ist doch das, worum es L. geht, „durchaus auch in der alltagsrelevanten Lebenserfahrung aufzuweisen" (17). Wesentlich für Erfahrungen ist ihre Bezogenheit auf eine subjektive Evidenz und eine auch hermeneutisch relevante „Unvertretbarkeit" (18). Und auch für religiöse Erfahrung gilt dabei das unauflösbare Wechselverhältnis von Erfahrung, Artikulation und kulturell vermittelten Deutungsmustern: Wie bei jeder Erfahrung geht es auch hier um „die ineinander verwobene Einheit von Erlebnis und Interpretation, die Synthesis von Faktum und Deutung" (24). Gerade am religiösen Selbstverständnis wird aber auch deutlich, daß es nicht einfach eine konstruktivistisch, gar projektionistisch zu verstehende Subjektivität ist, die in dieser Deutungsleistung zum Ausdruck kommt, sondern daß das hermeneutisch aktive Subjekt ‚responsorisch' auf einen ‚sich einstellenden' Erfahrungsanstoß reagiert. Es geht also um „interpretierende Reaktionen" auf ein „passives Bestimmtsein" (25). Das Spezifikum der ‚Religion als Lebensdeutung' liegt dabei darin, daß in ihr *Transzendenzerfahrungen* artikuliert werden: Hier erfährt sich ein Subjekt „von der Wirklichkeit so angegangen", daß sich für die „Interpretation dieser Wirklichkeitsbegegnung" die „Deutungsmuster des Göttlichen, des Heiligen, des Übersinnlichen und des Übernatürlichen" nahelegen – zumindest als eine gegen Kritik zu verteidigende plausible Option (25). Der Charakter solcher Transzendenzerfahrung kann dabei sehr unterschiedlich sein – er „reicht von der ‚Suche', d. h. der vagen Sinnanmutung bis hin zum ‚Finden' in der personalen Gotteserfahrung" (26). Das aber heißt erkenntnistheoretisch-hermeneutisch: „Gerade die Transzendenzerfahrung ist eine Deutungsleistung und nicht einfach eine Wirklichkeitsabbildung, die in diesem Falle gar eine übersinnliche Wirklichkeit abzubilden hätte." (25) Anders ausgedrückt: „Der responsorische Charakter löscht die subjektive Interpretationsleistung nicht aus" – und das gilt, so wäre zu ergänzen, auch umgekehrt (26). Das spezifisch *christliche* Ineinander von Erfahrung und Deutung wird sich dabei normativ auf den „Transzendenzeinbruch in der Person Jesu Christi" (28) zu gründen haben. Wie aber läßt sich gegenwärtige Erfahrung respektive Lebensdeutung mit dem dadurch freigesetzten Deutungsprozeß überhaupt in Beziehung bringen?

(2) Der Begriff ‚Religionshermeneutik' steht bei L. ausdrücklich für die Frage nach den „Anknüpfungsmöglichkeiten für die überlieferten Lebensdeutungen in der Gegenwart" (142). Diese sog. Religionshermeneutik tritt nämlich neben die ‚klassischen' Aufgaben der Bibelhermeneutik und der Überlieferungs- bzw. Traditionshermeneutik (die beide von L. ebenfalls ausführlich vorgestellt und gewürdigt werden): Die *Bibelhermeneutik* (zweites Kap.) hat es v. a. mit der Frage nach der ‚Ursprungserinnerung' zu tun, die sich in der Bibel als für das Christentum ‚paradigmatischer Form religiöser Lebensdeutung' niederschlägt. Die *Überlieferungshermeneutik* (drittes Kap.) beschäftigt sich mit der dadurch angestoßenen ‚Erfahrungsvermittlung' in der christlichen (Kultur-)Geschichte, die sich durch ihre ‚Multimedialität' auszeichnet (etwa in der Verbindung textueller und ritueller Erinnerungsformen). Die *Religionshermeneutik* (viertes Kap.) knüpft an die bibel- und überlieferungshermeneutischen Einsichten die Frage nach dem „Vorverständnis" an, auf das die christliche Lebensdeutung in unserer Gegenwartskultur trifft: Eine Vermittlung der überlieferten Ursprungserinnerung setzt ja voraus, „zu analysieren, wie Menschen sich selbst und ihre Welt in der Gegenwart verstehen" (142). Spätestens hier deutet sich an, inwiefern theologische Hermeneutik mit dem verbunden sein muß, was man v. a. im katholischen Bereich *Fundamentaltheologie* nennt. Das gilt erst recht angesichts des hermeneutischen Einschnitts der Neuzeit und der „Veränderungen, denen die Religion in der Moderne unterliegt": „Religiöse Lebensdeutungen haben sich wie alle anderen Versuche, das Leben und die Lebenswirklichkeit zu verstehen und sich darin zu orientieren, einem Wettstreit auszusetzen, bei dem die Plausibilität und die lebensweltliche Evidenz die maßgeblichen Kriterien sind. Welche Lebensdeutungen gelangen in der Lebensführung zu Evidenz, welche helfen tatsächlich, die je eigene Lebenserfahrung besser zu verstehen? – Solche Plausibilitätsnachweise implizieren auch die gegenseitige Kritik. Der Wettstreit um die bessere und tiefere Lebensdeutung ist ein Streit mit Argumenten. Aufgabe einer theologischen Hermeneutik muß es in diesem Zusammenhang auch sein, an jenen Deutungssystemen Kritik zu üben, die den Transzendenzbezug der menschlichen Lebenswirklichkeit gänzlich kappen und sich selbst in einer Sakralisierung der Endlichkeit abschließen." (179 f.) Es gibt dabei freilich auch die „Gefahr von einseitigen Reduktionismen, wenn die gegenwärtige Plausibiliät zum alleinigen Maßstab gemacht wird": „Plausibilität ist auch eine historische Kategorie. Es gilt dem Umstand Rechnung zu tragen, daß eine Deutungskategorie über Jahrhunderte als eine plausible Verarbeitung von religiöser Erfahrung in Geltung war. Der Verzicht auf diese Deutungsmuster bedeutet daher immer auch einen Erfahrungsverlust, weil damit ein Aspekt der religiösen Lebensdeutung aufgelöst wird. Dies soll nicht bedeuten, dass es eine Kritik der Überlieferungsbestände nicht geben kann und muss." (180) Denn: „Kritik ist […] eine unerlässliche Funktion der theologischen Hermeneutik, um religiöse Lebensdeutung von ihren Verzerrungen zu befreien." (181) Kurz: Theologische Hermeneutik muß sich aus intrinsischen Gründen der *„ambivalenten Komplexität" der Moderne* stellen (155) – und damit rückt insbesondere das Thema ‚Religion und Kultur' in den Brennpunkt theologischen Interesses. Eher als ein eindimensionales Säkularisierungsverständnis dürfte dabei die „Spannung von Sinnbedürfnis und Sinnentleerung" für ein theologisches „Vorverständnis" der Moderne aufzunehmen sein (152). Mit dieser Spannung aber treten auch spezifisch *existenzhermeneutische* Fragen in das Blickfeld der theologischen Religionshermeneutik: Wie sind die christlichen Lebensdeutungen heute zur Sprache zu bringen vor dem Horizont menschlicher Lebens-Erfahrungen von „Begrenzung, Gefährdung und Verneinung" einerseits und „Bejahung und Erfüllung" andererseits (177)? (Theologischen) Deutungsbedarf provoziert ja die „Fragwürdigkeit" und „Fragilität" menschlicher Existenz, wie sie gerade in „Grenzsituationen" (K. Jaspers) spürbar wird, ebenso wie die Erfahrung, daß „Leben gelingt und sich erfüllt" – existentiell verdichtet etwa da spürbar, wo „Dankbarkeit" und „Glück" erlebt werden (178). Auch hier gilt: Wenn der „induktive Weg" der Theologie (P. L. Berger) deutlich auf L.s Sympathie trifft, so bleibt gleichwohl deutlich, daß dabei immer auch – gegen die „Gefahr, das Wesen der religiösen Erfahrung anthropologisch aufzulösen oder […] den Gegenwartsmaßstäben unterzuordnen" – das „‚Woandersher'" zu würdigen ist, jenes Woandersher, dem sich für die Glaubenden die nicht einfach aus Lebenserfahrung ableitbaren religiösen Lebensdeutungen verdanken und das eben das „Wesen der Transzendenzerfahrung ausmacht" (156 f.). Und womöglich ist es ja gerade die „Aneignung" der heute oft so schwer mit unserer Erfahrung zu vermittelnden christlichen Deutungsgeschichte, die selbst zum ‚Ort' eigener religiöser Erfahrung werden kann (vgl. 182) – eine für die hermeneutisch bemühten Theologinnen und Theologen tröstliche Perspektive…

Welche Folgefragen und Problemüberhänge sich aus dem Aufgabenprofil einer religionshermeneutisch fokussierten theologischen Hermeneutik ergeben, deutet L.s Ausblick an bezüglich der aktuellen Herausforderungen einer *ökumenischen und interreligiösen Hermeneutik* einerseits und einer erneuten Reflexion über das *Selbstverständnis des Faches Theologie*, seiner ‚Einheit' und seiner ‚Mitte', andererseits. Schon die Nennung dieser zwei Fragestellungen zeigt, wie sehr eine so verstandene Hermeneutik in ebenso zentrale wie strittige Problemfelder gegenwärtiger Theologie hineinführt – und vielleicht auch dazu beitragen könnte, theologische Diskussionen und Einsichten in den heutigen kulturwissenschaftlichen Diskurs insgesamt zu vermitteln.

L.s Buch überzeugt durch die verständliche und abgewogene Skizzierung eines ‚weiten Feldes' von philosophisch-theologisch zentralen Problemstellungen – wie übrigens schon sein im Vorjahr erschienener Bd *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, mit dessen Hilfe sich gerade die existenzhermeneutischen Aspekte weiter vertiefen lassen. Ökumenisch erfreulich ist in L.s Hermeneutik notabene die Berücksichtigung spezifisch katholischer Perspektiven – etwa bei der Frage nach der ‚Erfahrungsvermittlung' im Bereich der Liturgie. Daß viele Aspekte und Bezugnahmen gewiß einer eingehenderen Erörterung bedürfen, muß man dem Buch nicht als Mangel anrechnen – liegt es doch im Wesen einer Skizze, zum weiteren ‚Ausmalen' anzuregen. Für entsprechende (auch kontroverse) Diskussionen bietet L.s Versuch, ‚Religion als Lebensdeutung' zu profilieren, jedenfalls reichlich Anregungen.

Münster Martin Rohner

Reck, Norbert: **Abenteuer Gott.** Den christlichen Glauben neu denken. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 176 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–534–15758–3

Häufig suggestiv und paränetisch verfolgt Norbert Reck mit Bibelarbeiten, biographischen Erzählungen, meditativer Lyrik sowie praktischen Anleitungen zu Meditation und Gebet (73) oft im Stil einer stark assoziativen Predigt das von ihm so verstandene Programm aller „Christen und Christinnen", die „geistig sozusagen immer wieder hin und her" springen „zwischen ihrer eigenen Lebenssituation und jenen Situationen, die in den biblischen Erzählungen geschildert werden" (19).

In den ersten beiden Kap.n erläutert der Autor seine Vorgehensweise: Theologie ist für ihn transparent gemachte, gelebte Auslegung des Christentums in einer bewußt erlebten gesellschaftlichen Gegenwart. Es folgen sechs kleine Kap., in denen diese narrative Theologie mit Themen verknüpft wird (Auschwitz, Mystik, Jesus, Nachfolge, Kirche, Schuld, Tod). Ein strukturelles Grundgerüst des Buches bilden klare Polarisierungen (gutes gemeinschaftliches Leben [22] *versus* Tod „kommerziellen ‚Lebens'" [26], Erfahrung *versus* Autorität [30], gutes sacrificium *versus* victima [97], Gemeinschaft aus Individuen *versus* Vereinzelung in der Warenwelt des totalen Marktes [132–136]).

Die ausgesprochen biographischen Passagen spiegeln am nachvollziehbarsten die Absichten und Einsichten des Autors: Insbesondere das 3. Kap., das von der Lerngeschichte des Autors in der Bildungsarbeit über die *Schoah* berichtet, erläutert wichtige Einsichten im Kontext ihrer autobiographischen Entdeckung, z. B.: „[…] das Zerbrechen alles Wissens über Gott und das Aufgefordertsein zum Respekt [vor den Opfern … sind] womöglich *ein und dasselbe*" (61). Im achten Kap. illustriert R. das Kardinalproblem der gewollten Ignoranz und Gleichgültigkeit mit einem Erlebnis aus dem Straßenver-

kehr, mit dem für jedermann schlaglichtartig klar wird, worum es geht (152).

Das Buch bietet viele Thesen, aber keine Begründungen: Sein ungewöhnlicher Titel erklärt sich aus der eigenartigen Herleitung des Wortes „Abenteuer", dessen „tiefste Wurzel" im Begriff „Advent" liege: „Etwas kommt an, trifft bei uns ein, kommt auf uns zu, bricht über uns herein [...] Da gilt es, hellwach zu sein, um richtig darauf zu reagieren."(18) Während eine solch etymologische Suggestion Charme entfalten mag, steht man vor anderen Behauptungen nicht selten ziemlich ratlos: „Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges können wir in unserem Lande ein stetig wachsendes Maß an Selbstbewusstsein und Eigenverantwortlichkeit beobachten" (30). Immer wieder verhelfen stark polarisierende Kontrastierungen zum Schein der Gewißheit. Auch stark anklagende Wortschöpfungen werden in diesem Zusammenhang recht flugs adaptiert: Alle, die davon sprechen, Gott habe Auschwitz zugelassen, betrieben „eigentlich ‚Tätertheologien'– Theologien zugunsten der Täter" (67).

Die theologische Gegenwartsanalyse, der Norbert Reck dienen will und der gattungstypologisch wohl am ehesten der Essay entspräche, verdient die Aufmerksamkeit der Lesenden. Auch in Buchform täte uns theologische Essayistik gut. Wer aber einen Essay schreibt und dadurch auf knapp 180 Seiten „den christlichen Glauben neu denken" will, befrachtet dieses kleine und schöne *genus litterarium* mit dem bei R. immer wieder zu findenden *causa-finita-Stil* letztentscheidender doktrinärer Aussagen: „Ich halte das Konzept der Sühne [...] für ‚religiös und theologisch unbrauchbar'" (156). Was machen Leser angesichts breiter biblischer und kirchlicher Rede von „Sühne" mit so einem Satz? Das Buch ist dennoch auch für Nichttheologen ein wirklich angenehm zu lesender Versuch, das Christentum verstehbar zu machen. Angesichts eines Mangels an gut lesbarer theologischer Literatur ist das ein hoch zu schätzender Vorteil und ein achtbares Verdienst des Vf.s.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Ruster, Thomas: **Von Menschen, Mächten und Gewalten.** Eine Himmelslehre. – Mainz: Grünewald 2005. 336 S., kt € 38,50 ISBN: 3–7867–2570–5

Man kann das Buch als Arbeitsbeschaffungsmaßnahme auffassen: Es verlangt danach, daß die „Weltgeschichte neu geschrieben werden" muß (143), und zwar raschest möglich: Die „Tod und Verderben bringenden Mächte sind im Vormarsch begriffen. Ihnen gegenüber ist rasches Handeln gefordert. [...] die Zeit drängt" (18). Es gibt, versichert gleich das Vorwort (5), „geheimnisvolle Wesen, die vom Himmel her oder aus dem All heraus die Erde angreifen" – im Verborgenen, weshalb sogar „die Wissenschaften" auf ihre „raffinierten Strategien" hereingefallen sind. „Zugleich ist das Wissen darum, wie man sich des Beistands der heiligen Engel gegen die Mächte und Gewalten versichert, praktisch ganz aus der Welt geschwunden".

Wenn es tatsächlich so steht, da hat der in Dortmund lehrende Systematiker gewiß recht, müssen die Theologen ihr „wenn auch zuweilen unsicheres und schwaches" Himmelswissen ausbreiten, „denn jeder Hinweis kann nützlich sein" (a.a.O.). Erfreulicherweise reicht sein Wissen aber doch für weit mehr als 300 Seiten. Es ist nicht wenig, was Faktenkenntnis und Spekulationsbemühung herausbekommen, so sie die gewohnten Pfade verlassen. Und das tut er unbeirrbar. Zuerst erfahren die Leser und Leserinnen, was der Himmel sei („I. Himmelslehre / Himmelsleere"): Nicht, wie die gewöhnliche Theologie annimmt, ein Synonym für Gott, neben dem es laut Autor auch noch die Götter gibt, sondern der uns entzogene Teil der Welt. Ungeachtet dieser Entzogenheit weiß er eine ganze Menge darüber, z. B., daß dort der erhöhte Christus lebt, v. a. aber: „Im Himmel als dem unzugänglichen Teil der Welt befinden sich die verborgenen Mächte, die dem Lauf der Welt gegenwärtig sind" (52). Besonders geschieht dies in der Freien Marktwirtschaft und einer zinsennehmenden Gesellschaft. Geld ist schlankweg diabolisch (73). Aber auch der heutige Autoverkehr hat es in sich. Er ist der Triumph des Bösen kat' exochen: „Am Ende siegt meistens der Teufel. Der Autofahrer steht im Stau, findet sich in einer verschandelten Umwelt, muss erleben, wie Krieg um Öl geführt wird, der Verkehr geht indessen weiter" (152 f.). Wem das nicht gleich einleuchtet, der hat sich noch nicht genügend mit Niklas Luhmann beschäftigt („II. Himmlische Mächte nach der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns"). Aufgrund der dort gelehrten Autopoiesis der überindividuellen sozialen Systeme werden diese destruktiv, wie unermüdlich „am zinsgestützten Medium Geld" (117) demonstriert wird, dem das ganze Kap. 3 gewidmet ist („III. Zins und Wachstumszwang").

Der Schluß ist für den Vf. nahe („IV. Eine Relecture der klassischen Angelologie als theologischer Systemtheorie"): „Die überindividuelle Wirklichkeit und Wirksamkeit der Systeme ist das, was biblisch-theologisch Mächte und Gewalten, oder allgemeiner, Engel bzw. reine Geister genannt wird" (a.a.O.). Sie werden aber dann plötzlich doch Individuen, nämlich „Wesenheiten mit Verstand und Wille, die handeln und das Geschehen auf der Welt beeinflussen", wie es an gleicher Stelle heißt. Menschenfreundliche soziale Systeme sind dann die guten Engel, böse Engel konsequenterweise inhumane Strukturen – also wieder etwas Nichtindividuelles.

Natürlich weiß sich Ruster rechenschaftspflichtig für diese Ansichten. Sie sind gar nicht so singulär, sucht er nachzuweisen, weil sie sich in irgend einer Art etwa bei E. Peterson, K. Barth und W. Stringfellow im 20. Jh. entdecken lassen („V. Die Wahrnehmung von Mächten und Gewalten in der neueren Theologie"), aber sein eigentlicher Gewährsmann ist der ansonsten nur dem Dogmenhistoriker noch erinnerliche Johann Baptist Heinrich, der innerhalb seiner zehnbändigen Dogmatik („die Dogmatik" schlechthin: 131) anno 1884 eine nach R. theologisch unübertreffliche Angelologie vorgelegt hat, die heute noch verbindlich sei. Zwar habe er keine Ahnung von Exegese, dafür ist er Zeuge der reinen kirchlichen Lehre. Zu dieser gehört sogar die *sententia communis et certa*, „eine hohe theologische Qualifikation, wenn auch geringer als ein Dogma" (124). Da nie die reine Geistigkeit der Engel definiert worden ist, sieht sich der Vf. berechtigt, von Luhmann her den Engeln und den Systemen „feine Leiblichkeit" zuzusprechen als Informationen und Kommunikationen. Der Rest ist evident: „Die Dogmatik spricht also, so können wir zusammenfassen, von der Existenz außermenschlicher geistiger Wirklichkeiten mit Intelligenz und Willen, und eben davon spricht auch die Systemtheorie" (129). Luhmann und die Neoscholastik reichen sich die Hände.

Wie kann man das drohende Unheil angesichts der nach wie vor herrschenden kapitalistischen Wirtschaft (selbst wenn man Geld für gute Zwecke gibt, ist es schlecht: 198) und der auch bei hohen Spritpreisen noch währenden Freude am Autofahren abwenden? Das Programm des Werkes: „VI. Mit der Tora gegen Mächte und Gewalten". Oder etwas abundanter: „Die Mediatisierung aller Systemcodes in der Beobachtung der Tora ist der Ansatzpunkt für die Begrenzung systemischer Eigendynamik in den Funktionsbereichen" (210). Gottes Wille ist der Logik der Wirtschaft zuwider. Man muß also zurück auf die Überlegungen, Differenzierungen und Distinktionen der Tora und ihrer talmudischen Auslegung, um etwa die Frage zu lösen, ob man durch Nutzung eines Billigfliegers das böse System noch unterstützt (215). Die Tora nämlich ist für den Vf. nicht so sehr Text denn in sich geschlossene und autopoietisch wirkende Denkweise als Rekurs auf die biblische Grundunterscheidung Gott / Götter.

Eine ethische Grundfrage erörtert das Buch in „VII. Tora und Vernunft": Was bleibt eigentlich von den Geboten übrig, wenn man an sie den Maßstab der Vernünftigkeit anlegt? Gelten die Gebote, brauchen sie nicht vernünftig zu sein, gilt die Vernunft, benötigt man die Gebote nicht. Unter gelehrten Rückgriff auf Maimonides (Dux neutrorum) und den Aquinaten befaßt es sich mit diesem Dilemma und entscheidet sich für die Vernunft. Bleibt aber das Problem, was vernünftig ist, wenn zugestandenermaßen Vernunft kontextuelle Abhängigkeit hat. So endet der Diskurs: „Gott und Gesetz allein gegen Vernunft, Begierde und Teufel" (300).

Das Abschlußkap. ist ein kurzer Traktat „VIII. Über die seligen Engel". Dramatisch spielt sich der Kampf derselben gegen die Mächte und Gewalten in jeder Eucharistiefeier ab. Der erfreuliche „absolute Tiefpunkt" ist die Kollekte. „Die Leute tun Geld in einen Korb, ohne etwas dafür zu erhalten, ja noch nicht einmal steuerbegünstigte Spendenquittungen werden ausgestellt. [...] Das alles sind Operationen, die auf die Dauer das Wirtschaftssystem paralysieren. Durch solches Tun der Gemeinde, verstärkt noch durch den Wohlklang ihrer Lieder, werden aber nun die Engel herbeigelockt" (327 f.). Man atmet auf, bis man mit einem Mal erschrickt: Wer kein Geld hat, wie soll der Engel anlocken? Siegen dann in der geldfreien Gesellschaft doch wieder die Mächte und Gewalten?

Das von Detailkenntnis strotzende Buch hat ein zweifellos ernstes Anliegen, dem man sich kaum entziehen können wird. Das gesellschaftliche Leben der Gegenwart ist stark geprägt von ungerechten, ausbeuterischen, unterdrückenden Strukturen, die mehr sind als die bloße Summe von Einzelentscheidungen, also etwas diese Überwältigendes. Die biblische Figur der Mächte und Gewalten bietet eine hilfreiche Redeform für die Reflexion, die gewißlich höchst erforderlich ist – gerade auch für Theologie und Kirche. Sie haben Gottes Satzung zu verkünden und seinen Sieg. Doch kann das der Autor überzeugend vermitteln? Er hat selbst wohl die treffendste Rezension seiner Arbeit geschrieben: „Eine reiche Quelle geistlicher Anregungen, möchte man sagen. Aber es hat auch etwas Beliebiges, wie Thomas hier mit den Weisungen der Tora umgeht. In seiner Konstruktion haben sie ihren Ernst verloren, sie werden zum Gegenstand geistlicher Phantasie" (294). Das bezieht sich auf des Aquinaten Summa. Man braucht kaum etwas zu ändern, dann kann man es auch auf diese „Himmelslehre" wenden.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese AT

Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte, hg. v. Rainer Kampling. – Paderborn u. a.: Schöningh 2004. 297 S., kt € 38,00 ISBN: 3–506–70113–4

Der Sammelbd geht der facettenreichen Rezeptionsgeschichte der Sara von biblischen bis zu modernen Texten nach.

Mit den alttestamentlichen Erzählungen beginnt Irmtraud Fischer. Sie betont, wie bereits in zahlreichen Publikationen ausführlicher dargelegt, die Bedeutung der Sara als Gründerin des Volkes Israel (11–26). Fischer entlarvt die

Tendenz der Exegese, der Kinderlosigkeit Abrahams theologische und politische Dimensionen der Volksverheißung zu verleihen, die Unfruchtbarkeit der Sara dagegen als rein menschlich-privates Frauenthema abzuwerten, als gender-bias. Die Trennung von privatem und öffentlichem Bereich ist eine neuzeitliche Unterscheidung. In den Erzelternerzählungen der Genesis wird Volksgeschichte als Familiengeschichte erzählt. Sara spielt hier eine genauso wichtige Rolle wie Abraham.

In den folgenden drei Beiträgen geht es nur am Rande um Sara. Beleuchtet werden die Lebensumstände von Frauen im Alten Vorderen Orient zwischen den Polen Unfruchtbarkeit und Mutterschaft. Angelika Berlejung untersucht kulturanthropologisch und mentalitätsgeschichtlich physiognomische Omina aus Mesopotamien (27–63). In diesen aus dem ersten Jh. v. Chr. stammenden relativ unbekannten Texten der altorientalischen Literatur wird von der äußeren Erscheinung und körperlichen Merkmalen von Menschen auf deren Wesen und Charakter geschlossen. Über Erwartungen und Rollenzuschreibungen an Frauen und Männer – beide aus männlicher Sicht – ist dabei wenig Überraschendes zu erfahren. Anders als Fischer findet Berlejung die Trennung von privatem Frauen- und öffentlichem Männer-Bereich in den mesopotamischen Texten bestätigt. Der Bezug zu Sara ist gering: Nach der ausführlichen Untersuchung der Omina-Texte verweist Berlejung kurz auf 1QGenAp xx 2–8 und die legendäre sowohl körperliche als auch charakterliche Schönheit der Sara. Daniela Schmidt (65–97) gibt einen Überblick über sozialgeschichtliche, medizinhistorische und religionsgeschichtliche Texte zu Mutterschaft in der Antike – im Sinne von „ancient" versteht sie darunter sowohl altorientalisch als auch griechisch und römisch. Sie stellt wichtige Texte zu den Themen Fruchtbarkeit, Schwangerschaft und Geburt aus dem Alten Testament und seiner Umwelt zusammen. Im gesamten Alten Vorderen Orient ist es ein Bereich, in dem göttliche Mitwirkung über Leben und Tod entscheidet. Der Bezug zum Leben der Sara liegt darin, daß der Hintergrund ihres Lachens und ihrer Unfruchtbarkeit, die sie mit anderen Erzmüttern gemeinsam hat, beleuchtet wird. Auch Irène Schwyn bezieht sich in ihrem Beitrag zu „Mutterschaft in den Bildern des alten Orients" (99–107) kaum auf die Gestalt der Sara, da es von ihr keine altorientalische Abbildung gibt. Sie beschreibt vielmehr Darstellungen von Mutterschaft in Bildern des alten Orients. Aus Amuletten u. a. wird deutlich, daß Mutterschaft als für Mutter und Kind gefährlich und schwierig angesehen wurde und daher besonderen Schutz benötigt. Gleichzeitig wurde sie hoch geschätzt, so daß sie zu einem wichtigen Segensbild, zu einem Symbol des Wohlergehens werden konnte.

Mit Folker Siegerts Überblick über Philons Darstellung der Sara (109–129) betreten wir den Bereich der Wirkungsgeschichte. Sara ist bei Philon – vor dem Hintergrund seiner insgesamt frauenfeindlichen Haltung – die personifizierte Tugend und Weisheit, außerdem Symbol für die Philosophie. Marlis Gielen untersucht die neutestamentliche Rezeption der Sara in Gal 4,21–31; Röm 4,19; 9,9; Hebr 11,11 und 1 Petr 3,6 (131–156). Die ausführlichen Erzählungen der Genesis werden als bekannter Hintergrund vorausgesetzt. Sara begegnet sowohl bei Paulus als auch in Hebr an wichtigen Stellen theologischer Argumentation. Um der antijüdischen Wirkungsgeschichte v. a. von Gal 4,21–31 gegenzusteuern, ist es immer wieder wichtig, diesen Text als konkreten Anlaßtext in der paulinischen Polemik gegen seine Gegner in Galatien zu lesen. Er enthält keine dogmatischen Verhältnisbestimmungen über das Verhältnis von Judentum und Christentum. Sara wird zur „Erzmutter des eschatologischen Gottesvolkes aus Juden und Heiden, ohne dass Paulus ihr die heilsgeschichtliche Rolle für das nichtchristusgläubige Israel absprechen würde." (156) Im Beitrag von Gianfranco Miletto geht es um Sara in der rabbinischen und kabbalistischen Tradition (157–167). Die Rabbinen messen Sara große Bedeutung zu und widmen ihr durchaus ausführliche narrative Interpretationen. Miletto referiert rabbinische Auslegungen zu den Themen der Schönheit der Sara – v. a. im Zusammenhang mit der Episode beim Pharao (Gen 12,10–20) –, Sara als eine der 7 jüdischen Prophetinnen, zum Lachen der Sara und zu ihrem Tod, der mit der Bindung Isaaks verbunden wird.

Matthias Blum beschreibt die Rolle der Sara in den Genesis-Homilien des Origines (169–181). Sie ist in seiner geistlichen Schriftauslegung Vorbild der Tugend und Beispiel für die Nachordnung der Frau hinter den Mann. Origines' Auslegung von Gal 4,21–31 ist ein Beispiel für die verhängnisvolle antijüdische Wirkungsgeschichte, indem er Sara und Hagar auf Christentum und Judentum festlegt und letzteres abwertet. Diese antijüdische Auslegungslinie setzt sich auch in der lateinischen Patristik, die Anneliese Felber untersucht (183–198), fort. Sie hebt die besondere Rolle der Sara als neue Eva und „Ausnahmefrau" hervor. Felber bringt eine Fülle von Auslegungen von Ambrosius bis Augustin, die das lange Zeit kinderlose und deshalb „unweibliche" Leben der Sara hervorheben. Rainer Kampling untersucht mittelalterliche Genesis-Kommentare (199–216), die die Bedeutung von Sara als Fürstin der Kirche betonen. Auch hier zeigt sich, daß die Auslegungen der Genesis stark von einer antijüdischen Deutung von Gal 4,21–31 geprägt sind. Der „Verlust an Narrativität" (215), der sich schon in den neutestamentlichen Texten gezeigt hat, setzt sich in den mittelalterlichen Kommentaren fort.

Der Kunsthistoriker Eberhard König beschreibt das Bild der Sara anhand von Beispielen spätmittelalterlicher Buchmalerei (217–237). V. a. aus dem Psalter der Königin Mary ist mehr über das Leben der Sara zu erfahren. Sara ist hier meist Nebenfigur, sie wird nicht allein abgebildet, sondern mit Abraham oder Hagar. Dargestellt werden ihr Lachen beim Besuch der drei Männer, ihre Dialoge mit Abraham und Hagar und ihre Episode mit Abraham beim Pharao oder bei Abimelech. Dorothea Sattler untersucht Martin Luthers Sicht von Sara als einer beispielhaften Frau (239–251). Insgesamt widmet Luther Sara in Bibelkommentaren und Predigttätigkeit große Aufmerksamkeit. An ihr veranschaulicht er die reformatorische Überzeugung, daß der Glaube aus dem Hören auf das göttliche Wort der Verheißung kommt. Sie ist gemeinsam mit Abraham Beispiel für die sowohl sündige als auch gläubige Existenz des Menschen und für die Bevorzugung des Ehelebens vor der klösterlichen Lebensform.

Ein eigenes Kap. (253–261) ist der Verächtlichmachung des Namens Sara zur Zeit des Nationalsozialismus gewidmet. Rainer Kampling und Ernst Ludwig Ehrlich erinnern an die Verordnung von 1938, Sara und Israel als zusätzliche Zwangsvornamen zu tragen, als Teil der nationalsozialistischen Politik der Diffamierung und Separierung von Jüdinnen und Juden. Eine psychoanalytische Deutung der Namensformen Sarai, Sarah und Jiska durch Dorothee C. v. Tippelskirch (263–277), Mona Körtes Spurensuche nach Sara in der Literatur der Moderne (279–288) und eine Eulogie von Adina Ben Chorin (289–292) runden den Bd ab.

Die Aufsatzsammlung spannt einen weiten Bogen von den alttestamentlichen Texten und ihrem altorientalischen Hintergrund über die neutestamentlichen Auslegungen und ihre Wirkungsgeschichte bis hin zu modernen Interpretationen. Ganz unterschiedliche Facetten dieser in den letzten Jahren wiederentdeckten biblischen Erzmutter werden interdisziplinär beleuchtet. In den vielfältigen Erzählungen der Genesis liegt offensichtlich ein Potential, von dem in der Rezeptionssgeschichte verschiedene, teilweise gegensätzliche Aspekte hervorgehoben werden: So kann Sara gleichzeitig als Beispiel für eine kinderlose Existenz und für vorbildliches Eheleben herangezogen werden, sie kann sowohl als Prophetin Israels als auch als Fürstin der Kirche gelten. Auch wenn der Bezug zu Sara in den einzelnen Beiträgen unterschiedlich stark ist, ziehen sich doch manche Themen wie ein roter Faden durch den Aufsatzbd: das Lachen und die Schönheit der Sara, ihr Leben zwischen Kinderlosigkeit und später Geburt und ihre Stellung in den Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Christentum.

Wien Marianne Grohmann

Exegese NT

Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, hg. v. Eve-Marie Becker. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. XIII, 308 S. (BZNW, 129), Ln € 88,00 ISBN: 3–11–018208–4

Überraschend oft werden nach vorwärts drängende Entwicklungen mit der „restaurativen" Vorsilbe *re-* ausgestattet: Re-Form, Re-Vision, Re-Naissance, Re-Formation, sogar Re-Volution. Das Neue rechtfertigt sich gern durch Rekurs auf Anfangsbehauptungen. Jesus hat die Basileia als unableitbar neue Setzung JHWHs proklamiert und wurde so selbst zum maßgeblichen Anfang, auf den sich die folgenden Jahrhunderte zurückbezogen. So ist der Anfang als „Ur-Kunde" ein weltanschaulich gesättigtes – schöpferisches und subversives – Konstrukt. Der anzuzeigende Sammelbd fragt nach den „Anfängen" dieser Entwicklung in der Antike. Er dokumentiert ein wichtiges Forschungskolloquium am Institut für Neues Testament der Uni. Erlangen (2004), das die damit verbundenen Problemstellungen in transdisziplinärer Breite (atl. und ntl. Exegese, Judaistik, Patristik, Alte Geschichte und Altphilologie) aufarbeitet.

Hinführend skizziert die *Hg.in* (1–17) das Verhältnis der Historiographie- zur Evangelienforschung und begründet das Anliegen des Projekts: Es sollen die Anfänge (in) der antiken Geschichtsschreibung strukturell verglichen werden, da sie in besonderer Weise geeignet sind, Geschichtswahrnehmung und Geschichtsdeutung erkennbar werden zu lassen. Hervorzuheben sind neben den vieldiskutierten Gattungsfragen drei Einsichten: (1) Insofern Geschichte kein Monopol historiographischer Literatur darstellt, ist Geschichtsschreibung nicht gattungskritisch engzuführen. (2) Insofern Geschichte sich nicht auf den Vergangenheitsaspekt reduziert, ist die soziale Intentionalität von Geschichtsschreibung zu gewichten. (3) Insofern Geschichtsschreibung der Deutung von Gegenwart durch Bezugnahme auf Stiftendes dient, ist übergreifend die mythische Dimension von Geschichtsdarstellung zu reflektieren.

Grundlegend widmet sich *M. Mulsow* (19–28) der Denkfigur des Anfangs, die allemal bestimmte gegenwartsgeprägte Beziehungsmuster von „Ursprung" und „Entwicklung" in sich birgt. Eher sprunghaft skizziert er die Geschichte der Vor- und Frühgeschichten mit ihren Anfangsbehauptungen von den Griechen über die Renaissance, eingehender bei den Sattelzeiten des 17. Jh.s und der Aufklärung verharrend, bis zur romantischen Historiographie und zum Historismus. Abschließend formuliert Mulsow etwas schulmeisterliche Anfragen an das exegetische Fach, die vermuten lassen, daß er dessen Reflexionsniveau unterschätzt. Tatsächlich werden die hier angezeigten Probleme seit langem fachlich so differenziert diskutiert, daß die Simplizität der Problemanzeigen (z. B. 27: „Ist das Movens für die möglichst weitgehende Annäherung des Anfangs der Kirchengeschichtsschreibung an den quellenmäßig unzugänglichen Nullpunkt des Christentums, das Leben Jesu, womöglich gespeist aus dem mythischen Bedürfnis, den Ursprung zu fassen?") zu Verwunderung Anlaß gibt.

Diese verwandelt sich alsbald zu dankbarem Staunen angesichts des außerordentlich instruktiven Beitrags von *H.-J. Gehrke* (29–51). In Anschluß an Jan und Aleida Assman erörtert Gehrke aus althistorischer Sicht das Konzept der intentionalen Geschichte, in der sich die Konstrukte von Anfängen und Herkunft als Teil der eigenen (höchst präsentischen) kollektiven Selbstdefinition zum mythischen Gedächtnisbild (G. H. Mead) in der Tiefe der Zeit „verdinglichen". Die gepflegte Erinnerung baut – in Hellas freilich recht variable – Vergangenheitsräume, die zwar „monumentaler" wirken, aber doch der Orientierung im lebensweltlichen Heute dienen. Gegenwart und Vergangenheit rücken eng zusammen, werden als Herkunfts- und das heißt: als Wertgemeinschaft kohärent. Die Gedächtnisspezialisten der griechischen Epik „ordnen" und „sortieren" ihre Stoffe und knüpfen sie zu Erinnerungssträngen, die die erfahrene Lebenswelt an ein sicherndes Gestern binden: Beobachtungen, die man etwa aus alttestamentlicher Perspektive – man denke nur an die sekundären familiären Verknüpfungen zwischen den Erzeltern oder die genealogischen Beziehungsgeflechte der Priesterordnungen – bestätigen und ergänzen kann. Aus dem archaischen Großbild Troja erwachsen in alle Richtungen variable, ergänzungsfähige Erzählungen, Vorfahren, typische Geschicke. Das Gedächtnisbild weitet sich zum literarischen Großgemälde (oder Filmepos) einer Vergangenheit, und die Anknüpfungsmöglichkeiten der Gegenwart wachsen mit. Die Perserkriege freilich als die Großerfahrung der eigenen Zeitgeschichte ziehen umgekehrt die mythischen Farben des Gestern in das Bewußtsein des Heute hinein (Aischylos!) und plazieren die eigene Gegenwart im heroischen Raum. Zugleich entwickeln sich Rekurrenzmuster: „An ihren Taten konnte man die Athener erkennen, nicht erst jetzt, sondern schon immer: So waren sie eben" (44). Ein wertvoller Aufsatz, der auch Neutestamentler heuristisch vielfach bereichert!

M. Witte (53–81) legt triftig dar, daß in der alttestamentlichen Literatur Anfangserzählungen nicht der (früh, also im 10./9. Jh. v. Chr. zu datierenden) Stiftung eines „Nationalbewußtseins", etwa in der „salomonischen Aufklärung", dienen, sondern umgekehrt (vom 8. bis zum 6. Jh.) krisenhaften Infragestellungen in Staat und Kult entgegenzusteuern suchen, indem sie die Erinnerungsfragmente der Vergangenheit als eine zielgerichtete Bahn auf die Jetztzeit hin anlegen. Fast wünschte man sich, eine solche Zielrichtung in der Debatte um die alttestamentliche Geschichtsschreibung ebenfalls wahrzunehmen, aber Witte führt nahezu unbarmherzig vor, wie fragmentarisch das Wissen bleibt und wie unsicher Quellenverhältnisse, Reihenfolgen und Datierungen hier allesamt geworden sind. Der Neutestamentler ist versucht, JHWH dreimal am Tag zu danken, kein Alttestamentler zu sein.

Von der Krise als Mutter der Historiographie zum Krieg als deren Vater: *B. Meißner* (83–109) belegt am Beispiel der frühen griechischen Geschichtsschreibung seit Hekataios (und Anaximander), daß die überlieferungskritische Vermittlung von Kontinuitätsbewußtsein und die Stiftung von Orientierungswissen zu den ureigenen Leistungen historischer Vernunft gehören. Als *pater historiae* würdigt er Herodot unter dem Gesichtspunkt, daß dieser erstmals die monographische Stofforganisation konzipiert hat, die insofern der πραγματικὴ προαίρεσις (Dionysius Halicarnasseus, De Thucydide 5) zugerechnet werden kann, als Herodot sich rational der Erfassung von Handlungszusammenhängen verpflichtet zeigt und mit einer differenzierten Konzeption militärisches Handeln als kausal verschränkte Ereignisfolge in geographisch wie kultureller Weitflächigkeit dartut. Thukydides macht dann Geschichte zum Gegenstand sowohl der sorgfältigen Prüfung jeder Einzelüberlieferung (ἀκρίβεια) als auch der Ursachenforschung. Xenophons Ansatz ist durch das Bewußtsein von der Unabschließbarkeit der Geschichte geprägt, die er als Kompensationsgeschehen deutet.

Die römische Geschichtsschreibung entsteht wesentlich aus dem Bedürfnis der Nobilität, an die sie von Anfang an gebunden ist, die Reichswerdung nachzuvollziehen und vor der griechischsprachigen Welt zu rechtfertigen. Ihre Anfänge liegen, wie *A. Mehl* (111–136) herausarbeitet, bei Q. Fabius Pictor und M. Porcius Cato Maior, als nach innen die über die Adelssippe hinausreichende *res publica* als solche wahrgenommen wird und sich nach außen kriegerischer Expansionsdrang mit kultureller Lernfähigkeit verbindet. So verwundert es nicht, daß der römischen Geschichtsschreibung einerseits besondere Sensibilität für soziale Stratifikation (Senat als Kollektivorgan, einzelne *nobiles*, *plebs*) und andererseits (standes- wie staatsfördernder) moralischer Impetus eignet. Römische Historiographie stellt sich so weithin als Dokumentation von Handlungsbegründungen dar. Dankenswerterweise geht Mehl auch empathisch auf das Verstehensinteresse seiner dem Frühchristentum zugewandten Leser ein und behandelt zwei in diesem Feld besonders wichtige Entwicklungslinien: die Entstehung einer Universalgeschichte und die teleologische Interpretation historischer Abläufe.

Man bedauert, daß Polybios der chronologischen Lücke zwischen diesem und dem folgenden Aufsatz zum Opfer fällt, in dem sich *F. Römer* (137–155) mit der Geschichtsschreibung der frühen Kaiserzeit (samt der späten Republik) befaßt. Charakterstudien und Memoirenliteratur stehen am Anfang, und wie der individuelle Handlungsträger in der ausgehenden Republik das politische Geschehen bestimmt, so konzentriert sich die Geschichtsschreibung auf den einzelnen Aktanten und wird auf solche Weise zunehmend durch Züge der Biographie wie der Panegyrik bestimmt. Sallust skizziert die Charaktere seiner Hauptdarsteller ausdrücklich (vgl. Catil. 5; 25; 54; Iug. 6); Livius kommentiert sie eher durch den Handlungsablauf als solchen. Nepos, C. Velleius Paterculus, Q. Curtius Rufus, vor allem Tacitus zeigen, wie Bio- und Historiographie sich – nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt des moralischen Exempels – gegenseitig durchdringen, bis mit Sueton die (Herrscher-)Biographie die konventionelle Geschichtsschreibung weithin verdrängt.

Mit dem Beitrag von *O. Wischmeyer* (157–169) erreicht unser Bd die jüdisch-christliche Historiographie. Die ethnozentrisch orientierte frühjüdische Geschichtsschreibung blickt bereits auf die geformte Tradition einer theologisch gedeuteten Herkunftsgeschichte zurück (findet so gewissermaßen in Jesus Sirachs „Lob der Väter" einen Anfang). Dies spiegelt sich in einem breiten Tableau an Texttypen wider, zu dem sich die Möglichkeiten hellenistisch-reichsrömischer Monographie gesellen, wie sie nach unserem Überlieferungsbestand zuerst Flavius Josephus entschieden ergriffen hat. Die erzählte Welt dehnt sich temporal von der Schöpfung bis in die Zeitgeschichte und schließt kompetitiv, wenn auch ohne dauerhaften Erfolg, an universalistische Tendenzen an: Mose und Abraham werden zu Archegeten der Weltkultur. Die Vf.in skizziert im einzelnen die Makkabäer-Literatur (1–4 Makk) und die fragmentarisch erhaltenen Hellenisten (Demetrius, Eupolemus, Artapanus, den samaritanischen „Ps.-Eupolemus"). Frühjüdische Geschichtsschreibung wertet sie nicht als „Krisenphänomen", doch wird man immerhin konstatieren, daß sich vom Makkabäerkrieg bis zum Ersten Jüdisch-Römischen Krieg auch hier die traumatische Erfahrung des gewaltsamen Wechsels und des Widerstands motivierend und inspirierend auswirkt, bis freilich nach 135 n. Chr. „intentionale Geschichte" nur noch in der kanonisierten Form der Hebräischen Bibel stattfindet.

Die folgenden Beiträge wenden sich einzelnen frühjüdischen Schriften zu: *B. Ego* (171–195) untersucht die Tiervision 1Hen 85–90, in der sich – jenseits des Genres der Geschichtsmonographie – ein apokalyptischer Geschichtsentwurf aus der Makkabäerzeit zu symbolsprachlicher Geltung bringt. Auch hier geht es um eine (universalistisch-teleologische) Verortung Israels in der Völkerwelt. Die Geschichte erweist sich als Wechsel von göttlicher Zuwendung und Bestrafung und die eschatologische Hoffnung Israels sieht sich *in tempore* fundiert. *H. Lichtenberger* (197–212) untersucht den literarischen Charakter und die theologische Konzeption von 1 und 2Makk und sieht das Geschichtsbild von 2Makk im Modus des Gebets illustriert. Über das Verhältnis des Epitomators zu Jason von Kyrene sieht er „noch nicht das letzte Wort gesprochen" (211), aber welches „Wort" er selbst für plausibel hält, wird trotz der umfangreichen Zitation des Epitomators nicht deutlich. Auch möchte man die „Aspekte", die den Vf. fragen lassen, ob in 2Makk „tatsächlich Geschichtsschreibung vorliegt" (vgl. 211) – im wesentlichen Interpretationsstandards wie Tun-Ergehen-Zusammenhang, Wunderhaftes, Übertreibungen u.ä. – nicht gelten lassen. Vor allem scheint mir das Hauptargument dafür, daß Lichtenberger 1Makk den Charakter der Geschichtsschreibung abspricht – die darstellungsleitende Kraft theologischer Deutungsmuster (212) –, recht problematisch: Es ist elementarer Bestandteil der hellenistisch-reichsrömischen Historiographie, auch in ihren „Hochformen", daß sie in selbstverständlicher Weise Deutungsmuster, auch solche religiöser Art, in die Darstellung einträgt und zu diesem Zweck Geschehensabläufe färbt, ordnet, konstruiert. Die Dichotomie zwischen „Theologie" und „Geschichtsschreibung" halte ich für forschungsgeschichtlich überholt. So ist zu bedauern, daß die Gelegenheit des Erlanger Symposions nicht ergriffen wurde, die Auswertung der beiden Makkabäerbücher um das Konzept der intentionalen Geschichte zu bereichern.

E.-M. Becker (213–236) liest das Mk-Evangelium unter dem historischen Gesichtspunkt des Ersten Jüdisch-Römischen Krieges, der so als Initialzündung spezifisch christlicher Geschichtsschreibung gewürdigt wird. Bis S. 233 konzentriert sie sich allerdings darauf, Hintergrund und Verlauf dieses Krieges zu beschreiben. Dieser Teil ist insofern hilfreich, als er die Ereignisse als Möglichkeitsbedingung für den Aufstieg der flavischen Dynastie wahrnehmen läßt. Erst auf den letzten drei Seiten nimmt die Vf.in direkt Stellung zum Mk-Evangelium und versucht zu zeigen, daß Mk vor diesem zeitgeschichtlich entscheidenden Hintergrund „historiographisch" zu arbeiten lernte, gar „in eine literarische Nähe zum Geschichtsschreiber Josephus" (236) rückt. Von dieser gattungskritisch fragwürdigen These abgesehen, bietet der Beitrag keine neuen Einsichten zu Mk. Eher fragt man sich nach der Lektüre, warum das in der Tat so erschütternde Zeitgeschehen außerhalb von Mk 13 so *wenige* Spuren in diesem Evangelium hinterlassen hat – eine Frage, die sich ja drängender noch (unter der plausiblen Annahme seiner Entstehung nach dem Fall Jerusalems) beim Hebräerbrief stellt, dem die Vf.in gar (aufgrund welcher Textsignale?) „Schmerz und das Bemühen, die Katastrophe von 70 zu begreifen", anmerken will (226). Vielleicht erklärt sich der Impuls zur markinischen „Geschichtsschreibung" undramatischer: Jan Assmann hat darauf aufmerksam gemacht, daß in Mündlichkeitskulturen vierzig Jahre nach dem Referenzgeschehen die kritische Schwelle erreicht ist, in der das kommunikative Gedächtnis der Zeitzeugen allmählich verlöscht, Distanz zur rezenten Vergangenheit gewonnen und kulturelle Erinnerungsarbeit als Aufgabe begriffen wird[1]. Für das älteste Evangelium läßt sich diese Einsicht nahezu „auf das Jahr genau" bestätigen. Mir scheint jedenfalls, daß der Erste Jüdisch-Römische Krieg demgegenüber eine geringere Rolle spielt, als der Aufsatz nachzuweisen sucht.

Sehr anregend trägt erneut *J. Schröter* (237–262) zur Diskussion bei. Er geht dem hellenistischen Historiographen Lukas unter neuen Vorzeichen nach und liest ihn als zweiteilige Gründungs- und Erstepochengeschichte des Christentums, die sich zum einen in Kontinuität zum jüdischen Identitätsanspruch und zum anderen als Gegenangebot zu konkurrierenden historiographischen Sinnentwürfen versteht. Die beiden Teile sind auf der Ebene der *story* einander zugeordnet, im literarischen Genre aber durchaus eigenständig. Das dritte Evangelium steht dabei gewissermaßen zwischen dem markinischen Bios und der Apg, weil es als Teil dieses Doppelwerks konzipiert ist. Angesichts einer jünge-

[1] Vgl. *J. Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 11.50f.

ren Tendenz in der US-amerikanischen Acta-Forschung, den gattungsgeschichtlichen Ort der Apg zwischen Epik und Roman zu suchen[2], verdient Sch. volle Zustimmung, wenn er einerseits auf dem historiographischen Charakter der Apg beharrt und andererseits die Gattungsbestimmung „Historiographie" strikt von dem dokumentarischen Geltungsanspruch trennt (auch hier kommt es vor allem unter evangelikalen Vorzeichen in der US-amerikanischen Exegese zu manchen Kurzschlüssen). Vielmehr sind das konstruktive Element und die schöpferische Stiftung eines Deutungszusammenhangs geradezu als Gattungsmerkmal historiographischen Erzählens zu würdigen. Was sich *prima facie* (Umberto Eco würde sagen: für den „Leser ersten Grades") als Berichterstattung über die Vergangenheit liest, ist (für den „Leser zweiten Grades") als *Herkunfts*geschichte der Verwurzelung gegenwärtiger Wertgemeinschaft verpflichtet. Historiographische Re-Präsentation und theologische Interpretation, so zeigt Schröter, sind keine Widersprüche, sondern Faktoren der in jeder Geschichtsschreibung angelegten Sinnlinie: Als Historiker wird Lk der Entdekker der christlichen Heilsgeschichte.

Daß sich Geschichtsschreibung wesentlich als gegenwartsbezogenes Ordnungshandeln betätigt, geht auch aus der katalogischen Chronologie bes. der Bischofslisten hervor, die *W. Wischmeyer* (263–276) vorstellt. *J. Ulrich* (277–287) schließlich zeigt, wie gerade das *logos*-theologische Grundanliegen des Eusebius von Caesarea diesen antreibt, die sinndurchtränkte Vergangenheit auf alle ihre reichen Facetten hin wahrnehmbar zu machen und Kirchengeschichte als Universalgeschichte zu konzipieren. Der umfassende theologische Sinnentwurf wird mit historischem Material konkretisiert. Geschichte wird als theoriefähig und theologische Theorie als geschichtsverankert verstanden.

Es mag vielleicht stören, daß die Autoren das Leitthema verschieden wahrgenommen haben. Die einen behandeln die *Anfänge der Geschichtsschreibung* in den verschiedenen kulturgeschichtlichen Phasen, die anderen behandeln die *Anfänge, sofern sie in der Geschichtsschreibung thematisiert werden.* Da sich aber zu beiden Fragestellungen lohnende Beiträge finden, wirkt die Doppeldeutigkeit produktiv. Das Grundanliegen, bei der Einordnung der frühchristlichen Narrativik die antike Literaturgeschichte stärker einzubinden, ist jedenfalls eindeutig erreicht. So ergibt sich ein wichtiger Erkenntnisfortschritt: Wer in der Antike die Anfänge einer Gemeinschaft dartut, will deren Gegenwart Ziele zeigen und deren Zukunft einen Richtungssinn geben, der in der eigenen Herkunft verwurzelt und damit zeitenthoben „objektiviert" scheint. Der Sammelbd beleuchtet in begrüßenswert weiter Perspektive nicht zuletzt, wie relevant dieses aktuelle Deutungsmoment intentionaler Geschichtsschreibung für ein historisch angemessenes Verständnis gerade auch der neutestamentlichen Erzählungen als Stiftungsmimesis ist. Er trägt damit sehr sachdienlich zur altphilologischen und althistorischen Kontextualisierung der Exegese bei.

München Knut Backhaus

Das Ende des Paulus Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, hg. v. Friedrich Wihelm Horn. – Berlin: de Gruyter 2001. VIII, 359 S. (BZNW 106), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017001–9

Der Sammelbd enthält Beiträge der Mainzer Neutestamentlichen Sozietät (WS 1999/2000 / SS 2000). Ausgangspunkt war das historische Interesse am Ende des Paulus. Der Hg. eröffnet die Diskussion zur letzten Jerusalemreise und den Spannungen zwischen den Röm 15 geäußerten Absichten und den lukanischen Berichten (15–35). Sein Kollege M. Reiser stellt die nautische Korrrektheit und historische Glaubwürdigkeit von Act 27 fest (49–74). M. Labahn stellt das Bild des gefangenen Paulus in Act 27f als eines Ehrenmannes heraus, das keinen Raum für ein Märtyrerbild läßt (75–106). H. Omerzu widmet sich dem Schweigen zum Ausgang des Appellationsverfahrens am Schluß der Act: Während Act 21–26 auf einem vorliegenden Prozeßbericht fußt, hat er für die unvermittelte Abreise aus Cäsarea und die zwei Jahre in Rom kaum Informationen. (127–156). Mit Act-Aussagen befassen sich auch B. Ballhorn (Miletrede: 37–47) und M. Tilly (Peschitto ohne über die Act hinausgehendes Wissen: 107–125). Stärker historisch orientiert behandelt A. Scriba die Chronologie der letzten Jahre des Paulus (Prokuratorenwechsel von Felix zu Festus erst im Jahre 59 n. Chr.: 157–173), und B. Wander sichtet die Forschung unter der Leitfrage: Warum wollte Paulus nach Spanien? (175–193). H. Löhr analysiert 1Clem 5,5–7 mit dem von anderen Autoren abweichenden Resultat, daß diese älteste Nachricht (Paulus über Rom hinausgelangt und den Tod durch einem Konflikt mit staatlichen Autoritäten gefunden), zuverlässig sei (197–213). C. Büllesbach stellt die Acta Pauli in die Rezeptionsgeschichte der Act: Der veränderte historische Kontext ersetzt das Bild Pauli als eines staatstreuen römischen Bürgers durch das eines Märtyrers, der gegen Nero und Rom kämpft (215–237). M. Frenschkowski untersucht die Angaben der Pastoralbriefe unter den übergeordneten Themen Pseudepigraphie und Paulusschule. In der planmäßig durchgeführten Täuschung ist Timotheus als Verfasser stilisiert (239–272). Abschließend werden Tod und Sterben in den Act anhand der dreizehn Todesfälle (natürlicher Tod, Fluchtod, Martyriumstod; G. Guttenberger: 273–305) sowie Reflexionen über Tod und Sterben bei Paulus als durchgehaltene mimetische Zuordnung zu Christus bestimmt (L. Bormann: 307–330).

Saarbrücken Wolfgang Schenk

[2] Einen repräsentativen Einblick in die einschlägige Diskussion gibt der Sammelbd *T. C. Penner / C. Vander Stichele* (Hg.), Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse, Atlanta, Ga. 2003 (SBL Symposion Series 22).

Dogmatik

Ackermann, Stephan: **Kirche als Person.** Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche. – Würzburg: Echter 2001. XIV, 375 S. (Studien z. syst. u. spirituellen Theologie, 31), kt € 24,50 ISBN: 3–429–02302–5

Die Subjekthaftigkeit der Kirche wird in vielerlei Rede von ihr vorausgesetzt – wenn man sagt, *die Kirche lehre, befehle, verbiete* etwas, ebenso wenn Menschen darauf bestehen: *Wir sind Kirche.* Diesem eigentlich merkwürdigen Verständnis von einer Institution geht die Frankfurter Diss. (Betreuung: M. Kehl SJ) aus den Jahren 1999/2000 in einer weit ausholenden Untersuchung historisch wie systematisch nach.

Der erste Teil des Buches (11–72) gibt einen relativ knappen, doch außerordentlich instruktiven Überblick über den dogmengeschichtlichen Befund. Bereits im NT finden sich unter den vielen Kirchen-Bildern solche, die der Glaubensgemeinschaft (quasi-)personale Züge zueignen wie *Jungfrau, Braut, Mutter, Gattin,* aber auch unter Bejahung ihrer mannigfachen Fehlhaltungen *keusche Dirne (casta meretrix).* Das platonistische Klima der Patristik übernahm sie und baute sie in einen umfassenden Symbolismus ein. Vornehmlich Origenes und Augustinus leisten ihre wichtigen Beiträge. Auch als die Reflexion mehr und mehr die Kirche mit Rom bzw. dem Papst identifizierte (bezeichnende neue Symbole sind *mater* und *magistra*), werden diese als Haupt des ekklesialen Leibes interpretiert. Auch einzelne Personen, v. a. die Heiligen, können ihrerseits „in persona Ecclesiae" fungieren; so wird im Hochmittelalter bei Dante Kirche konkretisiert und individualisiert in der Gestalt der Beatrice. Erst im späten Mittelalter bricht das Symboldenken zusammen und macht einer manchmal platten Allegorisierung Platz. Mit Occam beginnt der neuzeitliche Individualismus, wonach Kirche nur mehr die Summe der Mitglieder ist. Bezeichnend: In der „Imitatio Christi" ist von der überindividuellen Größe „Kirche" nur mehr an vier Stellen die Rede! Erst die Reformatoren greifen wieder auf die Patristik und über sie hinaus auf die Bibel zurück, jetzt aber nicht mehr wie dort unter christologischem, sondern unter pneumatologischem Aspekt. Die gegenreformatorische Theologie verbleibt in ihrem Juridismus. Wenn Kirche als Subjekt betrachtet wird, dann unter juridisch-autoritativem Vorzeichen. Ignatius von Loyola etwa spricht nur mehr von der hierarchischen Kirche als *heiliger Mutter.* „In persona Ecclesiae" vermag folgerichtig nur mehr der Papst zu sprechen, wie das 19. Jh. herausstellt. Dennoch geht das altkirchliche Denken nicht unter: Durch Möhler und in seinem Gefolge durch Scheeben wird es – jetzt bei letzterem unter dem Einfluß der Mariologie – in etwa belebt. *In etwa*: Scheeben ist überzeugt: Die Mutterschaft der Kirche „eignet mit einem Wort den Vätern der Kirche" (Mysterien d. Christentums § 80). Das 20. Jh. entwickelt den communio-Gedanken, der zunächst in Spannung zu personalen Ideogrammen steht, sofern er gerade die Pluralität der Subjekte in der Gemeinschaft der Gläubigen hervorhebt. Ausführlich werden die personalen Symbole für die Ecclesia im Vat II referiert (114–121).

Der umfangreiche Teil II (122–290) analysiert drei aus dem vergangenen Jh. stammende systematische Deutungen des personal-symbolischen Kirchenverständnisses. Es geht um *Ch. Journet, H. Mühlen* und vornehmlich um *H. Urs v. Balthasar.* Einfühlsam beleuchtet Ackermann Intentionen und Interpretationen seiner Autoren. Aus dem jeweiligen Gesamtwerk heraus – das setzt bei *Balthasar* weitläufige Recherchen voraus – möchte er verständlich machen, worin die jeweilige Proprietät des ekklesiologischen Entwurfs besteht. Das geschieht stets in kritischer Distanz zu den Autoren. So zeigt er auf, wie *Journet* in der Kirche ein Gleichnis der ungeschaffenen Wesenseinheit der trinitarischen Personen erblickt, aber es nicht schafft, das thomistische Erbe mit der Tendenz zu univoken Definitionen mit dem analogen Symboldenken zu versöhnen. – Der Vf. würdigt beim Œuvre *Mühlens* die dezidierte Einbeziehung des Hl. Geistes in die Kirchen-Anschauung, übersieht aber nicht die Gefahr der Unilateralität bei der Durchführung dieses Vorhabens. „Die spezifische Problematik der ekklesiologischen Formel ‚Eine Person in vielen Personen' besteht [...] darin, daß in ihr der trinitätstheologische und der anthropologische Personbegriff unvermittelt miteinander verknüpft werden und dadurch Univozität suggerieren" (208). – Wenn *Balthasar* am abundantesten referiert wird, dann liegt das einmal an dem immensen Opus des Baselers, der gleichwohl nie eine systematische Lehre von der Kirche veröffentlicht hat, zum anderen aber gerade darin, daß dort allenthalben eben über diese Kirche meditiert wird, und zwar eminent unter personal-personalistischer Perspektive. Dabei gelingt ihm A. zufolge eine plausible Synthese: „Es eröffnet sich ein personales Kirchenverständnis, das

weder in einer bloß figurativen Personifizierung der Kirche steckenbleibt, noch die Personalität der Kirche von den sie bildenden, (!) menschlichen Personen abstrahiert" (290). Darin sieht er den Lösungsweg – auch wenn damit keineswegs Ja zu allen Spekulationen Balthasars (etwa unter geschlechteranthropologischem Vorzeichen) gesagt wird.

Der abschließende Teil (291–344) sucht das Fazit zu ziehen: „Der Beitrag des personal-symbolischen Kirchenverständnisses für die heutige Theologie". Hinter dem Titel verbirgt sich eine Stellungnahme zu wichtigen Problembündeln der gegenwärtigen dogmatischen Kirchenlehre; es geht nämlich um den personalen Beziehungszusammenhang zwischen der Kirche und ihrem Herrn und zugleich um die Relation von Einheit und Differenz oder Pluralität in der Gemeinschaft der Glaubenden. Damit werden, jeder Kundige weiß es, neuralgische Punkte der Christenheit tangiert. Nüchtern werden sie benannt und besprochen: Die Spannung zwischen Subjekthaftigkeit und Communio-Verständnis, Identifikation mit der Kirche, Einheit und Differenz zwischen Universalkirche und Ortskirchen, Handeln „in persona Ecclesiae", Kirche und Sünde (in) der Kirche. Gerade beim zuletzt erwähnten Problem kann das Person-Verständnis die bekannten Verkrampfungen lösen, die noch das berühmte Schuldbekenntnis Johannes Pauls II. paralysieren: Ja zu den Sündern in der Kirche, Nein zur sündigen Kirche. Demgegenüber weist A. daraufhin, daß das gerade im personal-symbolischen Verständnis nicht logisch ist. „Wenn nämlich [...] die personalen Symbole nichts anderes sind als der Ausdruck der spezifischen Bedeutungs*einheit* der Glaubenden [...], dann ist auch die Kirche *als solche* als sündig zu bezeichnen" (341). Sie ist aber auch als Gemeinschaft mit Christus und den Heiligen nicht als ganze korrumpierbar. Alle Ängstlichkeit ist also überflüssig. Mit Petrus Damiani läßt sich unbefangen sagen: *Ecclesia expugnat ecclesiam* (vgl. den Passus PL 144,825 f., auf den schon Balthasar hingewiesen hat).

Am Ende wird deutlich, was Schlußerkenntnis jeglicher christlicher Kirchenbetrachtung ist: Was Kirche wirklich ist, läßt sich definitorisch nicht fassen. Nur Symbolismen können ungeachtet aller Unschärfe oder gerade ihretwegen Näherungsversuche mit einiger Erfolgsaussicht sein. Man darf und muß den Mut zu ihnen haben. Die Diss. ist insgesamt ein hervorragender Beitrag zu einer Theologie, wie sie die Reihe anzielt: Systematische Forschung und spirituelles Sensorium gehen eine fruchtbare Verbindung ein zum Nutzen der gesamten Glaubenswissenschaft. Dieser Nutzen wird gemehrt durch eine nachgerade nicht mehr selbstverständliche Durchsichtigkeit in der Diktion, denkerische Klarheit und didaktische Brillanz. Die Arbeit ist ein bedeutsamer Problembericht nicht weniger denn ein beachtenswürdiger Beitrag zur Lehre von der Kirche.

Ganz am Rande sei dennoch auf ein kleines Sprachproblem hingewiesen, das nicht nur dieses Buch offenbart. An vielen Stellen wird das Adjektiv *communial* gesetzt als Ableitung vom Substantiv *communio*. Doch man bedenke: Aus *natio* wird *national*, aus *ratio rational*. Auch bei *communio* muß dann das Adjektiv vom Stamm (sichtbar werdend im Genitiv) gebildet werden: *communional*.

Pentling Wolfgang Beinert

Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag, hg. v. Notger Slenzka / Walter Sparn. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 329 S., geb. € 94,00, ISBN: 3–16–148709–5

Eigentlich handelt es sich um die Festschrift zum 79. Geburtstag von Jörg Baur, dankenswerterweise auch mit einem Publikationsverzeichnis (193 Nummern). Wohl die ordnende Hand der Hg. hat insgesamt mit diesem Buch ein Thema profiliert, dessen Bearbeitung eigentlich überfällig war: Eine Wirkungsgeschichte Luthers. Natürlich konnte nicht „alles" herausgearbeitet werden, was herauszuarbeiten wäre. Aber die Grundlinien ergeben doch ein sehr überzeugendes Gesamtbild, aufgegliedert in neun große Einzelaspekte.

Der Bd beginnt mit einem Aufsatz des Münsteraner Theologen Martin Brecht zu Predigtreihe des Reformators über den Ersten Petrusbrief (1522/23), in der er selbst den Ertrag seiner frühen theologischen Entwicklung zusammengefaßt sieht. Thomas Kaufmann handelt über Joachim Mörlins Anweisung zum Lutherstudium (1565), wo es um die regulative Funktion der Schriften Luthers für eine lutherische Identität geht, sozusagen um den kontroverstheologischen Kampf um Luther, nicht zuletzt in Abgrenzung gegenüber dem Konzil von Trient. Der Marburger Theologe Theodor Mahlmann schreibt über die Auslegung der Schrift „De servo arbitrio" in der lutherischen Orthodoxie, ein Kapitel von enormer Bedeutung, denn hier zeigt sich ja, was vom Grundkonzept Luthers über den freien Willen des Menschen in der zweiten Generation (und danach) geblieben ist. Nicht uninteressant ist der Beitrag von Martin Ohst über die Einflüsse Luthers auf den englischen Protestantismus. Walter Sparn bringt wichtige Aspekte über das geistige Verhältnis von Luther und Kant, ähnlich Tom Kliefmann in seinem vergleichenden Beitrag über Luther und Nietzsche. Notger Slenzka widmet sich der Rolle neuzeitlicher Freiheit in ihrem Bezug zu Luthers Freiheitskonzept. Dietz Lange stellt die Eigenart schwedischer Lutherrezeption vor. Stephan Weyer-Menkhoff zeigt die religionspädagogische Lutherrenaissance in der Gegenwart auf. Der Beitrag von Oswald Bayer reflektiert die neuzeitlichen Bedingungen, unter denen Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zur Sprache kommt.

Der gesamte Bd, von der beim Verlag Mohr-Siebeck gewohnten Qualität, ist – trotz aller historischen Bedingtheiten – ein Beweis für die Gegenwartsfähigkeit Martin Luthers.

Münster Harald Wagner

Fundamentaltheologie

Habermas, Jürgen / **Ratzinger**, Joseph: **Dialektik der Säkularisierung.** Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. Florian Schuller. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2005. 64 S., pb € 9,90 ISBN: 3–451–28869–9

Als am 19. Januar 2004 in München *Jürgen Habermas* und *Joseph Ratzinger* zu einer Diskussion über die ‚vorpolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates' zusammentrafen, da sorgte vor allem die Symbolik für Aufsehen, die in der Begegnung zwischen dem bedeutenden Philosophen und dem damaligen Kurienkardinal und Präfekten der Glaubenskongregation lag. Ähnlich symbolisch ist auch die aus diesem Abend hervorgegangene Buchveröffentlichung (nicht nur weil der nach eigenem Bekunden ‚religiös unmusikalische' H. mit ihr zu den Autoren eines namhaften „katholischen" Verlags zählt): Die Vortragstexte waren bereits von der das Treffen veranstaltenden Katholischen Akademie Bayern publiziert worden, und beide Autoren haben die Texte auch in ihre jüngsten eigenen Aufsatzbde mit aufgenommen.[1] Der vorliegende kleine Bd ergänzt die beiden Statements – die Diskussion der Protagonisten wird leider auch hier nicht dokumentiert – nur um ein Vorwort des Akademiedirektors *Florian Schuller*, das besagte symbolische Bedeutung nochmals hervorhebt. Es geht eben um eine „Dialogkonstellation, wie man sie sich nicht nur im deutschsprachigen Raum für Grundsatzreflexionen menschlicher Existenz spannender kaum denken kann", stehen die Namen H. und R. doch „als Kürzel für eine ganze intellektuelle (und kulturell-geistige) Welt" (11). Vor diesem Hintergrund ist die Buchveröffentlichung, obwohl sie nichts ‚Neues' bietet, doch ausdrücklich zu begrüßen. Obendrein hat die Symbolik ja noch eine weitere Dimension bekommen, insofern mit dem Verweis auf die Münchner Begegnung seit dem Konklave im April 2005 auch die intellektuelle Statur von *Papst Benedikt XVI.* illustriert wird, die in der deutschen (kirchlichen) Öffentlichkeit doch oft eher unterschätzt wurde.

Diese Rez. will nicht die kritische Diskussion aufnehmen, zu der das Buch einlädt; sie beschränkt sich darauf, zentrale Aspekte der beiden Perspektiven etwas ausführlicher zu resümieren.

H. sieht die Gefahr, daß die „Quellen" der Solidarität, auf die der demokratische Rechtsstaat angewiesen ist, „infolge einer ‚entgleisenden' Säkularisierung der Gesellschaft im ganzen versiegen" könnten, und er will vor diesem Hintergrund die Möglichkeit profilieren, „die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozess zu verstehen, der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt" (16 f.). In kantianischer Tradition beharrt H. auf der Unterscheidung zwischen Begründungsfrage und Motivationsfrage: Die normativen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats sind *autonom* zu *begründen*. Der „Geltungsanspruch" der Verfassung bedarf nicht eines Rekurses auf vorpolitische, etwa religiöse Grundlagen (20). Der unhintergehbare Pluralismus nötigt vielmehr dazu, daß die Rechtsordnung des Staates sich nicht auf Annahmen einer einzelnen Weltanschauung gründet. H. reicht bekanntlich die schwache Annahme aus, daß ein normativer Gehalt in der menschlichen Verständigungspraxis immer schon enthalten ist. Freilich sind die „normativen Bestandsvoraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates" anspruchsvoll: Seine Staatsbürger haben ja nicht nur als „Rechtsadressaten" die Gesetze zu befolgen, sondern sollen sich auch insofern als deren „Autoren" (22) verstehen, als sie an der Gesetzgebung teilhaben. Nicht die Begründung, wohl aber die *Motivation*, sprich: das für das Gelingen demokratischer Praxis vorausgesetzte Engagement der Staatsbürger speist sich aus „‚vorpolitischen' Quellen", insofern weder die Beteiligung am demokratischen Prozeß noch die Orientierung am Gemeinwohl per Gesetz zu erzwingen ist (23). Demokratie ist angewiesen auf eine entsprechende politische Kultur; die abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien müssen „in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierun-

[1] Vgl. J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg, Basel, Wien 2005; J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005.

gen" (25) eingebunden sein. Auch diese Quellen nun müssen freilich nicht religiöser oder metaphysischer Natur sein: Die geschichtliche Erfahrung demokratischer Praxis selbst kann nach H.' Überzeugung das notwendige Motivationspotential entfalten. Für einen entsprechenden *„Verfassungspatriotismus"* (25) ist das „einigende Band' [...] der demokratische Prozess selbst" (24). So gesehen scheinen Begründung *und* Motivation des demokratischen Rechtsstaats rein säkular möglich. – Doch hier kommt nun die Diagnose der gegenwärtigen Zeitsituation ins Spiel. Der Stabillität dieses Rechtsstaatsmodells droht nämlich heute gleichsam von außen Gefahr: Durch eine *„entgleisende Modernisierung"* (26) könnte der soziale Zusammenhalt so weit erschüttert werden, daß die Demokratie jene normativen Bestandsvoraussetzungen einbüßt. Indiz für diese Bedrohung ist das Ausmaß, in dem sich heute die Lebensbereiche, in denen kommunikativ Verständigung über die Normen des Zusammenlebens hergestellt werden soll, unter dem Druck durch „Märkte und administrative Macht" (32) befinden: Das soziale Band droht zu zerreißen, weil der globalisierte *Ökonomismus* immer weniger Raum läßt für politische Gestaltungskraft, demokratische Teilhabe und Orientierung am Gemeinwohl. Hinzu kommt die Gefährdung durch einen *Naturalismus*, der das Selbstverständnis der Menschen als frei handelnder und Verantwortung tragender moralischer Akteure mittels naturwissenschaftlicher Erklärungen als Illusion zu entlarven sucht und sich selbst dem öffentlichen Bewußtsein als alternativlos suggeriert, obwohl er philosophisch triftig zu kritisierende Wertungen voraussetzt (vgl. 36). Ökonomismus und Naturalismus illustrieren, wie die in der westlichen Moderne angelegten „Vernunftpotentiale" nur „selektiv" ausgeschöpft werden (27). Das scheint der zeitgenössischen Vernunftkritik hinreichend Munition zu bieten: Ist nicht die westliche Moderne mit ihrer Rationalität nur ein fataler Sonderweg gewesen? H. sieht die *Alternative* zu einer antimodernen Flucht aus der säkularen Vernunft in der *konsequenten Selbstreflexion der modernen Rationalität* auf ihre Dialektik. Und unabhängig von der bis dato empirisch nicht entschiedenen Frage, „ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird", ist dabei das „Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung" von der Philosophie als „kognitive Herausforderung" ernst zu nehmen (28).

Damit kommt die *komplementaritätstheoretische Pointe* in den Blick, die H. bereits in seiner viel beachteten Frankfurter Friedenspreis-Rede vom Oktober 2001 angedeutet hatte: Die religiöse und die säkulare ‚Seite' stehen vor komplementären Herausforderungen; *beide* sind auf die *Übersetzung* der in der religiösen Überlieferung tradierten Bedeutungsgehalte angewiesen. Dabei deutet H. eine wichtige Präzisierung an: Daß es für ein *postsäkulares Bewußtsein* „im eigenen Interesse des Verfassungsstaates [liegt], mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewußtsein und die Solidarität von Bürgern speist" (32 f.), ist nicht funktionalistisch verkürzt zu verstehen (etwa im Sinne von: Religion als willkommene Motivationsressource). Es verbindet sich vielmehr mit einer „normative[n] Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat": Es geht um einen „komplementären Lernprozess" für beide Seiten (33)! Das hat insbesondere Folgen für das Selbstverständnis der *Philosophie*: Nicht nur Respekt gegenüber den fortbestehenden religiösen Lebensformen erweist sich als vernünftig, sondern darüber hinaus auch die „Lernbereitschaft" (31) gegenüber deren Überlieferungen. Immer wieder hat sich die Philosophie in der Vergangenheit ja „genuin christliche Gehalte" angeeignet, die etwa die Rede von Verantwortung oder Autonomie inspiriert haben (32). So kommt der Glaubensüberlieferung auch über die Glaubensgemeinschaft hinaus *Erschließungskraft* zu. Paradigmatisch dafür ist nach H. die „rettende Übersetzung" der biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in die auch säkular verständliche Überzeugung von der gleichen Würde aller Menschen. – Die mit der Übersetzungsaufgabe verbundenen „Folgelasten der Toleranz" (35) sind in der Moderne gewiß oft ungleich verteilt – etwa wenn Glaubensgemeinschaften mühsam lernen müssen, die „Säkularisierung des Wissens", die „Neutralisierung der Staatsgewalt" und die Durchsetzung der „Religionsfreiheit" aus innerer Überzeugung heraus anzuerkennen (34). Um so mehr stellt sich aber auch für die „religiös unmusikalischen Bürger" die kognitive und ethische Herausforderung durch die religiösen Überzeugungen (35): Glaubensüberlieferungen vermitteln etwas, das dem nachmetaphysischen Denken aus sich heraus nicht zugänglich ist, sind doch durch sie „Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden" (31). Obendrein kann in der *konkreten Praxis* der Glaubensgemeinschaften, „sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – [...] hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge" (31). Auf diese *differenzierten Artikulationspotentiale* aber bleibt auch eine postsäkular-säkulare Gesellschaft und Kultur angewiesen.

R. konzentriert seine Diagnose der Gegenwart kulturkritisch auf die heutigen *Gefährdungen der Freiheit* (die Doppeldeutigkeit dieses Genitivs dürfte durchaus in seinem Sinne sein). Ausgangspunkt sind zwei bestimmende Faktoren der Gegenwart: die „Weltgesellschaft", in der sich die unterschiedlichen Kulturbereiche zunehmend durchdringen, und die der Menschheit neu zugewachsenen unabsehbaren Möglichkeiten der „Macht des Machens und des Zerstörens" (40). Beide Faktoren werfen eindringlich die Frage nach den ethischen Grundlagen auf, wie sich etwa in den Diskussionen um ein Weltethos zeigt. Denn mit den beiden zuvor genannten Faktoren ist ein drittes Charakteristikum der Gegenwart verbunden: Bisher fraglos gültige ethische Gewißheiten sind „zerbrochen" (40). Bekanntlich haben gerade die *Wissenschaften* mit den durch sie ausgelösten Veränderungen des Welt- und Menschenbilds maßgeblich zur gegenwärtigen Herausforderung beigetragen, aber sie selbst können aus sich heraus kein „ethisches Bewusstsein" hervorbringen – unbeschadet der gleichwohl oder gerade deshalb zu konstatierenden Verantwortung der Wissenschaften (41). Vor diesem Hintergrund stellen sich laut R. eine philosophische und eine politische Aufgabe: Die Frage nach der Verantwortung der Wissenschaften zielt nämlich insbesondere auf die Aufgabe der *Philosophie*, „die Entwicklung der einzelnen Wissenschaften kritisch zu begleiten, voreilige Schlußfolgerungen und Scheingewißheiten darüber, was der Mensch sei, woher er komme und wozu er existiere, kritisch zu durchleuchten, oder, anders gesagt, das nichtwissenschaftliche Element aus den wissenschaftlichen Ergebnissen auszuscheiden, mit denen es oft vermengt ist, und so den Blick auf das Ganze, auf die weiteren Dimensionen der Wirklichkeit des Menschseins offen zu halten, von dem sich in der Wissenschaft immer nur Teilaspekte zeigen können" (41). Aufgabe der *Politik* ist es demgegenüber, *Macht* unter das Maß des *Rechts* zu stellen. Erst durch das Recht wird *Freiheit* „als gemeinsam geteilte Freiheit" (42) lebbar: Dabei muß *Recht* – R.s erster Leitbegriff – Ausdruck von Gerechtigkeit sein. Um das zu gewährleisten, kann man sich gewiß auf die demokratische Teilhabe als Mitwirkung aller an der Gestaltung des Rechts berufen; gerade im Blick auf die Menschenrechte zeigen sich aber zugleich Grenzen: Denn hier geht es um ein seinem Wesen nach unverrückbares Recht, das vorgängig zu jeder demokratischen Mehrheitsentscheidung ist. Die „Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts" (43) bleibt also bestehen. Im Blick auf die Menschenrechte wirft R. etwa die Frage auf, ob es reicht, sich „mit der inneren Evidenz dieser Werte [zu] begnügen". Auch eine solche Evidenz hat ja mit philosophischen Vorentscheidungen zu tun – und wird obendrein bekanntlich kritisch angefragt durch den Verdacht, daß es doch spezifisch abendländisch-westliche Werte sind, die da als universale Menschenrechte postuliert werden. Verschärft wird diese Problemlage durch die *neuen Herausforderungen*, die sich im Blick auf R.s zweiten Leitbegriff, den der *Macht*, heute stellen: Gerade der Terrorismus als gegenwärtig dominante „Erkrankung der Menschheit" (46) weist auf *Pathologien der Religion* hin, wenn Terroristen versuchen, ihre Taten moralisch-religiös zu legitimieren. Das drängt den Eindruck auf, daß die Religion dringend unter „Kuratel der Vernunft" gestellt werden muß (47). Doch gerade im Zusammenhang mit der (insbesondere bioethisch brisanten) Machbarkeits-Problematik zeigt sich, wie sehr auch *Pathologien der Vernunft* drohen. Was also tun? – In der in gewisser Weise vergleichbaren historischen Umbruchsituation der frühen Neuzeit bot sich die Berufung auf das *Naturrecht* als Lösungsweg an: Angesichts der Begegnung mit fremden Kulturen im Zeitalter der Entdeckungen und der Spaltung der westlichen Christenheit infolge der Reformation war es als ein Vernunftrecht zu profilieren, das jedem positiven Recht vorausliegt und so die Grenzen von Kulturen und Konfessionen überschreitet. Vorausgesetzt war dabei freilich ein Ineinander von Natur und Vernunft – und diese Überzeugung ist für das durch die Evolutionstheorie geprägte moderne Denken fragwürdig geworden, so daß der (typisch katholische) Rekurs auf das Naturrecht, wie R. eingestehen muß, „stumpf geworden" ist (50). Übrig bleibt davon eben nur noch die Berufung auf die *Menschenrechte*. In diesem Zusammenhang könnte allerdings die Frage nach einer „Vernunft der Natur" neu zur Diskussion stehen, dann in einem ausdrücklich „interkulturell" zu führenden Diskurs (51).

Damit ist ein entscheidendes Stichwort für die von R. skizzierte Agenda gefallen: *Interkulturalität* ist „heute eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins", die nämlich „weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann" (53). Dabei ist zum einen zu beachten, „dass es innerhalb der kulturellen Räume keine Einheitlichkeit mehr gibt, sondern dass alle kulturellen Räume durch tiefgreifende Spannungen innerhalb ihrer eigenen kulturellen Tradition geprägt sind". Das gilt gerade für die Kultur der westlichen Moderne mit ihren Spannungen zwischen säkularen und christlichen Elementen. Zum anderen fällt eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit zwischen der „Kultur des christlichen Glaubens" und der Kultur der „säkularen Rationalität" ins Auge (54): nämlich ihre „faktische Nichtuniversalität", obwohl beide einen universalen Anspruch erheben. Auch die „Evidenz" der säkularen Vernunft scheint doch „an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden" (55). Andererseits sind die Einflüsse der westlichen Kultur (sowohl mit ihrem christlichen wie mit ihrem säkularen Spannungspol!) faktisch auch in den nicht-westlichen Kulturen präsent. R. spitzt vor diesem Hintergrund die Komplementarität (Habermas) von Religion und Vernunft zu einer *„notwendigen Korrelationalität"* (57) zu; es geht also angesichts der Pathologien von Religion und Vernunft wie der interkulturellen Herausforderung nicht nur um ein Ergänzungs-, sondern um ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis: *Religion* muß sich von Vernunft „reinigen und ordnen" lassen; *Vernunft* muß sich an ihre Grenzen erinnern lassen, indem sie „Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit" (56) entwickelt. Die allgemeine Korrelationalität von Religion und Vernunft *konkretisiert* sich dabei fokussiert auf den *christlichen Glauben* und die *westliche säkulare Rationalität*: Weil sie faktisch die Weltsituation in unvergleichlicher Weise bestimmen, müssen sie auch „Hauptpartner in dieser Korrelationalität" sein, wobei sie zugleich auf die anderen Kulturen zu hören lernen müssen, weil es nur so zu einer wahrhaft „polyphonen Korrelation" kommen kann (57). R.s Zuversicht wird dabei von der impliziten Grundüberzeugung getragen, daß in diesem Dialog letztlich „ein universaler Prozess der Reinigungen wachsen kann, in dem die von allen Menschen

irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält" (57 f.) – was also aller Verständigung vorgegeben, theologisch gesprochen: von Gott, dem Schöpfer, geschenkt ist.

Beide Statements skizzieren offensichtlich eher eine Frage-Agenda als abschließende Antworten: Auf welchem Erbe baut Europa auf? Wie sind die Herausforderungen der Globalisierung und der biotechnologischen Möglichkeiten differenziert einzuschätzen? Wie wäre die Übersetzungsleistung, mit der eine „postsäkulare" Gesellschaft sich auf die christliche Tradition beziehen soll, präziser zu beschreiben – wo sich doch (anders als es bei H. erscheinen mag) nicht einfach zwei klar zu scheidende ‚Seiten' gegenüberstehen? Wie ist das Verhältnis von *fides et ratio* neu zum Thema der Philosophie zu machen? Die Schriften von H. und R. gehören zu den Bezugspunkten für entsprechende Diskurse, auf deren Lektüre man nicht ohne Schaden verzichten kann. So gesehen erscheinen, da ist dem Hg. des vorgestellten Bdes zuzustimmen, „der Papst und der Philosoph als die Prototypen eines Dialogs, der in unseren Tagen mit darüber entscheidet, wie sich die Zukunft unserer einen Welt gestalten wird" (14). Daß dieser Dialog fruchtbar für Kirche und Theologie wie Gesellschaft und Kultur geführt wird, das ist nun nicht zuletzt auch eine der großen Erwartungen an Papst Benedikt XVI. und sein Pontifikat.

Münster Martin Rohner

Kirchengeschichte / Patrologie

Hahn, Johannes: **Gewalt und religiöser Konflikt.** Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.) – Berlin: Akademie Verlag 2004. 348 S. (Klio Beihefte Neue Folge, 8), geb. € 69,80 ISBN: 3–05–003760–1

Das Thema Gewalt im Zusammenhang mit religiösen Überzeugungen ist aktuell. Historisch enthält es u. a. für die Spätantike, genauer: für den Aufstieg des Christentums in der ausgehenden Antike, nicht wenig Brisanz: Welche Rolle spielte die Anwendung von Gewalt bei der Christianisierung der spätantiken Gesellschaft? In diesen Horizont gehört die Habil.schrift des Münsteraner Althistorikers Johannes Hahn, die 1993 vom Heidelberger Fachbereich Orientalistik und Altertumswissenschaften angenommen wurde und nunmehr publiziert vorliegt – „Gott sei Dank", ist man versucht zu sagen, denn es handelt sich um ein für alle an der Geschichte der Spätantike Interessierten höchst informatives Buch, dessen Inhalt daher ausführlich vorgestellt sei:

(1) Die Themenfindung entsprang, wie häufig bei wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten, einer forschungsgeschichtlichen Lücke (9–14: Einleitung). Die Geschichte des spätantiken Römischen Reiches ist geprägt von inneren Unruhen, die sich nach einer Typologie von A. H. M. Jones drei Ursachenfeldern zuordnen lassen: religiöse Konflikte, Lebensmittelknappheit, Rivalitäten der Zirkusparteien. Während jedoch Hunger- und Zirkusrevolten eingehend untersucht sind, fehlen für Unruhen mit religiösem Hintergrund systematische Studien weitgehend. Das Erstaunliche an dieser Lücke ist, daß für keine der drei Kategorien so viele Quellen zur Verfügung stehen wie für religiös motivierte öffentliche Auseinandersetzungen (9). Das mag daran liegen, daß religiöse Konflikte eine höhere Komplexität aufweisen, weil sie erstens für viele Städte bezeugt, aber nicht lokal begrenzt sind, zweitens Anlässe und Ausgangssituationen sehr vielfältig waren und drittens eine klare Zuordnung der Beteiligten an eine bestimmte gesellschaftliche Schicht nicht möglich ist (9f.). Zudem ist die Frage nach Gewaltanwendung in religiösen Konflikten deshalb problematisch, weil es sich nicht unbedingt um *religiös motivierte* Gewalt handeln muß (11; angesichts dieser richtigen Beobachtung erstaunt die wiederholte Rede von „religiös motivierter Gewalt" auf den folgenden S. 12 und 13). Das macht eine sorgfältige Untersuchung jedes Einzelfalles unter Erfassung aller erforderlichen Rahmenbedingungen notwendig (11) – eine methodische Vorgabe, die in der Durchführung geradezu mustergültig umgesetzt wird. Im Umfeld sozialgeschichtlich arbeitender Historiographie begreift H. religiöse Unruhen als Phänomene des gesellschaftlichen Lebens und geht diese Thematik von der These aus an, daß diese Unruhen Ausdruck komplexer gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, politischer, ethnischer usw. Spannungen sind (12). Konkret präsentiert er vier Fallstudien zu Alexandria, Antiochia, Gaza und Oberägypten; diese Auswahl kann für den östlichen Mittelmeerraum als repräsentativ gelten, weil gewalttätige religiöse Konflikte v. a. in Syrien, Phönizien, Palästina und Ägypten bezeugt sind (13f.).

(2) Für Alexandria (15–120) sind im vierten und fünften Jh. – dem Zeitraum, auf den die Untersuchung sich jeweils beschränkt – nur religiös motivierte Konflikte bezeugt, keine Hunger- oder Zirkusrevolten (15). Die spezifische Phänomenologie innerstädtischen Konflikts in Alexandria hängt mit dem lokalen Hintergrund zusammen, der einige Eigenheiten aufweist (15–21). Alexandria *ad Aegyptum*, „bei" Ägypten, besaß als wirtschaftliches und kulturelles Zentrum des östlichen Mittelmeerraumes eine gemischte Bevölkerung, hauptsächlich Griechen unterschiedlicher Herkunft, dazu eine große, stark hellenisierte jüdische Gemeinde, ferner einheimische Ägypter; Römer bzw. Italiker gab es wohl nur in der kaiserlichen Reichsverwaltung (16). Zu Konflikten kam es v. a. zwischen Juden und Griechen, doch führte der von den Römern blutig niedergeschlagene Judenaufstand gegen die römische Herrschaft im östlichen Mittelmeerraum in den Jahren 115 bis 117 zu einer erheblichen Dezimierung der jüdischen Gemeinde Alexandrias, so daß seitdem von einer höchstens noch geringen Präsenz von Juden in der Stadt auszugehen ist (18f.). Die politische Kontrolle über die Stadt übte in römischer Zeit der kaiserliche Statthalter aus, dessen Hauptaugenmerk der Getreideversorgung der Hauptstadt aus dem fruchtbaren Niltal über Alexandria galt; eigenständige städtische Verwaltung (in Form eines Stadtrats und lokalen Magistraten) war nur rudimentär vorhanden (20f.). Das ergab folgende gesellschaftliche und politische Konstellation: Das geringe Maß an städtischer Selbstverwaltung im Verein mit einer ausschließlich an der Ausbeutung der Ressourcen Ägyptens interessierten römischen Zentralmacht (Verwaltungsstellen und Militär) führte zu einer in der Antike sprichwörtlichen antirömischen Haltung der städtischen Bevölkerung im kaiserzeitlichen Alexandria. Die Zeit des Dominats brachte einen weiteren Verfall einheimischer Partizipation an urbanen Verwaltungsfunktionen, während zunehmend römische Amtsträger in städtischen Angelegenheiten tätig waren. Die Folge war ein Vakuum in der Stadt an innerstädtischer Führung, Identität und Loyalität, das im Verlauf des vierten und fünften Jh.s vom christlichen Bischof ausgefüllt wurde (21). – Von dieser strukturellen Ausgangssituation aus beschreiben die folgenden Kapitel die Entwicklung bis zur „Machtübernahme der Kirche in Gesellschaft und Politik der Stadt" (106–120) im frühen 5. Jahrhundert durch Bischof Kyrill (412–444) unter besonderer Berücksichtigung der religiös konnotierten Konflikte.

„Das Heidentum im spätantiken Alexandria" (22–31) zeichnete sich durch eine enorme Vielgestaltigkeit an Gottheiten und Kultpraktiken aus (22) und scheint Mitte des vierten Jh.s noch überaus vital gewesen zu sein (23). Die Hauptgottheiten waren Isis und besonders Sarapis, eine aus dem Osiris-Kult von Memphis stammende ägyptische Gottheit, die in hellenisierter Form als Stadtgottheit von Alexandria verehrt wurde (26). Als kosmopolitischer Gott mit henotheistischen Zügen, als Soter, Retter und Heiler, als Gott der Vorsehung und des Jenseits war Sarapis im römischen Imperium sehr populär. In Alexandria kam dem Sarapiskult eine überragende Bedeutung zu; im Südwesten der Stadt war ihm eine gewaltige Tempelanlage auf einem alleinstehenden, zu einer künstlichen Akropolis ausgebauten Hügel geweiht. Zwar an der Peripherie der Stadt gelegen, dominierte das Sarapeion das Stadtbild und galt zugleich als Symbol heidnischer Religiosität in der antiken Welt überhaupt (27f.). Interessant ist, daß die lokalen Kulte in Alexandria im vierten Jh. nicht von der Oberschicht getragen wurden, die sich weder stark mit Religion noch mit Politik beschäftigte, sondern sich der Pflege griechischer Bildung und Kultur widmete (31).

Der bestimmende Faktor in Religion, Gesellschaft und Politik Alexandrias in der Spätantike war die christliche Gemeinde unter ihrem Bischof (32–47). Dem Bischof von Alexandria wuchs im 4. Jahrhundert „die Schlüsselrolle im gesellschaftlichen und politischen Leben der Stadt zu"; er wurde „zur Identifikationsfigur breiter Schichten der städtischen Bevölkerung und zum Sachwalter ihrer Interessen gegen die Omnipotenz der römischen Zentralverwaltung in der Stadt" (39). Diese Entwicklung zeichnet H. anhand einer minutiösen Auswertung aller verfügbaren Quellen im Blick auf das Handeln und das Zusammenspiel bzw. das Gegeneinander der beteiligten Gruppen und Personen nach, wobei das Hauptaugenmerk auf zwei Aspekten liegt: auf den religiösen Konflikten unter dem Episkopat des Athanasius (48–77) und auf der Zerstörung der heidnischen Kulte in Alexandria (78–105). Die religiösen Unruhen und die Anwendung von Zwang und Gewalt im Episkopat des Athanasius (328–373) spielten sich sämtlich zwischen rivalisierenden kirchlichen Gruppierungen ab; die Fronten verliefen überaus komplex, nicht entlang den gängigen Einteilungen Heiden – Juden – Christen, wofür die Analyse der Hintergründe der Ermordung Georgs von Kappadokien (357–361 kaiserlich gestützter Bischof in Alexandria) ein hervorragendes Beispiel liefert (66–74); heidnische und christliche Bewohner Alexandrias wandten sich offenbar Seite an Seite gegen den kaiserlich protegierten, nach dem Tod des Constantius II. (337–361) ermordeten ‚Eindringlich': „Die Lynchjustiz der Einwohner an Georg auf die Nachricht vom Thronwechsel in Konstantinopel hin hatte somit vielschichtige Ursachen. Sie galt dem hemmungslos die Stadt zum persönlichen Vorteil ausbeutenden und ihre vornehmsten Bürger denunzierenden Fremden aus Kappadokien, dem willfährigen Werkzeug des verhaßten Kaisers Constantius, und sie galt ebenso dem arianischen Bischof, der die athanasiustreuen Christen verfolgte und die Tempel der Heiden zu zerstören drohte" (71).

Unter Bischof Theophilos (385–412) war es mit dem offenbar guten Einvernehmen zwischen Heiden und Christen in Alexandria vorbei. Die auf seine (nicht auf kaiserliche) Initiative zurückgehende Zerstörung des Sarapeions (die H. auf Anfang 392 datiert: 85) und der übrigen städtischen Tempel markiert etwas, was es in Alexandria bis dahin nicht gegeben hatte: die zielstrebige Bekämpfung der alten Kulte durch den christlichen Bischof (78f.). „Das ganze Spektrum der Aussagen der christlichen und heidnischen Überlieferung zum Geschehen in Alexandria im Jahr 392 läßt sich am schlüssigsten unter der Annahme in Einklang bringen, daß eine – bewußt provozierte oder spontan ausgebrochene – Revolte heidnischer Kreise von dem alexandrinischen Bischof und dem ihm verbündeten kaiserlichen Beamten vor Ort dazu genutzt wurde,

um unter dem Vorwand der Niederschlagung bürgerkriegsähnlicher Zustände die gesamte heidnische Infrastruktur zu zerstören und so dem lokalen Heidentum dauerhaft die kultische Basis zu entziehen" (91). Ziel und Folge dieser Aktionen war die „umfassende und nachhaltige Christianisierung des öffentlichen Lebens und der städtischen Identität" Alexandrias, die mit einer militant-aggressiven Haltung der Christen gegenüber den Kultpraktiken ihrer heidnischen Mitbürger einherging und jeden Zug von Toleranz vermissen läßt (97f.). Die Verdrängung bzw. Vertreibung des der paganen Kult- wie der hellenischen Bildungspflege verpflichteten Heidentums, auf brutale Weise kulminierend in der politisch motivierten, bestialischen Ermordung der in der Bürgerschaft Alexandrias einflußreichen Philosophin Hypatia im März 415 (114–120), dazu die Vertreibung der Novatianer und der (noch vorhandenen) Juden in den ersten Jahren des Episkopats Kyrills (106–109), zeigen die völlige Veränderung der Verhältnisse in Alexandria (99f.). Der Dichter Palladas hat dieser Situation in Epigrammen voller Resignation und Melancholie, die der Zeit nach 392 zuzuweisen sind, ergreifend Ausdruck verliehen: „Hellenen sind wir? Nein, wir sind Hellenenstaub, und setzen noch auf Tote tote Hoffnungen [...] Ach, furchtbar haben sich die Dinge umgekehrt" (Anthologia Graeca 10,90, Z. 5–7 in der Übersetzung von H. Beckby). „Das Heidentum wird von Palladas als eine für immer vergangene Erscheinung empfunden; diejenigen, die sich dennoch weiter dazu bekennen, sieht er als Angehörige einer Schattenwelt oder hoffnungslose Träumer" (100).

(3) Im Blick auf die gesellschaftlichen und politischen Strukturen, auf die religiösen Gruppierungen und die städtischen Konflikte lagen die Dinge in Antiochia, der Hauptstadt Syriens und des Ostteils des Römischen Reiches, in vielerlei Hinsicht sehr anders als in Alexandria (121–189). Antiochia erlebte im vierten Jh. eine Vielzahl gewaltsamer innerstädtischer Auseinandersetzungen, v. a. Hungerrevolten. Die Ursachen hierfür waren vielfältig. Eine Besonderheit ist die ‚Statuen'-Revolte im Jahre 387, weil es die einzige überlieferte Revolte in der Spätantike mit ausschließlich politischem Hintergrund ist – es ging um die Einführung zusätzlicher Steuern – und weil sie von allen Schichten der Bevölkerung getragen wurde (121). Die bedeutenden religiösen Gruppen, Heiden, Juden, Christen, waren in Antiochia alle zahlenmäßig stark vertreten; alle blickten sie auf eine lange Tradition zurück und verfügten über ein stabiles Selbstbewußtsein. Vor diesem Hintergrund fällt auf, daß im Untersuchungszeitraum der Studie nur wenige, ihrem Umfang und ihrer Dauer nach begrenzte gewalttätige Zwischenfälle zwischen den Religionsgruppen bezeugt sind. Blutige religiöse Konflikte gab es erst nach dem Konzil von Chalzedon 451 im innerchristlichen Streit. Historisch interessant ist die Frage nach den Gründen für dieses weitgehend friedliche Miteinander (122).

Zu den städtischen Strukturen (123–129): Antiochia war ethnisch bunt, kulturell aber eindeutig hellenisch geprägt (126) und wirtschaftlich so etwas wie die ‚Boom-Town' der Spätantike, was zu ständigem Zuzug und wirtschaftlicher Expansion führte (127). Aufgrund ihrer zentralen strategischen Lage im Osten des Römischen Reiches war die Stadt oft Residenz des Kaisers und Zentrum der Reichsverwaltung im Osten (123). Die lokale Elite sah sich daher auf nachgeordnete Aufgaben reduziert; zu diesem Verlust an politischer Bedeutung kam der allgemeine Niedergang der Kurialenschicht im vierten Jh. (128). Anders als in Alexandria entstand dadurch allerdings kein Machtvakuum an der Spitze der Stadt, weil zum einen Kaiser und Zentralverwaltung präsent waren und zum anderen ehemalige Funktionsträger der Reichsregierung in großer Zahl ansässig waren und eine einflußreiche Gruppe bildeten. Ebenfalls anders als in Alexandria spielte der christliche Bischof in diesem Gefüge keine entscheidende politische Rolle (129).

„Das Heidentum in Antiochia" (130–138) war im vierten Jh. im Niedergang begriffen, sichtbar am Schicksal der Tempel (130). Viele davon verfielen und wurden entweder anders genutzt oder abgerissen; kurz nach der Mitte des vierten Jh.s wurde der öffentliche Kult in den städtischen Tempeln offenbar wenig oder gar nicht mehr gepflegt. Dieser Verfall der Tempelgebäude und die Vernachlässigung des Kultes war auch unabhängig von der antiheidnischen Gesetzgebung Constantius' II. weit vorangeschritten (132). Kaiser Julian bemühte sich um eine Restauration der Gebäude wie des Kultbetriebes, doch setzte sich der Niedergang nach seiner kurzen Regierungszeit weiter fort (132f.). Auf den ersten Blick in Kontrast dazu steht die außerordentlich hohe Popularität der großen heidnischen Feste Antiochias, doch hatten diese ihren heidnisch-kultischen Hintergrund schon lange verloren und waren zu reinen Volksbelustigungen degeneriert (134f.). Bemerkenswert für das religiöse Klima in der Stadt ist, daß sich in der Oberschicht kein Antagonismus zwischen Heiden und Christen entwickelte. In der römischen Zentraladministration sind für Antiochia insgesamt mehr Heiden als Christen belegt, der antiochenische Rat hingegen war wohl schon zur Zeit Julians vermutlich überwiegend aus Christen zusammengesetzt (136f.). Entscheidend für das Ausbleiben eines religiös bedingten Risses durch die Oberschicht Antiochias war wohl die Tatsache, daß es in den führenden Familien Christen wie Heiden nebeneinander gab. Angesichts dieses friedlichen Hintergrundes sollte man vielleicht nicht formulieren, „daß die führenden Familien der Stadt selbst entlang der Glaubenslinien *gespalten* waren" (138); vielmehr scheint es ein unproblematisches Neben- und Miteinander bis in den engsten Familienkreis hinein gegeben zu haben.

Juden waren in Antiochia (139–145) seit Gründung der Stadt 300 v.Chr. ansässig und entwickelten sich zur bedeutendsten jüdischen Gemeinde der Diaspora nach der alexandrinischen. Abgesehen von einzelnen Vorfällen im ersten Jh. n.Chr., besonders im Zusammenhang mit dem jüdischen Krieg gegen Rom, sind in der römischen Kaiserzeit für Antiochia keine antijüdischen Maßnahmen bezeugt (139). Bis in die Spätantike gab es eine hellenistisch-jüdische Gemeinde von beachtlicher Größe, die ein wichtiger, in das wirtschaftliche, kulturelle, soziale und politische Leben stark integrierter Faktor in der Stadt war (140–142; vgl. 145). Auch der Umgang zwischen Juden und Christen, für den vielfältige Kontakte bezeugt sind, war konfliktfrei (143f.). Die aufgrund ihrer heftigen antijüdischen Polemik bekannten Predigten des Johannes Chrysostomos in den Jahren 386 und 387 dokumentieren das Abgrenzungsbedürfnis der Kirchenführer, nicht der Gemeindechristen, und belegen für das reale Leben das Gegenteil ihrer rhetorischen Intention (143–145).

„Das antiochenische Christentum" (146–160) ging auf Anfänge zurück, die vor der Mitte des ersten Jh.s lagen. Der sehr alten, im ersten und zweiten Jh. wohl zügig wachsenden Gemeinde kam in der christlichen Welt eine zentrale Bedeutung zu (146), seit der zweiten Hälfte des dritten Jh. ist sie bzw. ihr Bischof (Paul von Samosata) auch als wichtiger Faktor im städtischen Leben bezeugt (147). Die Situation des Christentums im vierten Jh. war allerdings von einem nach dem Konzil von Nizäa 325 aufgebrochenen, letztendlich bis 414/15 andauernden Schisma in wechselnden Konstellationen geprägt (vgl. 157–160), welches das Gewicht der antiochenischen Kirche sowohl in der Metropole Syriens als auch in der Kirchenhierarchie des Ostens auf Dauer entscheidend schwächte (150). „Das politische Gewicht der antiochenischen Bischöfe war mithin lange Zeit gering und stand in keinem Verhältnis zur Bedeutung der Metropole oder zur Größe der lokalen Gemeinde" (152). Während es in der Stadt kein einziges Kloster gab (auch später nicht), gewann seit der Mitte des vierten Jh. das Mönchtum vor der Stadt (im Kalksteinmassiv im Osten von Antiochia) zunehmend Einfluß auf die religiösen und gesellschaftlichen Verhältnisse in der Stadt (152). Insbesondere kam es zu Spannungen zwischen der heidnischen und v. a. christlichen Oberschicht der Stadt und dem Mönchtum auf dem Land, weil dieses als Bedrohung der sozialen und ökonomischen Ordnung aufgefaßt wurde (153).

Zu einer schweren Belastung für das friedliche Zusammenleben der Religionsgruppen in Antiochia führte die Religionspolitik Kaiser Julians (361–363), dessen gut siebenmonatiger Aufenthalt in der Stadt von Juli 362 an durch zahlreiche Quellen bestens dokumentiert ist (161–177). Sein Restaurationsversuch der alten heidnischen Kulte wuchs sich zu einem heidnisch-christlichen Konflikt aus, der anfangs weder gegeben noch intendiert war (161). Julian scheiterte, weil seine Ideen auf keinerlei Resonanz in der Gesellschaft Antiochias stießen (173). Für die Kirche war diese kurze Phase eine traumatische Erfahrung, die in der christlichen Überlieferung entsprechend legendarisch ausgestaltet wurde, obwohl Julian keine Gewalt anwandte, um das Christentum zurückzudrängen oder zu überwinden (176f.). An der detaillierten Nachzeichnung der Vorgänge durch H. würde ich lediglich zu zwei Punkten eine kritische Anmerkung machen: H. bewertet die Schließung der Großen Kirche und die Konfiszierung der sakralen Geräte aus Edelmetall als „angemessene Vergeltungsmaßnahme Julians", der davon überzeugt war, daß der Brand des Apollontempels im antiochenischen Vorort Daphne auf einen christlichen Anschlag zurück ging (171f.); zwar hat Julian, juristisch korrekt, ein Verfahren zur Ermittlung und Bestrafung der Täter in Gang gesetzt, seine Aktion gegen die Große Kirche ist allerdings als rechtlich problematisch zu bewerten (was die christliche Tradition dann propagandistisch als ungeheuerlich ausgeschlachtet hat). Eine einseitige Übertreibung ist es, in den von der Kirche unterstützten Witwen und Jungfrauen „eine wohlorganisierte, ihrem Bekenntnis und dem Klerus bedingungslos ergebene urbane Verfügungstruppe" zu sehen, die „sich jederzeit zu öffentlichkeitswirksamen Auftritten und für propagandistische Zwecke mobilisieren" habe lassen (176).

Eventuelle spätere religiöse Auseinandersetzungen in Antiochia (178–189) sind in den Quellen nur sporadisch und ganz knapp dokumentiert (186); so wurde gegen Ende 363 das Traianeum samt der heidnischen Bibliothek, mit der Julian das Heiligtum ausgestattet hatte, auf Veranlassung des christlichen Kaisers Jovian niedergebrannt (179), und zu einem kaum datierbaren Zeitpunkt übernahm die Kirche die Grabstätte der von Juden wie Christen gleichermaßen verehrten makkabäischen Märtyrer (180–185. 187–189), wobei die näheren Umstände dieses Vorgangs vollständig im Dunkeln bleiben. Typisch für die Situation war „das starke hellenische Identitätsgefühl, das Christen, Juden und Heiden der Stadt über Glaubensgrenzen hinweg verband" (180). Religiöse Grenzen scheinen in Antiochia nicht so dominant gewesen zu sein, und das – vom julianischen Intermezzo abgesehen – weitgehende Schweigen der Quellen über religiöse Konflikte verhindert nicht nur die Aufhellung der historischen Vorgänge in dieser Zeit (189), sondern ist – zugegebenermaßen ein *argumentum e silentio* mit den bekannten Schwächen – vielleicht auch als Indiz für eine eben weitgehend gewalt- und geräuschlose Entwicklung aufzufassen. „Das antiochenische Heidentum erlag nicht der Aggression christlicher Bischöfe, Gläubigen oder Asketen, es wurde Opfer der Indifferenz der es vormals tragenden Bevölkerungskreise. Seine Monumente fielen so ohne viel Aufhebens im Laufe der Zeit profaner Zweckentfremdung, städtebaulichen Neugestaltungen und schließlich auch den räumlichen Bedürfnissen der Kirche anheim" (189).

(4) In Palästina wirkte sich die prochristliche Politik der zentralen Reichsverwaltung (demonstriert v. a. durch den staatlich geförderten Kirchenbau seit Konstantin) weit stärker als in anderen Provinzen des Reiches aus. Damit einher ging eine Rückbesinnung des Christentums auf seine historische Ursprungsregion und das Bestreben, das ‚Heilige Land' für den christlichen Glauben zu gewinnen. Die folgende Umgestaltung der religiösen Topographie bedingte eine labile Balance zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen, Kulturkreisen und Religionen und führte zu zahlreichen religiösen Konflikten (191f.).

Exemplarisch für diese Entwicklung stehen die Konflikte in der Stadt Gaza (191–222), die in der Zerstörung der heidnischen Kultstätten gipfelten. Gaza war eine griechische Polis mit syrischer, italischer, ägyptischer, jüdischer und

samaritanischer Bevölkerung (194). Seit der diokletianischen Verfolgung ist eine schwache christliche Präsenz bezeugt (195). Die christliche Gemeinde von Gaza blieb im gesamten vierten Jh. klein (196), Bevölkerung und Oberschicht der Stadt waren den Christen gegenüber generell feindselig und aggressiv eingestellt (197), was besonders in der Überlieferung von der missionarischen Tätigkeit des Asketen Hilarion, eines der ersten Mönche in Palästina, zum Ausdruck kommt, dessen Kloster etwa zehn Kilometer südlich von Gaza unter Julian zerstört wurde (198–202). Im Hintergrund der antichristlichen Haltung der geschlossen heidnischen Oberschicht von Gaza könnte auch die bewußte und qualitätvolle Pflege heidnischer Bildungstraditionen gestanden haben (vgl. 221f.), doch war die religiöse Konkurrenz v. a. von wirtschaftlichen, politischen und sozialen Faktoren unterlegt (196). Die heidnische Gesellschaft Gazas widerstand erbittert allen Missionsbemühungen der Kirche und des Mönchtums (202).

Diese Situation änderte sich mit dem Amtsantritt des Bischofs Porphyrios im Jahr 395. Auf dessen Betreiben wurde das Christentum in Gaza mit Hilfe der kaiserlichen Macht durchgesetzt, indem im Jahre 402 über mehrere Wochen hinweg alle Tempel in Gaza von kaiserlichem Militär und Christen aus der Stadt zerstört wurden; der Bischof war an diesen Aktionen als Initiator und Organisator wesentlich beteiligt (202–215). Auf den Ruinen des Marneions, des Haupttempels der Stadtgottheit Marnas, wurde, finanziert von der Kaiserin Eudoxia, die größte Kirche Palästinas errichtet (217f.). Diese Aktionen zielten nicht nur „auf die Zerstörung der materiellen Basis für jegliche künftige öffentliche Kultausübung der heidnischen Bevölkerungsmehrheit. Neben der sozialen Mobilisierung und spirituellen Stärkung seiner Gemeinde bezweckten die Maßnahmen des Porphyrios [...] vielmehr ebensosehr eine systematische und demonstrative Unterwerfung der alten Kulte unter das Christentum" (214). Allerdings blieb das Christentum in Gaza eine Minderheit, ja opportunistische Konversionen im Zuge dieser Ereignisse führten sogar zu einer Identitätskrise der Glaubensgemeinschaft (216), und Jahre später revoltierten die Heiden in Gaza, doch spielten religiöse Motive dabei offenkundig keine tragende Rolle (218f.).

Die gründliche Analyse der Überlieferung ergibt, daß es in diesem Fall nicht um Mission und Bekehrung aus religiöser Überzeugung ging, sondern um die Durchsetzung machtpolitischer Interessen auf lokaler Ebene: um die Vorherrschaft des Christentums in Gaza; Porphyrios dachte und handelte gänzlich im Rahmen der sozialen und politischen Kategorien der antiken Polis, und der ganze Konflikt war von politischen und wirtschaftlichen Interessen dominiert (216f.).

(5) Im Mittelpunkt der letzten Fallstudie (223–269) steht das Wirken des schon seinen Zeitgenossen als gewalttätig geltenden Schenute von Atripe (gest. 465), der seit wahrscheinlich 385 Abt des westlich des Niles gelegenen sog. Weißen Klosters (heute Deir el Abiad bei Sohag) bei Panopolis / Achmim (östlich des Niles) in Oberägypten war. „Zahlreichen bedeutenden Asketen und Mönchsführern des 5. Jahrhunderts wurde, nicht zuletzt in Oberägypten, ein zumindest spirituelles, oft aber gewaltsames (und natürlich immer erfolgreiches) Vorgehen gegen Heiden, Häretiker und Juden zugeschrieben" (225). Aufgrund vieler Quellen „ist es möglich, Schenutes aggressives Vorgehen gegen fortlebende heidnische Kulte und ihre Anhänger in seinem religiösen, kulturellen und sozialen Kontext auszuleuchten" (226).

Schenutes Basis war eine von den Pachomios-Klöstern östlich des Nils unabhängige, sich aus der koptischen Landbevölkerung rekrutierende Klosterorganisation von gewaltiger Größe (mehrere Tausend Personen) und enormen wirtschaftlichen Ressourcen; diese mit Abstand größte Klosteranlage in Ägypten war straff um das Hauptkloster organisiert, wurde von Schenute autokratisch und mit brutaler Härte regiert und verfügte über erheblichen Einfluß in der Region (227–236). Im Blick auf die gewalttätigen Aktionen Schenutes in der Region legt es sich nahe, „einen Zusammenhang zwischen der von den Klosterangehörigen innerhalb der Gemeinschaft erfahrenen Repression und der von Mönchen des Schenute-Klosters außerhalb der Klostermauern, im Territorium von Panopolis, unter Leitung ihres Abtes gezeigten Aggression zu vermuten" (234). „Das Kloster bildete nach allem, was wir wissen, eine von außerordentlich strenger Disziplin geprägte, v. a. auf innere Geschlossenheit und ökonomische Effizienz hin orientierte, stark hierarchisierte, dabei auf die Person des Klostervorstehers hin ausgerichtete Gemeinschaft" und „stellte damit eine bedeutende personelle, wirtschaftliche und institutionelle Basis dar, der sich ein tatkräftiger und machtbewußter Klostervorsteher auch nach außen, gegenüber dem sozialen, politischen und religiösen Umfeld des Klosters, wirkungsvoll bedienen mochte" (236).

Schenutes Tätigkeit außerhalb des Klosters erstreckte sich „vor allem auf den Schutz der armen Landbevölkerung vor Ausbeutung durch Angehörige der heidnischen Oberschicht und auf die Vernichtung von heidnischen Götterbildern und Tempeln in Panopolis und seiner weiteren Umgebung" (237). Im Folgenden (237–242) arbeitet H. insbesondere die Verknüpfung dieser beiden Aspekte, des sozialen und des religiösen, heraus. Die diesbezüglichen Auseinandersetzungen – z. B. in Form von regelrechten Razzien, die Schenute mit einigen seiner Mönche in Häusern von Heiden in Panopolis auf der Suche nach heidnischen Götterbildern durchführte (240) – wurden nicht selten gewaltsam ausgetragen, wobei die Gewalt von beiden Seiten ausgehen konnte (238). Auffällig an der genannten Aktion ist, daß die „Auseinandersetzung mit dem lokalen Heidentum von Panopolis nicht mehr dem öffentlichen Kult oder seinen Stätten galt, sondern Schenute bereits in den Bereich der privaten Religionsausübung einzelner Heiden zielte" (241). Daneben ist auch eine Aktion Schenutes gegen ein öffentliches heidnisches Götterbild in Panopolis bezeugt (241); ob es mehr gegeben hat, muß Vermutung bleiben. Dazu kommen Nachrichten über Tempelzerstörungen durch Schenute und seine Mönche in der Umgebung des Weißen Klosters (254–257).

Hintergründe und Rahmenbedingungen dieser Vorfälle sehen wie folgt aus: In der Oberschicht von Panopolis gab es noch lebendiges Heidentum (242–246). Die Stadt war ein bedeutendes Zentrum griechischer Kultur in Ägypten, v. a. ein Bildungszentrum, dessen Ausstrahlung im vierten und fünften Jh. über Ägypten hinaus reichte und eng mit dem spätantiken Heidentum Ägyptens verbunden war (243f.); für letzteres typisch war die Verknüpfung von griechischer Religion und ägyptischer Götterverehrung (245f.). Christentum (246–249) war in Panopolis um 350 bereits fest etabliert – also längst vor dem Wirken Schenutes (247) –, und zwar in den hellenisierten Schichten der Bewohner (248). Schenute traf in Panopolis somit „zwar auf eine überaus lebendige hellenische Kultur und eine entsprechend selbstbewußte hellenisierte Oberschicht, jedoch zugleich auch auf eine christliche Gemeinde, die wohl seit langem in friedlicher Koexistenz mit ihren nichtchristlichen Nachbarn lebte und deren bürgerliche und kulturelle Wertvorstellungen teilte" (249). Das Verhältnis zwischen Schenute und der Kirchenleitung von Panopolis scheint gespannt gewesen zu sein (250–253). Schenutes Attacken auf das Heidentum in Panopolis waren offenbar keine von der Kirchenleitung ausgehenden oder mit dieser abgestimmten Unternehmungen, sondern entsprangen „dem fanatischen Haß Schenutes auf alles Heidnische und nicht Rechtgläubige, seinem selbstherrlichen Entscheidungs- und rücksichtslosen Durchsetzungswillen" (253). Die riesige, im Jahr 440 fertiggestellte Kirche in Schenutes Kloster kann in manchen architektonischen Zügen wie der Positionierung von Spolien heidnischer Provenienz an prominenten Stellen als Symbol des Triumphes über das Heidentum aufgefaßt werden (263–266). Die Beziehungen zwischen Schenute und der römischen Provinzialverwaltung waren ambivalent (257–260). Zu manchen Magistraten scheinen sie wenig freundlich gewesen zu sein, andere förderten den Abt – etwa durch Niederschlagung gegen ihn angestrengter Prozesse – und pflegten persönliche Freundschaft. Diese Situation ist machtpolitisch nüchtern zu beurteilen: „Die vermutlich dominierende wirtschaftliche Stellung des Klosters im Gau Panopolites, die hervorragenden Verbindungen zur ägyptischen Landbevölkerung und seine charismatische Ausstrahlung erhoben ihn (sc. Schenute) zu einem erstrangigen Machtfaktor in der Region, auf dessen Einvernehmen und Unterstützung die mit nur beschränkten Machtmitteln ausgestattete römische Administration im Alltag wohl angewiesen war" (259).

Fragt man nach der Vorstellungswelt Schenutes (260–263), ist man auf indirekte Schlüsse angewiesen, da er seine Gewalttaten nie theologisch begründet oder gerechtfertigt hat. Seine Religiosität war überaus einfach strukturiert. „Ihre Eckpfeiler sind die Begriffe Gehorsam, Sünde, Strafe, Gericht, Vergeltung, Fluch, Böse, Dämonen und Satan" (261). „Vor diesem Hintergrund entfaltet sich Schenutes Selbstverständnis und Wirken als Kämpfer wider die Sünde, Satan und die Dämonen" (262). Schenutes Denken und Handeln könnte – so mein Eindruck angesichts des von H. Notierten – ein Beispiel dafür sein, daß Intoleranz und Gewalt nicht einem monotheistischen Gottesbild entspringen, sondern einem so kraß und simpel dualisierenden Denken, wie es hier vorzuliegen scheint. Die von Schenute überlieferten Gewaltmaßnahmen gegen das Heidentum hingen hauptsächlich, wenn nicht gänzlich an seiner Persönlichkeit (267f.); unter seinem Nachfolger in der Klosterleitung, Besa, herrschte im Kloster ein wesentlich milderes Regiment, und „die Anwendung von Gewalt gegen Heiden und ihre Kulte lehnte Besa als ungeeignet ab, wie er auch gegenüber Götterbildern und Tempeln eine rationalistische und distanzierte Haltung einnahm. Vom Kloster ausgehende gewalttätige Aktionen sind unter Besa nicht mehr bezeugt" (268).

Ich verzichte darauf, die mir aufgefallenen Versehen und Druckfehler zu verzeichnen, weil ein Rezensent nicht Aufgaben zu erledigen hat, die eigentlich Sache eines Lektors wären; insbesondere das Schenute-Kap. scheint ohne letzte redaktionelle Überarbeitung geblieben zu sein.

Das sehr dicht geschriebene, überaus lehrreiche und in Intentionen wie Ergebnissen polyvalente Buch wird von einem umfangreichen Verzeichnis der benutzten, umfassend und detailliert ausgewerteten Literatur (295–332) sowie einem Stellen- (333–342) und Gesamtregister (343–348) abgeschlossen. Die Ergebnisse werden als „zusammenfassende Betrachtungen" (271–294) resümiert, und zwar zu folgenden Aspekten: „Religiöser Konflikt, Gewalt und lokale Gesellschaft" (271–275), „Der Bischof als Schlüsselfigur" (276–280), „Die Gläubigen: Religiosität oder Loyalität?" (281–284), „Die Zentraladministration: Tätigwerden und Passivität" (285–291), „Ausblick" (292–294). Auch in diesem Schlußkap. stecken noch überaus viele Informationen zur religiösen Entwicklung der Spätantike (Einwände hätte ich lediglich gegen die zu forcierte bzw. reduktionistische Sicht der Taufe als Akt, der zwischen Bischof und Täufling ein spirituelles wie persönliches Nahverhältnis im Sinne eines Patronats begründe: 284). Da es nicht möglich ist, diese hier im Einzelnen wiederzugeben, beschränke ich mich auf die Wiedergabe der Makro-Ergebnisse:

(1) Die Studie ist ein Musterbeispiel „für eine regional und lokalgesellschaftlich differenzierte moderne Auseinandersetzung mit der Spätantike, die der Eigenart, den hier wirkenden Kräften, der Eigenentwicklung und dem historischen Gewicht der verschiedenen Gesellschaften und Kulturen der Zeit größere Aufmerksamkeit zuerkennen und zugleich deren Bedeutung freilegen will" (271). H.s Analy-

sen bestechen durch die scharfsinnige und ausgewogene methodologische Reflexion, die an jeder Stelle die Auswertung der Quellen fundiert, und belegen die enorme Fruchtbarkeit dieses Ansatzes, der sich von umfassenden Erklärungsansätzen für die Geschichte der Spätantike verabschiedet und statt dessen ein Empfinden für lokale und regionale Kontexte und über diese für die Vielfalt der Verhältnisse im riesigen Römischen Reich zu gewinnen versucht.

(2) Die Fallstudien zu den gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden in Alexandria, Antiochia, Gaza und in Panopolis und Umgebung zeigen, „daß es eine unzulässige Vereinfachung bedeutet, solche Zusammenstöße ohne weiteres als religiös motivierte Gewalt zu kennzeichnen und sie allein als Resultat der religiösen Konflikte in der Spätantike zu verstehen (wie überhaupt sie pauschal einem Typus von Gewalt zu subsumieren)" (271). Die Konstellation war jeweils erheblich komplexer: „Machtpolitische, soziale, wirtschaftliche, ja selbst ‚nationale' oder ethnische Konflikte oder Interessen verbanden sich mit den religiösen Gegensätzen, die somit als Austragungsfeld und Ventil vielschichtiger Spannungen in der Lokalgesellschaft fungieren konnten" (272). „Vordergründig religiös motiviert erscheinende Gewalt erweist sich so in vielen Fällen als Folge der hartnäckigen Ausgrenzung von Bevölkerungsgruppen aus dem gesellschaftlichen und ökonomischen Leben. In ihr artikuliert sich auch das Aufbegehren benachteiligter oder unterdrückter Schichten; sie läßt sich als Indikator mangelhafter sozialer und politischer Wandlungsfähigkeit eines Gemeinwesens verstehen" (274). „Demgegenüber zeigen sich, wie gerade die Geschichte Antiochias bis zum Ende des 4. Jahrhunderts verdeutlicht, Gemeinwesen mit einer anhaltenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Dynamik und entsprechenden Chancen für alle Bevölkerungskreise als wesentlich friedfertiger in der Austragung des religiösen Wettbewerbs der verschiedenen Glaubensgruppen in ihren Reihen" (ebd.). „Ein wichtiges Resultat dieser Arbeit lautet, daß der in unseren Quellen häufig aufscheinende, von christlichen Autoren zuweilen regelrecht beschworene religiöse Konflikt in den untersuchten Gesellschaften (aber nicht nur in diesen) *nicht* den Regelfall darstellte, vielmehr die Ausnahme war – zudem eine Ausnahme, die kaum ausschließlich auf religiösen Gegensätzen beruhte, sondern auf tieferliegende und anders gelagerte, oft auch über Generationen gewachsene gesellschaftliche und ökonomische Ursachen zurückging. Diese Konstellationen konnten sich nach religiösen Grenzziehungen ausrichten, sich mit religiösen Verhältnissen verbinden bzw. diese überlagern" (292).

(3) Die Christianisierung des spätantiken Römerreiches und die Rolle von Gewaltanwendung in diesem Prozeß war nicht das Thema der Arbeit, doch gehört sie in diesen Kontext und liefert dazu eine wichtige Erkenntnis, die gleich mehrere klischeehafte Vorstellungen zu korrigieren vermag: „Angesichts der auch im spätrömischen Reich noch beachtlichen Autonomie und inneren Geschlossenheit der lokalen Gesellschaften bedeutete dieses historische Phänomen ‚Christianisierung' in seiner zeitgenössischen Realität weniger eine religiöse Transformation des Imperiums und seiner Institutionen, wie es die Propaganda der Kirchenväter, die Kirchengeschichtswerke und die Rechtstexte nahelegen wollen, als vielmehr den facettenreichen Prozeß einer grundlegenden kultischen Neuorientierung jener zahllosen einzelnen Gemeinden, die in ihrer Summe die Bevölkerung und territoriale Gesamtheit des Reiches bildeten. Gewalttätige Zusammenstöße zwischen Anhängern der verschiedenen Glaubensgruppen oder Übergriffe auf konkurrierende Kultorte sind allesamt als Begleiterscheinung der Christianisierung anzusprechen" (272). „Der Niedergang des Heidentums und seine Verdrängung durch das Christentum (sofern eine solche überhaupt noch stattfand) erfolgte in der Regel auf weit weniger spektakuläre, friedliche Weise, ohne daß Zeitgenossen davon viel Notiz genommen hätten" (293).

Münster Alfons Fürst

Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, hg. v. Stefan Jordan. – Stuttgart: Ph. Reclam 2002. 370 S., Ln € 16,90 ISBN: 3–15–010503–X

Historiker arbeiten – wie andere Wissenschaftler auch – mit einer spezifischen Fachsprache, die nicht ohne weiteres verständlich ist. Das vorliegende Lexikon will daher für Studienanfänger und „interessierte Laien" eine Verständnishilfe zu den wichtigsten hundert Grundbegriffen der Geschichtswissenschaft von A (wie Alltagsgeschichte) bis Z (wie Zyklentheorie) bieten. Dabei wurden Begriffe aufgenommen, die entweder für eine bestimmte Forschungsrichtung (etwa „Annales") oder für Kategorien methodischen Arbeitens bzw. Denkmodelle (wie Erklären) stehen. Nach dem Stichwort werden jeweils eine Kurzdefinition sowie eine begriffsgeschichtliche Problematisierung geboten. Dem schließen sich ein Ausblick auf den aktuellen Diskussionsstand und auf Forschungsperspektiven sowie eine Auswahlbibliographie an.

Für die meisten Stichworte konnten ausgewiesene Spezialisten gewonnen werden, denen es in durchaus verständlicher und kompakter Weise gelingt, ihr Thema auf den Punkt zu bringen. Das Buch kann deshalb Studierenden der Geschichte und auch der Kirchengeschichte mit Nachdruck empfohlen werden. Der Weg zu einem ersten Verständnis von so zentralen Begriffen wie Gedächtnis (Jan Assmann), Ideengeschichte (Luise Schorn-Schütte), Werte (Gangolf Hübinger), Verstehen (Ulrich Muhlack) oder Sinn (Jörg Rüsen) – um stellvertretend nur einige zu nennen – wird glänzend gebahnt. Allerdings fragt man sich aus kirchenhistorischer Perspektive, warum neben Alltags-, Begriffs-, Geistes-, Geschlechter-, Heils-, Ideen-, Kultur-, Sozial-, Struktur-, Welt- und Zeitgeschichte nicht auch die Religionsgeschichte ein eigenes Stichwort eingeräumt bekommt.

Wirkt hier das inzwischen obsolet gewordene zunehmende „Säkularisierungsdogma" nach, das von einem Funktionsverlust der Religion im Kontext der fortschreitenden Modernisierung ausgeht? Die „Wiederkehr der Götter" (Friedrich Wilhelm Graf) allgemein, nicht nur der islamische Fundamentalismus, haben dazu geführt, daß Religion wieder ganz oben auf der Agenda steht. Darum sollte sie auch bei den hundert wichtigsten Begriffen der Geschichtswissenschaft nicht fehlen; aber über den „Kanon" kann man bekanntermaßen streiten.

Münster Hubert Wolf

Reinhard, Wolfgang: **Glaube und Macht.** Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. 128 S. (Herder Spektrum, 5458), kt € 8,90 ISBN: 3–451–05458–2

Das Bändchen – hervorgehend aus Vorlesungen im Rahmen der Berliner *Guardini-Lectures* – bietet eine Zusammenfassung und Einführung in die vier Hauptforschungsgebiete des renommierten Frühneuzeithistorikers, stets im Blick habend das komplexe Wechselwirkungsverhältnis von Kirche und Staat. Eine zentrale These ist, die lange prägende spezifische Verbindung von Glaube und Macht in Europa beruhe in erster Linie auf Entwicklungen des 16. und 17. Jh.s. Kap. I bringt deshalb eine Darstellung des vom Vf. mitbegründeten Konfessionalisierungsparadigmas, die auch – nicht immer unpolemisch – auf inzwischen vermehrt geäußerte Kritik Bezug nimmt. Der brillante und konzise II. Beitrag bietet eine geraffte Sozialgeschichte von Papsttum und Kardinalat seit 1059. Entscheidend ist hier die Einsicht, daß der geschlossene Rekrutierungsmechanismus zum Papstamt für dessen Konstanz entscheidend war. Zirkulär entstammten Päpste und Kardinäle einem gemeinsamen familiär verwobenen und durch Klientel- und Patronage-Strukturen geprägten Milieu, das sie umgekehrt wiederum zu erhalten suchten. In Kap. III werden die wichtigsten Entstehungsvoraussetzungen des europäischen modernen Staates thematisiert, der als keine anthropologische Notwendigkeit, sondern als Ergebnis historischer und somit kontingenter Prozesse verstanden wird. Schließlich wird IV. die Verschränkung von Glaube und Macht bei der europäischen Expansion nach Amerika und Asien thematisiert. – Der gut lesbare, empfehlenswerte Bd beschreibt die tridentinische Reform bezüglich der römischen Kurie als „Musterbeispiel einer konservativen Reform", die die sozialen Grundlagen nicht angriff. Gilt nicht für die Reichskirche ähnliches? Geht solche Einsicht wirklich konform mit dem gerade auch für die katholischen Territorien in (I.) entwickelten Paradigma?

Münster Klaus Unterburger

Schwerhoff, Gerd: **Die Inquisition.** Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit. – München: C. H. Beck 2004. 128 S. (Beck'sche Reihe, 2340), pb € 7,90 ISBN: 3–406–50840–5

Eine konzise Einführung in das Rechtsinstitut der Inquisition: Für den Vf. trotz juristisch modernisierender Elemente eine typisch vormoderne Einrichtung in einer Epoche noch ohne funktionale Scheidung von Politik und Religion. Sie fungierte in ständiger Auseinandersetzung mit konkurrierenden Rechtsinstanzen und ohne hinreichende Exekutivmacht. Regionale und zeitliche Unterschiede werden betont und Vorurteile zurechtgebogen, ohne die Ausbildung sublimer Machttechniken zur Kontrolle abweichenden Verhaltens zu verharmlosen. Das Aufkommen der Häresie als Breitenphänomen im 11. Jh. rief eine sich differenzierende Reaktion geistlicher und weltlicher Instanzen hervor, bis zum Schreiben *Ille humani generis*

Gregors IX. von 1231 als „Geburtsschein" des Instituts und *Ad extirpanda* von 1252 als Zusammenfassung der Bestimmungen (zudem Einführung der Folter). Nach der Darlegung regionaler Varianten und der strukturellen Arbeitsweise wird betont, die mittelalterliche Inquisition sei stets nur lokal und für eine bestimmte Zeitdauer mächtig gewesen: Deren Effektivität war von den konkreten Machtkonstellationen abhängig und stieß häufig auf den Widerstand der Bevölkerung und von Bischöfen, die ihre Jurisdiktion verteidigten. Fundiert wird dann Enstehung und Arbeitsweise der Spanischen Inquisition besprochen, der Überblick über die römische Inquisition fällt knapper aus, doch sind hier die Grundlagenarbeiten nach der Archivöffnung 1998 erst im Entstehen. Ein Überblick über den Zusammenhang von Inquisition und Hexenverfolgung rundet den Bd ebenso ab wie ein Exkurs zum „Mythos Inquisition", zur *Leyenda negra*, zu der zwar schon das Mittelalter Material bereitgestellt hatte, die aber erst als politisches Manifest in den calvinistischen Niederlanden entstehen konnten und mit Juan Antonio Llorente noch am Anfang der modernen Inquisitionsforschung stand.

Münster Klaus Unterburger

Theologiegeschichte

„Welche unendliche Fülle offenbart sich da ..." Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion". Papers Read at the Symposium of the Theological Faculty Tilburg, 15. April 1999, hg. v. Nico F. M. Schreurs. – Assen: Royal Van Gorcum 2003. 182 S. (Studies in Theology and Religion, 7), geb. € 48,50 ISBN: 1566–208X.

Still und ungestört wollte Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) am 21. November 1797 seinen neunundzwanzigsten Geburtstag feiern. Doch schon um 10.00 Uhr stürmten Freundinnen und Freunde seine Berliner Wohnung vor dem Oranienburger Tor, unter ihnen Henriette Herz, Dorothea Veit und Friedrich Schlegel. Letzterer hetzte, wie der Jubilar seine Schwester Charlotte brieflich wissen ließ, die ungebetenen Gäste auf, „im Chore in seinen alten Wunsch einzustimmen daß ich nemlich nun auch fleißig seyn d.h. Bücher schreiben solle. Neun und zwanzig Jahr, und noch nichts gemacht! damit konnte er gar nicht aufhören, und ich mußte ihm wirklich feierlich die Hand darauf geben, daß ich noch in diesem Jahr etwas eignes schreiben wollte" (KGA V/2, Nr. 424, Z. 40–44).

Wer Näheres über die illustre Szene und das sonstige Treiben im Kreise der Frühromantiker in Erfahrung bringen möchte, greife zur Schleiermacherbiographie von Kurt Nowak (Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, 2. Aufl., Göttingen 2002). „Die Geburtstagsfeier", so Nowak, „beansprucht in der Entstehungsgeschichte von Schleiermachers berühmtestem Werk, den Reden „Über die Religion" von 1799, einen gewissen Platz. Sicher wußte Schleiermacher damals noch nicht, daß er ungefähr ein Jahr später, im Herbst 1798, dieses Buch in Angriff nehmen würde. Aber er hatte ein feierliches und förmliches Versprechen abgelegt." (A.a.O., 88) Im Frühjahr 1799 waren die Reden vollendet. „Jezt eben, am 15ten des Monats April", schreibt Schleiermacher an Henriette Herz, „ist der Strich unter die Religion gemacht." (KGA I/2, LIX)

Genau zweihundert Jahre und dreißig Minuten später, am 15. 4. 1999, 10.00 Uhr, begann in Tilburg in der niederländischen Provinz Nordbrabant ein von der dortigen Theol. Fak. und der Niederländischen Forschungsgesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften veranstalteter Studientag zur Wirkungsgeschichte der Schleiermacher'schen Reden. Die gehaltenen Vorträge sind in dem Sammelbd zusammen mit einem vom Hg. angefertigten Protokoll des Tilburger Symposiums dokumentiert. Den Anfang macht Günter Meckenstock, der zweifellos zu den besten Kennern der „Reden über die Religion" in der Gegenwart zählt. Der Direktor der Kieler Schleiermacher-Forschungsstelle gehört dem Herausgeberkreis der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers an und hat im Rahmen der Abteilung „Schriften und Entwürfe", die unter seiner editorischen Leitung erarbeitet wird, in KGA I/2 1984 die erste Auflage der Reden veröffentlicht; in einer Studienausgabe ist der Text 2001 erschienen. 1995 wurde in KGA I/12 sodann auch die Letztfassung der Reden von 1831 publiziert, wobei die abweichenden Lesarten der zweiten (1806) und dritten (1821) Auflage in einem Variantenapparat verzeichnet wurden, so daß alle Druckfassungen der Reden vollständig dokumentiert sind.

Im vorliegenden Sammelbd gibt Meckenstock einen knappen und instruktiven Überblick über die zeitgenössische Aufnahme der Reden. In Betracht kommen neben dem frühromantischen Schlegelkreis v.a. Vertreter der älteren theologischen Neologie und Repräsentanten der jüngeren Theologengeneration wie etwa der spätere Berliner Fakultätskollege Schleiermachers, Philipp Konrad Marheineke (1780–1846). Unter den Philosophen finden Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), Karl Leonhard Reinhold (1758–1823), Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) und namentlich Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Berücksichtigung. Der Beitrag Meckenstocks bietet zwar nichts Neues, aber doch wertvolle Informationen zur zeitgenössischen Diskussionslage im Kontext der Erstauflage der Reden. Sie bestimmte seit der von Rudolf Otto 1899 veranstalteten Säkularausgabe die Rezeption im 20. Jh., wohingegen die Wirkungsgeschichte der Reden im 19. Jh. wesentlich durch deren Letztfassung von 1831 geprägt war, die in die von Schleiermacherschülern herausgegebenen „Sämmtliche Werke" aufgenommen wurde.

Einen kontextuellen Deutungsversuch anderer Art unternimmt Ad Willems, Nijmegen. Er versucht Parallelen zwischen den Situationsbeschreibungen und Positionen in den „Reden" und solchen in der gegenwärtigen Zeit aufzuweisen und die frühromantische Reaktion gegen die Aufklärung mit dem postmodernen Verhältnis zur Moderne zu vergleichen. Textnäher und ergiebiger sind die Analysen zum Verständnis der Religion als Anschauung und Gefühl in den verschiedenen Versionen der zweiten Rede, wie sie Christian Albrecht, Erfurt, im Anschluß an seine Monographie zu „Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit" (Berlin 1994) vorlegt. Das formale Wesen der Religion sei nach Schleiermacher in jenem Strukturprinzip inbegriffen, welches der bewußtseinskonstitutiven Unterscheidung von Selbst- und Welterfahrung des Subjekts auf unhintergehbare und unverfügbare Weise zugrunde liegt und die Korrelativität von Subjekt und Objekt erschließt, ohne in der duplizitären Form des Bewußtseins erfaßt werden zu können, deren Möglichkeitsbedingung sie ist.

Der Christologie der „Reden" sind sodann die Ausführungen von Claus-Dieter Osthövener von der Universität Halle-Wittenberg gewidmet, wobei nicht nur die bekannten Passagen über den Mittler und die religiöse Vermittlung in der letzten Rede, sondern auch christologische Bezüge in den vier vorhergehenden Reden untersucht werden. Es folgen Beiträge zum Begriff des Gefühls (Wessel Stoker, Amsterdam), der Religion (Dick Boer, Amsterdam) sowie zur Präsenz Spinozas in den Reden (Rinse Reeling Brouwer, Kampen). Schließlich rekonstruiert Jacques Laurent, Amsterdam, anhand der Religionsauffassung in der ersten und vierten Auflage der Reden Schleiermachers Entwicklung als Weg von einer romantischen zu einer transzendentalphilosophischen Selbstbewußtseinstheorie.

Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) war, wie einem Bericht Friedrich Schlegels vom 10. Oktober 1799 an Schleiermacher zu entnehmen ist (KGA V/3, Nr. 710, 3–15), anfangs von der Lektüre der Reden begeistert. Doch dann wendete sich das Blatt, „und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung". Der Eindruck, den die Tilburger Texte zur Wirkungsgeschichte der Reden hinterlassen, liegt jenseits des Gegensatzes von Begeisterung und Abneigung. Er ist ambivalent und zwar deshalb, weil die Qualität der einzelnen Beiträge nicht unerheblich differiert. Die inhaltliche Dichte der Darbietungen etwa Meckenstocks oder Albrechts wird keineswegs überall erreicht. Auch im Blick auf das Protokoll der Diskussionen läßt sich nicht in jeder Hinsicht sagen: „Welche unendliche Fülle offenbart sich da ..."

München Gunther Wenz

Kirchliche Zeitgeschichte

100 Jahre Benediktinerabtei Gerleve, hg. v. Marcel Albert. – Münster: Aschendorff 2004. X, 172 S., geb € 14,80 ISBN: 3–402–05486–8

Im Rahmen der Feierlichkeiten zum 100. Jubiläum der Erhebung des Benediktinerklosters Gerleve zur Abtei im Juni 2004 erschien dieses reich bebilderte Werk zur Geschichte der Abtei mit der Absicht, „das Bekannte noch einmal Revue passieren zu lassen, aber auch in Vergessenheit geratene Episoden für die Zukunft zu bewahren" (X). In sieben Kap.n wird, nach für die Abtei bedeutsamen Zeitabschnitten gegliedert, die Geschichte des Klosters von der Stiftung im Jahre 1899 bis in die Gegenwart geschildert.

Dem Autor gelingt es, dem Leser ein buntes und abwechslungsreiches Bild von 100 Jahren Abtei Gerleve vor Augen zu führen. So erfährt man von den anfangs nicht von Erfolg gekrönten Bemühungen der Stifter, der Geschwister Wermelt, überhaupt eine Ordensgemeinschaft zu finden, die zu einer Klostergründung auf dem Hof der Familie bereit war. Weiter erzählt das Buch von der Erhebung Gerleves zur Abtei (1904) sowie ihrem rasanten Aufstieg bis in die Zeit des Nationalsozialismus hinein, während der das Kloster im Juli 1941 allerdings seinen Tiefpunkt erleben muß: seine Aufhebung und die Vertreibung des Konventes. Ab April 1945 kehrt das mönchische Leben

recht schnell wieder nach Gerleve zurück und stellt sich bis heute den immer neuen Herausforderungen der Zeit.

Neben den Ausführungen zur (Bau-)Geschichte eröffnet das Buch v. a. aber reizvolle Einblicke in das Leben der Abtei und ihrer Gemeinschaft. Dabei stellt der Vf. besonders die bisherigen vier Äbte, ihre Persönlichkeit, ihr Wirken und ihre Akzentsetzungen innerhalb des klösterlichen Lebens heraus: Raphael Molitor, Pius Buddenborg, Clemens Schmeing und Pius Engelbert. Darüber hinaus wird aber auch das vielfältige Engagement der gesamten Gemeinschaft deutlich. Zu nennen wären hier zunächst der Einsatz für die Liturgische Erneuerung, z. B. im Rahmen der Erneuerung der Kirchenmusik. So beteiligte sich die Abtei etwa durch rege liturgische Bildungsarbeit daran, die Beteiligung des Volkes am Messgesang zu fördern. Ferner wird auf die Publikationstätigkeit der Abtei zu liturgischen und kirchenmusikalischen Fragen verwiesen, die dazu beitrug, wichtige Anliegen der liturgischen Bewegung zu verbreiten. Ein weiteres wichtiges Betätigungsfeld lag im Bereich der Ökumene, v. a. der mit den von Rom getrennten Ostkirchen. Durch Vorträge und Publikationen wurde daran gearbeitet, die byzantinische Liturgie und Theologie allgemein verständlich zu machen. Generell gilt den Gerlever Benediktinern die wissenschaftliche Arbeit viel. Schon Abt Raphael förderte den Aufbau einer gut ausgestatteten Bibliothek, und die Gemeinschaft hat mehrere Professoren in Rom, Salzburg, Wien und Münster hervorgebracht. Nicht zu vergessen ist schließlich die Jugendseelsorge, der sich die Abtei seit Nachkriegszeiten bis heute widmet.

Das Buch bietet insgesamt einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Abtei und das vielfältige benediktinische Leben in Gerleve. Seine Schwäche liegt in der Gliederung. Die Darstellung beschränkt sich nicht darauf, konsequent bei dem in der jeweiligen Überschrift genannten Zeitabschnitt zu bleiben, sondern springt des öfteren in den Zeitabschnitt davor oder danach. Vielleicht wäre eine stärker thematische Orientierung geraten gewesen, die dann dazu hätte beitragen können, Wiederholungen zu vermeiden. Weiterhin wünschte man sich im Anhang ein Verzeichnis aller verstorbenen, ehemaligen und aktuellen Mitglieder der Gemeinschaft, denn genauso wichtig wie es zweifellos ist, „in Vergessenheit geratene Episoden für die Zukunft zu bewahren", ist es, keines der Mitglieder, die die Gemeinschaft geprägt haben, in Vergessenheit geraten zu lassen. Abgesehen davon bietet das Buch aber den „amici abbatiae" und allen, die sich für die weit über Westfalen hinaus bedeutende Benediktinerabtei Gerleve interessieren, einen spannenden und lohnenswerten Ausflug in Geschichte und Gegenwart des Klosters, der manche Überraschung bereit hält.

Münster Christian Uhrig

Liturgiewissenschaft

Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (Festschrift Reiner Kaczynski), hg. v. Winfried Haunerland / Otto Mittermaier / Monika Selle / Wolfgang Steck. – Regensburg: Pustet 2004. 687 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 17), geb. € 49,90 ISBN: 3–7917–1885–1

„Im Bischof sehe man den Hohenpriester seiner Herde [...] Daher sollen alle das liturgische Leben des Bistums, in dessen Mittelpunkt der Bischof steht, besonders in der Kathedralkirche, auf höchste wertschätzen; sie sollen überzeugt sein, dass die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an den denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs [...]" So faßt Nr. 41 der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums die hohe ekklesiologische Relevanz der bischöflichen Liturgie zusammen. Entsprechend berechtigt hoch sind heute die Erwartungen an bischöflich geleitete (und andere) liturgische Feiern in Kathedralen: Läßt sich hier beispielhaft tätige, bewußte und fruchtbare Teilnahme in den Gottesdiensten erfahren? Sind sie in Wort, Musik, Bewegung, Raumgestaltung etc. vorbildlich für das ganze Bistum?

Liturgische Bücher sollen theologisch begründete Maßstäbe setzen und pastorale Mindeststandards formulieren. So erteilte das II. Vatikanum den Auftrag, entsprechend der von ihm selbst erarbeiteten theologischen und pastoralen Leitlinien alle liturgischen Bücher zu überarbeiten. Hierbei stehen die regelmäßigen Gemeindefeiern wie Eucharistie, Taufe, Begräbnis etc. naturgemäß im Vordergrund des Interesses, trotzdem begann die Reformarbeit mit der bischöflichen Liturgie: Am 15. 8. 1968 erschien als erstes nachkonziliares liturgisches Buch der lateinischen Kirche der Pontifikaleteil „De Ordinatione". Bis 1977 folgten die weiteren Faszikel des lateinischen Pontifikale in erster Auflage, für das deutsche Sprachgebiet erschienen die entsprechenden Übertragungen in verschiedenen Bden 1971–1975, ergänzt durch Sonderfeiern bis 1990, in zweiter Auflage dann zusammengefaßt in vier Bden 1994. 1984 erschien das lateinische Caeremoniale Episcoporum (deutsch 1998), ein in dieser Form erstmals 1600 publiziertes Buch mit beschreibenden Rahmenordnungen zur Liturgie, eine Sammlung von „Generalrubriken" für Bischöfe.

An den Reformarbeiten dieser Bücher nach dem II. Vatikanum war R. Kaczynski, soeben emeritierter Ordinarius für Liturgiewissenschaft der Universität München, als Leiter der Arbeitsgruppe der IAG von 1981–1994 federführend beteiligt.

Der vorliegende Sammelbd zu seinen Ehren füllt somit nicht nur ein Forschungsdesiderat, sondern behandelt eines der „Lebensthemen" R. Kaczynskis: Ein von ihm verfaßter Grundlagenartikel beim Erscheinen des deutschen Pontifikale (R. Kaczynski, Ein neues Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes: LJ 43 [1993] 223–263) bildet quasi das Fundament des vorliegenden Bdes, auf dem dessen Autoren gründen und weiterbauen. Daß dieser Bd in der renommierten Reihe der „Studien zur Pastoralliturgie" erscheint, weckt zudem Erwartungen an die Praxisrelevanz der Beiträge: Aus eigener mehrjähriger Erfahrung mit bischöflichen Liturgien weiß der Rez., wie sehr man auch in diesen prima vista eher abgelegenen Feldern der Liturgie nach theologisch verläßlicher und pastoral inspirierter Literatur sucht.

Naturgemäß ergeben 29 Aufsätze von verschiedensten AutorInnen ein buntes Mosaik, von großflächigen Beiträgen zur Genese von Pontifikale und Caeremoniale (M. Klöckener / A. A. Häußling) bis zu kleinteiligen aber höchst instruktiven Mitteilungen wie von H. Becker über die Diakoneninsignien bei der Jungfrauenweihe der Kartäuserinnen oder von G. Brüske zur Jungfrauenweihe.

Nach dem Curriculum vitae R. Kaczynskis, Grußwort und Vorwort ordnet das Inhaltsverzeichnis die Beiträge drei Teilen zu (die allerdings einem späten Redaktionsstadium zu entstammen scheinen: Sie tauchen im Text selbst nicht auf, und die Zuordnung der Aufsätze zu Konzelebration, Katechumenat, Buße, Firmung und Beauftragung zum Zeremoniale ist nicht sehr überzeugend).

Im ersten Teil „Zur Theologie des Bischofsamtes und der Ortskirche" (15–78) tragen M. Kunzler, G. Alberigo, P. Neuner und L. Mödl systematische Aspekte zur Amtstheologie und Ekklesiologie zusammen.

Der zweite Hauptteil (79–417) widmet sich dem Pontifikale und seinen Feiern unter bischöflicher Leitung: M. Klöckner bietet den profunden Grundlagenartikel (79–127) über die Ausgaben des lateinischen Pontifikale von 1595, 1888 und 1962, das nachvatikanische lateinische und das nachfolgende deutschsprachige Werk. Später betrachtet nach eigenen Angaben eher „aphoristisch" (205) A. Jilek die Bde I und III des Pontifikales in toto. J. Stefanski stellt zunächst genetisch und mystagogisch die lateinischen Ordinationsriten dar, H.-J. Feulner erschließt den erneuerten Ritus der Bischofsordination im deutschen Pontifikale. Anschließend regt H. Hoping an zu einer konsequenten Theologie des Diakonats, der bis heute „offensten" Stufe des Ordo – etwas überraschend fehlt ein eigener Artikel zur Priesterweihe.

Einen aufschlußreichen Insiderblick in die Genese liturgischer Bücher und die Lernbereitschaft kirchlicher Entscheidungsträger gewährt Äbtissin Judith Frei OSB mit ihrem Beitrag über die Äbtissinnenweihe; sie konstatiert eine positive Entwicklung dieses Ritus von der enttäuschenden ersten nachvatikanischen lateinischen Ordnung („finsterer als im Mittelalter" [227]) hin zum heutigen Liturgieentwurf für das deutsche Sprachgebiet, der „einzigartig ist in seiner Öffnung für die berechtigten Anliegen der Frauen in der Kirche." (229) Bei diesem Thema bleiben auch die beiden nächsten Artikel: G. Brüske bietet eine umfassende Darstellung zur Jungfrauenweihe, einer sicher nicht alltäglichen Feier, die angesichts jüngster Weiterentwicklungen und Neuinterpretationen in einigen Diözesen Beachtung verdient und hier erfährt. Mit gutem Grund stellt dann H. Becker seine Forschung in Wort und Bild dar: Man muß es über das Lesen hinaus bildlich realisieren, daß zur Jungfrauenweihe der Kartäuserinnen neben der Übergabe des Kreuzes auch die der Stola (und früher des Manipels) gehört, daß diese Nonnen damit diakonale Funktionen wie die Verkündigung des Evangeliums und die Darreichung des Kelches bei der Kommunion vollziehen; auch wenn der Vf. völlig zu Recht darauf hinweist, daß man aus dieser sehr speziellen Eigentradition keine vorschnellen Schlußfolgerungen auf den Diakonat der Frau ziehen darf, ist es ein Gewinn, dieses als Teil der katholischen Tradition wahrzunehmen. Die aktuelle Thematik der liturgischen Laiendienste diskutiert B. Jeggle-Merz in ihrem Beitrag über den Lektorat: Die Spannung zwischen tausenden nicht beauftragter, aber faktischer „Vorleser/innen" und einiger weniger für die Zeit bis zur Diakonenweihe zum Lektorat beauftragter Priesteramtskandidaten illustriert bis heute die theologischen Brüche im Motu proprio Pauls VI. „Ministeria quaedam" aus dem Jahre 1972 über die liturgischen Laiendienste.

Der Bd IV des deutschen Pontifikale wird umfassend mit Darstellungen zur Kirchweihe (W. Steck), zur Altarweihe (A. Heinz) und zur Weihe der Heiligen

Öle (P. Maier) vorgestellt. Abgerundet wird dieser Abschnitt durch eine Untersuchung von M. Eham zu den theologischen Konnotationen der Prozessionsgesänge bei diesen Feiern und pastoralliturgisch anregende Überlegungen von H. Hollerweger über Weihe, Aufbewahrung und Gebrauch der heiligen Öle.

Damit beginnt der dritte Teil des Bdes (419–614) zum Caeremoniale Episcoporum, das 1984 für die lateinische Kirche, 1998 für das deutsche Sprachgebiet erschien.

A. A. Häußling stellt dieses ein wenig sonderliche, der höfischen Ordnung entstammende Werk gewohnt versiert vor, nicht ohne sehr grundsätzliche Anfragen zu formulieren und als Alternative ein „Caeremoniale Ecclesiae romanocatholicae" zu durchdenken (436 – vielleicht dann doch mit der Eingrenzung „latinae"?). Wahrscheinlich sollte man solch eine Ritensammlung in der Nachfolge der „Ordines Romani" amtstheologisch und ekklesiologisch aber auch nicht überbewerten, und so schließt der Beitrag zu Recht versöhnlich: „Das Caeremoniale episcoporum von 1984: doch eine hilfreiche Norm" (440). Die Spezialfrage der – nicht nur – bischöflichen Liturgie in der Kathedrale diskutiert anschließend F. Kohlschein vor dem Hintergrund empirischer Untersuchungen der letzten Jahre.

Wie oben gesagt, möchte man die folgenden fünf Aufsätze nicht unmittelbar dem Caeremoniale zuordnen: Wohltuende theologische Klärungen und Unterscheidungskriterien angesichts manch problematischer Praxis bietet R. Berger: Die Konzelebration mit dem Bischof als Normalfall der eucharistischen Konzelebration. Hier tun sich übrigens u. E. angesichts jüngster Erfahrungen mit riesigen Gottesdienstgemeinden z. B. bei Papstgottesdiensten ganz neue Fragen auf: Ist hierbei alles sinnvoll, was heute technisch über Mikrofone und Großbildwände machbar ist? Kann man wirklich mit 1 Million Menschen „um einem Altar" Eucharistie feiern, wenn das bedeutet, daß noch lange nach dem Schlußsegen Kilometer entfernt weiter die Kommunion ausgeteilt werden muß – was nach der Instructio „Redemptionis Sacramentum" Nr. 88 mit gutem Grund verboten ist, da es kaum der Feiergestalt des Herrenmahles entspricht? Wäre hier nicht über neue Formen ‚dezentraler Konzelebration und Kommunion' nachzudenken?

Die in deutschen Diözesen junge Situation großer Bischofsliturgien im Rahmen eines entfalteten Erwachsenenkatechumenats analysiert und inspiriert M. Probst. Einen historisch, systematisch und pastoral umfassenden Grundsatzartikel zur Firmung trägt J. Bärsch bei. O. Mittermeier schildert vor dem Hintergrund der Liturgiegeschichte Erfahrungen in der Innenstadt Münchens mit Bußgottesdiensten mit persönlichem Bekenntnis und Absolution.

In den Zusammenhang von Äbtissinnenweihe, Jungfrauenweihe und Lektorat wünschte man sich den Artikel von A. Gerhards und St. Wahle über Beauftragungsgottesdienste von pastoralen Mitarbeitern; sie diskutieren aufgrund empirischer Erhebungen in deutschen Diözesen die notwendigen und möglichst zu meidenden Elemente solcher Feiern. Entsprechend gehörte zum Thema Kirch- und Altarweihe eigentlich der Beitrag von W. Haunerland zur „Profanierung einer Kirche": Der Vf. entwirft theologisch fundierte und pastoral behutsame liturgische Gestaltungsmöglichkeiten zum in Deutschland leider zunehmenden Anlaß der Aufgabe einer Kirche, die z. Zt. in keinem liturgischen Buch geregelt und traditioneller Gegenstand des diözesanen Liturgierechts sind. Ein wichtiges Gestaltungsziel ist dem Vf. dabei, daß erfahrbar wird: es wird nur eine Kirche geschlossen, keine Gemeinde abgewickelt – diese zieht mit dem sicher immer schmerzlichen Auszug aus der alten Kirche in ein neues Zuhause.

Wieder echte Gegenstände des Zeremoniale sind die Schlußbeiträge von H. Plock über den vom Bischof erteilten päpstlichen Segen, von A. Join-Lambert zur Feier der Diözesansynode besonders in Frankreich und von C. Freilinger zum nicht seltenen Ereignis der Einführung eines Pfarrers.

Den Bd beschließen die Bibliographie R. Kaczynski 1968–2003 und die üblichen nützlichen Verzeichnisse; dabei dürfte v. a. das differenzierte Sachregister (671–680) neben der wissenschaftlichen Forschung auch den für bischöfliche Liturgien Verantwortlichen gute Dienste tun.

So stellt dieser voluminöse Bd eine beispielhafte Festschrift dar: Er traktiert *ein* Thema, dieses Thema hat intensiven Bezug zur Vita des zu Ehrenden und füllt ein Desiderat in der Forschung; die Vielzahl der Autoren und der Aspekte führen nicht zu Ratlosigkeit, sondern zu einem reichen und vielfältigen Gesamtbild. Das vorgelegte Werk sollte ein Standardwerk zum Thema bischöfliche Liturgie werden für alle, die mit solchen Feiern theologisch oder praktisch befaßt sind und für alle, die sich um eine theologisch fundierte Feier der Liturgie bemühen.

Münster Stefan Rau

Kirchenrecht

Lüdicke, Klaus: **„Dignitas connubii"**. Die Eheprozeßordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar. – Essen: Ludgerus 2005. XIII, 419 S. (Münsterischer Kommentar zum CODEX IURIS CANONICI, Beiheft 42), geb. € 45,00 ISBN: 3–87497–0252–6

Durch den Codex Iuris Canonici von 1983 war die bis dahin geltende Instruktion der Sakramentenkongregation *Provida mater* vom 15. August 1936, die sog. „Eheprozeßordnung für die Diözesangerichte" (bekannt und abgekürzt als: EPO), außer Kraft gesetzt worden. Es galten nun für die Eheprozesse das – mitunter kaum passende – allgemeine Prozeßrecht des kirchlichen Gesetzbuches mit den dazugehörenden authentischen Interpretationen und den Sondervorschriften für das Ehenichtigkeitsverfahren (cann. 1671–1691 CIC). Man mußte stets prüfen, welche Regelungen des ordentlichen Streitverfahrens unter Beachtung der Sondernormen für Eheprozesse auf Personenstandsverfahren anwendbar sind. Präzisierende und ergänzende Normen in Form einer neuen EPO, also eines neuen Spezialgesetzes für das Ehenichtigkeitsverfahren, waren zwar vom Apostolischen Stuhl immer wieder in Aussicht gestellt worden, sie ließen jedoch auf sich warten. Für die lange Wartezeit hatte Klaus Lüdicke in seiner Monographie „Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici von 1983" (Münsterischer Kommentar zum CODEX IURIS CANONICI, Beiheft 10) im Jahre 1994 eine wertvolle Hilfe zur Orientierung angeboten, die das ordentliche Ehenichtigkeitsverfahren durch einen Abdruck der einschlägigen lateinischen Canones, geordnet nach dem chronologischen Ablauf des Prozesses, zusammen mit einer von ihm erstellten Übersetzungshilfe und einem ausführlichen Kommentar übersichtlich darstellte.

Das zu rezensierende Buch „Dignitas connubii" stellt den Nachfolgeband des Professors am Institut für Kanonisches Recht der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zu Beiheft 10 des Münsterischen Kommentars zum CIC dar. Die Arbeit wurde erstellt auf der Grundlage der gleichnamigen Instruktion des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 25. Januar 2005, dem neuen Spezialgesetz für den Ehenichtigkeitsprozeß, das von den diözesanen und interdiözesanen kirchlichen Gerichten zu beachten ist und nun den Ablauf eines kirchlichen Prozesses zur Nichtigerklärung einer Ehe wie *Provida mater* wieder zusammenhängend regelt. Bereits fünf Monate nach dem Erscheinen der neuen römischen Ordnung war der Münsteraner Gelehrte mit seinem Werk auf dem Markt. Wie der Untertitel „Text und Kommentar" verrät, will L. keine systematische Abhandlung über die EPO in Form eines Lehrbuches schreiben, sondern die neue Ordnung transparent machen und so einen sachgerechten Umgang mit den prozessualen Regeln zur Nichtigerklärung der Ehe ermöglichen. Die Instruktion „Dignitas connubii" (DC) wird darin samt Vorrede im lateinischen Originaltext abgedruckt, zum besseren Verständnis stellt L. auch hier eine deutsche „Übersetzungshilfe" daneben. Ein ausführlicher Kommentar erläutert detailliert den jeweiligen Artikel. Die nach der aktualisierten Einleitung (V–VIII) abgedruckte Übersicht über den Verfahrensablauf (IX–XI) und die Tabelle über den Instanzenzug für Ehenichtigkeitsprozesse im deutschen Sprachraum (XII–XIII) sowie insbesondere die Synopse CIC – DC (399–402, mit hilfreicher Kennzeichnung der wörtlich übernommenen Texte) und das ausführliche Sachverzeichnis (403–419) erleichtern den praktischen Umgang mit der neuen Instruktion erheblich.

Die von L. selbst erstellte Übersetzung ist zwar etwas holprig, hat aber den Vorteil, daß sie wesentlich näher am lateinischen Text bleibt als die der vom Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte herausgegebenen zweisprachigen Version der Instruktion („‚Dignitas connubii'. [...] Offizieller Text in lateinischer Sprache mit deutscher Übersetzung", Città del Vaticano 2005, ISBN 88–209–7683–8). Ein Vergleich der Übersetzung zwischen Beiheft 10 und 42 zeigt, daß L. die wenigen früher anzutreffenden Ungenauigkeiten verbessert hat. Freilich konnte es nicht ausbleiben, daß sich in der Eile bei der Erstellung des Buches Fehler eingeschlichen haben. Beispielsweise ist „praeses" in Art. 106 § 2 DC mit „Vorsitzender" zu übersetzen, nicht mit „Richter"; „alter coniux" in Art. 116 § 1 Nr. 5 DC ist der „andere Gatte", nicht die „verklagte Partei"; und „Episcopus dioecesanus" in Art. 38 DC meint den Diözesanbischof, nicht jeden „Bischof". Mitunter wurde ein Wort oder eine Wendung des lateinischen Textes nicht übersetzt – besonders gravierend in Art. 126 § 1 DC („ex petitione actoris"), Art. 159 § 1 Nr. 1 DC („ad advocatos quod attinet"), Art. 190 DC („defensore vinculi"), Art. 237 § 2 DC („et defensor vinculi") und Art. 268 § 1 DC („135–137"), was sich gelegentlich in der Kommentierung fortsetzt (Art. 237 § 2 DC). Aber auch der umgekehrte Vorgang ist zu finden: In Art. 176 DC wurde „bevor die Akten oder Aussagen offengelegt werden" in der Übersetzung versehentlich nicht gestrichen, obgleich die Wendung im lateinischen Originaltext fehlt und folglich zu Recht im Kommentar weggelassen wurde. Alles Flüchtigkeitsfehler, die ärgerlich sind, aber ebenso leicht zu beheben. Übrigens hat auch die genannte lateinisch-deutsche Ausgabe der Instruktion des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte etliche gravierende Übersetzungsfehler. Hier sei darauf hingewiesen, daß die von L. erstellte deutsche Übersetzung der Instruktion nur eine Verständnishilfe sein

kann und will; rechtlich bindend ist und bleibt allein der lateinische Originaltext.

Die Kommentierung der jeweiligen Bestimmung besticht durch die profunden Kenntnisse L.s im kirchlichen Prozeßrecht. Hier sind nicht nur die vielfältigen Ergebnisse eines seiner Arbeitsschwerpunkte in Forschung und Lehre eingeflossen; der Autor stellt auch das reiche Erfahrungswissen zur Verfügung, das er seit mehr als 30 Jahren während seiner Tätigkeit in der kirchlichen Gerichtsbarkeit erworben hat. Die Kommentierung macht „die Bedeutung und das Zusammenspiel der Vorschriften transparent", wie der Klappentext des Buches mit Recht unterstreicht. Anhand der vielen Querverweise kann der Leser das unschwer nachvollziehen. L. präzisiert in bisher strittigen Fragen seine Ausführungen (beispielsweise zum Vorgehen des Berufungsgerichtes im Falle eines nichtigen Urteils des Vorgerichts ohne Nichtigkeitsbeschwerde – Kommentar Nr. 3 zu Art. 280 DC) und revidiert seine Position, wenn DC eine bisher offene Frage anders entschieden hat (z. B. keine Rekursmöglichkeit an das Berufungsgericht gegen die Klageabweisung durch das Richterkollegium nach Art. 124 § 3 DC). Mit wenigen Ausnahmen verzichtet er auf die Wiedergabe von Lehrmeinungen – der Interessierte kann die Diskussion von Einzelfragen anhand des jährlich aktualisierten Literaturverzeichnisses im Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici ohne Mühe verfolgen. Dadurch bleibt die Monografie übersichtlich, ohne inhaltlich an Substanz einzubüßen. An redaktionellen Mängeln im Kommentar sind mir aufgefallen: In Art. 201 DC fehlen Ausführungen zur neuen Nr. 3; und auf Seite 210 gehört der oben unter Nr. 4 abgedruckte Text offensichtlich nicht zu Art. 166 DC, sondern zum folgenden Art. 167 § 1 DC.

Was bleibt an Wünschen offen? Man mag über manche sprachliche Formulierung geteilter Meinung sein – der „Moderator-Bischof" gehört bestimmt nicht zum Allgemeingut der kanonistischen Literatur, der unzutreffende Begriff „Brautexamen(sprotokoll)" leider immer noch, obgleich er längst aus dem kanonistischen Wortschatz zu streichen wäre. Er ist durch das amtliche „Ehevorbereitung(sprotokoll)" zu ersetzen. Die terminologische Klarstellung am Ende der Einleitung verdient Beachtung, sollte jedoch noch konsequenter in der Arbeit durchgehalten werden. L. übersetzt in Art. 180 § 1 DC die Wendung „elementa probatoria" zutreffend mit „Beweiselemente", geht aber nicht auf die Änderung zu can. 1536 § 2 CIC („elementa") ein. L.s Interpretation, daß „elementa" nicht „probationes" sind, ist zu unterstreichen; will aber die in der Instruktion gewählte Formulierung einen neuen Inhalt transportieren? Und wenn der Autor in der Kommentarnummer 3 zu Art. 97 DC meint, daß im kanonischen Recht der Begriff des Pflegers (*curator*) nicht definiert sei noch „Angaben über die rechtlichen Befugnisse dieser Person gemacht" werden, so übersieht er Art. 104 § 2 DC. Auch wenn die Schrift gegenüber Beiheft 10 leicht verkleinert und der Satzspiegel gedrängt wurde, hat das Druckbild im Vergleich zum Vorgänger gewonnen. Die Orthografie ist nicht an die neuen Rechtschreibregeln angepaßt. Aber all das schmälert nicht im Geringsten den hohen Wert des ausgewogenen Kommentars zum neuen Eheprozeßrecht.

Liest man die Beihefte 10 und 42 synoptisch, wird man feststellen, daß die eine oder andere von L. früher vorgetragene kritische Bemerkung in der neuen Instruktion umgesetzt ist. Als Beispiel sei die Streichung der Klausel „si fiat appellatio" des can. 1609 § 4 CIC in Art. 248 § 4 DC angeführt. Eine schöne Frucht für den Einsatz unter anderen des Münsteraner Gelehrten und Praktikers. Dies berechtigt zu der Hoffnung, daß die im neuen Werk mit der L. eigenen Geistesschärfe vorgetragenen weiterführenden Anregungen im Falle beibehaltener Unstimmigkeiten oder gar „Verböserungen" (z. B. Art. 105 § 3 DC) durch die neue EPO ebenso irgendwann in Rom Gehör finden mögen.

Von L. konnte man eine gehaltvolle Darstellung der neuen EPO erwarten, ist er doch wie kaum ein anderer dafür geradezu prädestiniert. Zweifelsohne hat er eine vorzügliche „Hilfe für die richtige Interpretation und Anwendung" der neuen Eheprozessordnung der katholischen Kirche vorgelegt, die als „Handwerkszeug für die Arbeit an den kirchlichen Gerichten" unumgänglich ist, wie der Werbeprospekt des Verlags mit Recht hervorhebt. Das praxisorientierte Buch hat keine Parallele in der deutschsprachigen kanonistischen Literatur, es gehört als Pflichtlektüre auf den Schreibtisch aller Anwälte und Prozeßvertreter. Seelsorger vor Ort werden es ebenso mit Gewinn zur Hand nehmen; sie finden dort nützliche Informationen, wenn sie um Rat angegangen werden. Aber auch Betroffenen kann die verständlich geschriebene Arbeit empfohlen werden. Und nicht zuletzt wird die Wissenschaft aus der verdienstvollen Arbeit reichen Nutzen ziehen. Gratulor!

Eichstätt Andreas Weiß

Rudiger, Andreas: **Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche.** Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (munus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltenkonzeption Klaus Mörsdorfs. – Buttenwiesen: Stella Maris 2002. 409 S., geb. € 34,50 ISBN: 3–934225–28–4

Die Frage danach, woher die (Voll-)Macht in der Kirche stammt, wer sie besitzt und warum, und noch drängender in der heutigen Zeit: Wer sie nicht hat und deswegen zu bestimmten Handlungen und Entscheidungen im Namen Christi und der Kirche nicht befähigt ist, ist ein Problem, das Theologen und Kanonisten der letzten Jahrzehnte immer wieder beschäftigt hat. Sie spielt in der theologisch-kanonistischen Diskussion auch deshalb immer wieder eine Rolle, weil sich diesbezüglich zwei Denk- und Begründungsansätze unversöhnlich gegenüber zu stehen scheinen: Zum einen die Annahme, Vollmacht, die im Empfang der Weihe gründet, von Vollmacht unterscheiden zu können, die auf ein Mandat, auf Übertragung und Sendung zurückgeht; zum anderen die gegenteilige Position, daß jedwede Vollmacht in der Kirche im *einen* Sakrament der Weihe begründet sei. Diese gegensätzlichen Positionen bedingen wiederum gegensätzliche Schlußfolgerungen: Wenn es eine Jurisdiktionsgewalt im Sinne einer Vollmacht aufgrund von Beauftragung in der Kirche gibt, die nicht zwingend die Weihe voraussetzt, dann ist die Ausübung von hoheitlichen Akten in der Kirche, die nicht sakramental sind, durch nicht geweihte Laien denkbar; wenn es eine solche „extrahierte" Jurisdiktionsgewalt nicht gibt, dann auch keine Teilhabe an Leitungsgewalt durch Laien.

Die Frage gewinnt zunehmend an Brisanz in einer (deutschen) Kirche, die unter wachsendem Priestermangel leidet, was „notgedrungen" dazu führt, daß sie immer stärker auf die Mitverantwortung von Laien angewiesen ist, soll kirchliches Leben möglich bleiben. Aus welcher Vollmacht aber handeln dann die mit kirchlichen Aufgaben beauftragten Laien?

Die vorliegende Studie orientiert sich bei der Entwicklung dieser Frage neben einem breiten dogmatischen und historischen Überblick („2 Die Gewaltenfrage in der Kirche als ‚societas perfecta'", „3 Die Sakramentalität der Kirche und ihrer Vollmacht", „4 Verflechtung von Weihe und Amt in der Alten Kirche", „5 Die ‚Gregorianische Reform' kirchlicher Leitungsmacht", „6 Theologische Unterscheidung der einen Kirchengewalt", „7 Der rechtliche Kontext des ‚societas-perfecta'-Gedankens" und „8 Die Tendenz zur praktischen Gewaltentrennung") vornehmlich an dem Konzept *Klaus Mörsdorfs* von der Einheit der *sacra potestas*; allerdings – und das zeichnet sie aus – mit dem Versuch einer Weiterentwicklung im Hinblick auf die aktuellen Fragestellungen.

Rudiger entwickelt das Konzept *Mörsdorfs* von der einen „sacra potestas", die aber dennoch in „potestas ordinis" und „potestas iurisdictionis" zu unterscheiden ist, streng weiter und verlagert die Unterscheidung der Gewalten in den Begriff der einen „sacra potestas" hinein. Er verfolgt damit das Ziel einer strikt ekklesiologischen und letztlich ontologischen Ableitung aller Gewalt in der Kirche, so daß auch die Sendung in der Kirche ihrem Ursprung nach sakramental bestimmt ist. Damit wird deutlich: Laien, d. h. nicht Geweihte, können zwar keine Träger von Hirtengewalt sein; dennoch aber können sie qua Delegation oder Beauftragung an der Ausübung von Hirtengewalt beteiligt werden. R. bewegt sich hier zwischen zwei Positionen, die kurz zitiert seien: „1. Ausgeschlossen werden muß bei den Lösungsversuchen die Forderung nach einer Gesetzesänderung des c. 1421 § 2 CIC/1983, weil dieser Kanon nach gründlicher Prüfung bewußt und mit Billigung der höchsten kirchlichen Autorität in das Gesetzbuch mitaufgenommen wurde und die Vorgabe des CIC/1983 somit gleichzeitig eine verbindliche theologische Aufgabe zur gemäßen ekklesiologischen Interpretation darstellt. 2. Ebenfalls ausgeschlossen werden muß eine erneute Trennung von Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt besonders hinsichtlich einer Verselbständigung der Interpreation des c. 517 § 2 CIC/1983 im Sinne der Möglichkeit, auch Laien mit der Gemeindeleitung zu beauftragen. Eine erneute Trennung von *potestas ordinis et iurisdictionis* im Sinne von: der weihepriesterliche Kleriker ‚wandelt' und absolviert mit *Weihegewalt*, der taufpriesterliche Laie leitet das Gemeindeleben mit *Jurisdiktionsgewalt* muß nach der *sacra potestas*-Lehre des II. Vatikanums, die die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt sakramental miteinander verbindet, ausgeschlossen werden; sie würde wieder einen Rückschritt hinter die tatsächlichen theologischen und dogmatischen Errungenschaften des Konzils bedeuten" (324f.). Ein kollegiales Gewaltenkonzept, so R. weiter, könne allerdings im Unterschied zu den bisherigen Konzepten zu der Anerkennung führen, daß Laien zwar niemals Träger von Hirtengewalt, wohl aber Träger von delegierter hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt sein können (vgl. 326). Diese delegierte hoheitliche, d. h. kirchenamtliche Jurisdiktionsgewalt leitet sich dem Ansatz R.s zufolge aus dem einen Sen-

dungsauftrag der Kirche ab. Er benutzt dafür in Anlehnung an Michael Böhnke (Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983, Essen 1994 [MKCIC Beiheft 12]) den Begriff der „Handlungsvollmacht" (= Jurisdiktionsgewalt) im Gegensatz zur „Leitungsvollmacht" (= Hirtengewalt), wobei der Wahrnehmung von Handlungsvollmacht auch eine Handlungsverantwortung entspricht wie der Wahrnehmung von Leitungsvollmacht eine Leitungsverantwortung; letztere aber kann an Laien nicht übertragen werden. Diese Unterscheidung will nicht über die Hintertür erneut eine Differenzierung in die Lehre von der einen *sacra potestas* einführen, sondern im Gegenteil die Einheit der *sacra potestas* wahren, insofern auch jede delegierte Gewalt aus der einen bischöflichen Vollmacht abgeleitet wird (vgl. 333; 338), weil die Weihe- und die Jurisdiktionsgewalt als unverlierbare Potenz in der Weihe übertragen werden: „Weihe- *und* Jurisdiktionsgewalt werden in der kollegialen Gewaltenkonzeption als eine *sacra potestas* einheitlich und unverlierbar durch die sakramentale Weihe übertragen, in der auch die *munera sanctificandi, docendi et regendi* sakramental grundgelegt werden. Die Einheit der *sacra potestas* bleibt immer als unverlierbare ontologische Potenz in der Person des Bischofs gewährleistet. Die höchstmögliche Aktualisierung vollzieht sich dagegen funktional im Amt des Papstes" (349). Die absolute Grenze der Unmöglichkeit von Delegation der Jurisdiktionsgewalt an Laien sieht der Vf. in der „Hirtengewalt", unter der er all das versteht, was in der Weihe übertragen wird (= Weihegewalt [*potestas ordinis*] und einen *Grundbestand* an hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt [*potestas iurisdictionis seu regiminis*]). Die so umschriebene Hirtengewalt setze eo ipso den Empfang der Weihe voraus und damit die charakterliche Habilität, Christus als Haupt der Kirche zu repräsentieren und in seiner Person handeln zu können (vgl. 350). Was Laien übertragen werden kann, sei also nicht Leitungsvollmacht, sondern Handlungsvollmacht: „Ein geweihter Hirte darf jedoch niemals seine mit der ‚Leitungsvollmacht' verbundene Führungsverantwortung aufgeben, umgekehrt kann ein Laie mit delegierter ‚Handlungsvollmacht' auch Handlungsverantwortung ausüben" (350). So interpretiert R. dann auch c. 1421 § 2 CIC, indem er die Ernennung eines Laien zum kirchlichen Richter nicht als Berufung zum Richteramt *in persona Christi* versteht, sondern als Ausübung delegierter hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt. Im Blick auf c. 517 § 2 CIC weist der Vf. die Unmöglichkeit auf, Laien als kirchliche Hirten einzusetzen, und fordert dazu auf, darauf zu achten, „dass eine praktische Notlösung nicht zur systematischen Egalisierung der hierarchischen Struktur der Kirche und zur Verwischung des sakramentalen Unterschiedes zwischen Laien und Klerikern missbraucht wird" (350f.). Das bedeutet für die Praxis, daß alle Aufgaben, die in der Leitung einer Pfarrei mit hoheitlicher Hirtengewalt verbunden sind, nicht an Laien delegiert werden können (Sakramentenspendung, sonntägliche Predigt, Gemeindeleitung). Zudem verweist R. auf die Subsidarität von Versammlungs- und Eucharistieprinzip: „Daher hat die Fahrt in die Nachbargemeinde zur Mitfeier der Eucharistie, der ein vom Bischof gesandter Priester vorsteht, im Konkurrenzfalle ekklesiologisch den Vorzug vor der sonntäglichen Versammlung der Gemeinde zum Wortgottesdienst" (352). Theologische Aufgabe dürfte es sein, so der Vf. in einem dritten Punkt, ein komplementäres Verständnis von Priesteramt und hauptamtlichem Laiendienst in der Kirche zu entwickeln sowie einen kooperativen Leitungs- und Arbeitsstil. Dabei liegt die Leitungsverantwortung bei dem der Pfarrei oder der Seelsorgeeinheit vorstehenden Priester, während die Laien Handlungsverantwortung in den ihnen übertragenen Arbeits- und Aufgabenbereichen wahrnehmen.

Die vorliegende Studie regt gerade in unseren heutigen kirchlichen Verhältnissen zum weiteren Nachdenken und zur weiteren Diskussion an. Ich stimme dem Vf. zu, daß es einer Profilierung des priesterlichen und des Laiendienstes bedarf, die auf Komplementarität und nicht auf Konkurrenz ausgerichtet ist. Das von ihm vorgeschlagene Konzept der einen *sacra potestas*, von der alle Vollmacht in der Kirche sich letztlich ableitet, kann dazu hilfreich sein, da der Begriff der *sacra potestas* in diesem Sinne nicht länger die Ausgrenzung der Laien von verantwortlicher Tätigkeit in der Kirche bedeutet und mit sich bringt. Ungeklärt geblieben ist für mich trotzdem die Grundfrage: Wie ist es möglich, daß Menschen in der Kirche aufgrund bischöflicher Sendung mit Handlungsvollmacht tätig werden, ohne daß sie darin ein Stück von Christus, der das Haupt der Kirche ist, repräsentieren? Diese Frage führt tiefer in die Problematik der Spezifizierung und Definition von priesterlichem und laikalem Dienst ein, als auch diese Studie klären konnte.

Münster Beatrix Laukemper-Isermann

Praktische Theologie

Mette, Norbert: Einführung in die katholische Praktische Theologie. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 235 S., geb. € 57,90 ISBN: 3–534–15200–X

Die Bezeichnung „Einführung" gebe genau das wieder, was beabsichtigt sei, schreibt Mette in der Einleitung seines Buch, nämlich „vor allem Theologiestudierenden, aber auch sonst an dieser Disziplin Interessierten einen Zugang zur Praktischen Theologie zu erschließen" (9); und Leserinnen und Leser, die mit dieser Erwartung das Buch lesen werden, nicht enttäuscht, wohl aber herausgefordert werden.

Abgesehen von Einleitung (9 f.), knappem Ausblick (207 f.) und dem ausführlichen Literaturverzeichnis (217–235) gliedert sich das Buch in vier etwa gleich große Kap. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte es erscheinen, als bestimme das erste Kap. die Praktische Theologie hinsichtlich ihres Formalobjektes und als entfalteten die folgenden drei ihr Materialobjekt, wobei letzteres durch drei große Gegenstandsbereiche – Umgang bzw. Begegnung mit Einzelnen und kleinen Gruppen (62–99), Gemeindebildung (100–154), Engagement in gesellschaftlichen Kontexten (155–206) – umrissen und bis hinein in einzelne Handlungsfelder bzw. spezielle Fragestellungen differenziert würde.

Die Anzahl der Themen ist in der Tat beachtlich; angesprochen werden: Predigt und Katechese (80 ff.), religiöse Erziehung und Bildung (85 ff.), Seelsorge (89 ff.), Kasualien und Sakramentenpastoral (95 ff.), Caritas bzw. Diakonie (169 ff.), Gemeindekonzepte (116 ff.), Dienste und Ämter in der Kirche (138 ff.), Leitung in der Kirche (196 ff.), Ökumene (194 ff.), der „Konziliare Prozess" (160 ff.), der französische Dialogprozeß „Proposer la foi" (21 ff.), Schule und andere Bildungseinrichtungen (181 ff.), das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland (155 ff.), Pastoral und Politik (167 f.), Kirche und Medien (187 ff.), Kirche und Kunst (192 ff.) und vieles andere mehr. Allerdings variiert die Behandlung dieser Fragenkomplexe erheblich. Wer auf Stich- oder Schlagworte hin das Buch zur Hand nimmt, wird in Ausführlichkeit und Durchführung höchst unterschiedliche Auskünfte erhalten und u. U. auch unbefriedigt bleiben.

M. legt kein Kompendium vor, auch keine kompendienhafte Einführung, wie es sie in der evangelischen Praktischen Theologie in beträchtlicher Anzahl gibt (vgl. 9, Anm. 1). Sein Fokus ist der die Praktische Theologie kennzeichnende „Denk- oder Reflexionsansatz" (9). M. will darstellen, wie die Praktische Theologie *kritisch ihre Gegenstände* und *selbstkritisch ihre Theoriekonzepte* reflektiert (vgl. 10); und in der Folge ist das Buch einer doppelten Lesart zugänglich.

Der „Text" ist die Einführung in die katholische Praktische Theologie für Studierende oder Interessierte, und zwar eine Einführung, die nicht historisch oder enzyklopädisch, sondern systematisch angelegt ist.

M. gibt den Leserinnen und Lesern zunächst einen „theologischen Leitbegriff" (9) an die Hand: die im Rückbezug auf Helmut Peukerts theologische Theorie kommunikativen Handelns (vgl. 16–21) eingeführte und erläuterte Idee der „Kommunikation des Evangeliums" (= KdE). Kurz gesagt: Wenn sich Gott als der die Menschen Liebende und ihnen die Treue Haltende bekundet, also Gottes Selbstkundgabe, das „Evangelium", seine „Kommunikation" mit den Menschen ist, dann kann das Evangeliums auch nur in eben dieser Weise, als Kommunikation, vermittelt werden, nämlich „in grundsätzlicher Anerkennung der Adressaten in ihrer ihnen von Gott (schon vor jeglicher Verkündigung) geschenkten Würde und Freiheit" (20). KdE ist also nicht nur als genitivus obiectivus, sondern ebenso als genitivus subiectivus zu verstehen: Evangeliumsgemäß ist das Evangelium zu kommunizieren; und KdE beinhaltet insofern auch von Anfang an sowohl das Faktum der Praxis wie eine regulative Idee von Praxis (vgl. 1.1).

Eben dies empfiehlt die KdE der Praktischen Theologie als Leitbegriff und vermag ihr eine wissenschaftstheoretische und methodische Grundorientierung zu geben: KdE impliziert ein hermeneutisch aufgeklärtes Methodenbewußtsein sowie einen Ansatz, der die Spannung von Deskriptivität und Normativität nicht auflöst (vgl. 1.2); und sie verlangt den ständigen Rückbezug praktisch-theologischer Reflexion auf die geschichtlichen Möglichkeitsbedingungen von Glauben, Hoffen und Lieben, ohne aber die Diagnose gesellschaftlicher Zustände schon die Blaupausen fürs Handelns sein zu lassen (vgl. 1.3). Die sich daran anschließenden Ausführungen, die Dreiviertel des Buches ausmachen, sind denn auch anderes als die Darstellung eines „Materialobjekts" Praktischer Theologie, das bestimmt würde, indem der Gedankengang quasi in konzentrischen Kreisen von der jeweils kleineren zur jeweils größeren Einheit fortschritte – vom Individuum über die Gemeinde zum gesellschaftlichen Kontext. Vielmehr wird unter Führung der Idee der KdE ein praktisch-theologisches „Rahmenkonzept" (10) entwickelt.

In dieser Konzeptualisierung Praktischer Theologie stehen aber *erstens* nicht Individuen am Beginn, sondern steht der Mensch im „Mittelpunkt" (62). Eine der KdE verpflichtete Praktische Theologie besitzt deshalb nicht nur, sondern *ist* eine „praktisch-theologische Subjekttheorie" (vgl. 2.2), näherhin eine Theorie der „Subjektwerdung" (63). In dieser Konzeptualisierung ist *zweitens* die Gemeinde (vgl. 3.) nicht bloß „eine kirchliche Sozialform (im Sinne einer quantitativ abgrenzbaren Einheit)", sondern eine „christlich-kirchliche Praxisform (im qualitativen Sinne)" (113). „Gemeinde" bezeichnet hier also nicht einen praktisch-theologischen Traktat oder ein Handlungsfeld neben anderen, sondern markiert die Frage nach der Ausrichtung (vgl. 3.1), dem Modus (vgl. 3.2.) und den Subjekten (vgl. 3.3) christlicher Praxis. Der so verstandenen Gemeinde ist schließlich *drittens* die Gesellschaft (vgl. 4.), in der sie lebt bzw. wirkt, nicht nur äußerliche Rahmenbedingung oder Feld, auf das sie zum

Zwecke des Selbsterhalts Einfluß nimmt. Vielmehr hat die Gemeinde bzw. Kirche in der Gesellschaft ihren genuinen Platz, da sie – wie M. mit Hans-Joachim Sander betont – von zwei „Mächten" bestimmt wird, ohne selbst über diese bestimmen zu können: „Gott und die Situation der Menschen von heute" (30).

Dieser „Text", die Einführung in die Praktische Theologie, die sich an der KdE als eines, nicht des einzig möglichen Leitbegriffs (vgl. 9) orientiert, wird aber von einem „Subtext" begleitet, nämlich von einer „unzeitgemäßen Betrachtung" über das Profil der Praktischen Theologie.

„Unzeitgemäß" ist M.s praktisch-theologisches Rahmenkonzept jedenfalls in einer Situation, in der einerseits der Reflexionsgegenstand Praktischer Theologie eine immer größere Ausweitung erfährt (vgl. 14) und andererseits in immer mehr spezialisierte Diskurse auseinanderfällt oder in der z. B. die Frage aufgeworfen wird, ob die Religionspädagogik überhaupt noch als eine theologische Disziplin zu betrachten und zu betreiben sei. Demgegenüber kommt M.s Einführung in die Praktische Theologie einem doppelten Plädoyer gleich: dem Plädoyer für die Einheit der Praktischen Theologie – trotz aller nötigen Ausdifferenzierung – und dem Plädoyer für eine Rückbindung Praktischer Theologie an konkrete kirchliche Praxis. M. „hält an der Idee dieser theologischen Disziplin als einer die gesamte kirchliche Praxis berücksichtigenden und integrierenden Theorie fest" (14).

Seine Einführung trägt denn auch Züge einer doppelten Beweisführung bzw. Demonstration: *zum einen*, daß die Praxis von Kirche als Gegenstand Praktischer Theorie anzusetzen, durchaus nicht in einem kirchlichen Binnendiskurs enden oder zu konfessionalistischer Enge führen muß, und *zum anderen*, daß zwar nicht ein geschlossenes System, aber eine „starke" theologische Theorie gerade im Hinblick auf Praxis-Veränderung unverzichtbar ist. KdE ist nicht nur ein begrifflicher Orientierungspunkt, sondern auch ein kritisch-diagnostisches und prospektiv-reformerisches Instrumentarium. So konvergieren M.s Optionen letztlich in dem einen Anliegen, daß die Praktische Theologie der *Kirchenreform* verpflichtet bleibt. Sein Ausblick (vgl. 5.), mit dem er das Buch beschließt, besteht jedenfalls in der Erinnerung an Karl Rahners Thesen bzw. Postulate zum Strukturwandel der Kirche von 1972 als nach wie vor bestehende Desiderate.

Insofern ist die Charakterisierung des Vorgelegten als „Einführung" zwar zutreffend, aber auch eine Untertreibung. Denn M.s Buch schließt nicht nur eine empfindliche Lücke – seit vielen Jahren ist im Raum der Katholischen Theologie Vergleichbares nicht mehr vorgelegt worden –, hier rekapituliert auch ein profilierter Fachvertreter seinen Ansatz und formuliert sein Plädoyer für den Weg Praktischer Theologie.

Münster Reinhard Feiter

Philosophie

Hauser, Linus: **Kritik der neomythischen Vernunft.** Bd 1: Menschen als Götter der Erde (1800–1945). – Paderborn: Schöningh 2004. 513 S., geb. € 98,00 ISBN: 3–506–77602–9

Es ist unbestreitbar, daß der theistische Gottesbegriff in Europa seine allgemeine Akzeptanz eingebüßt hat. Neue Glaubensinhalte werden zu neuen Weltanschauungen geformt. Hauser versucht in seinem geplanten dreibändigen Werk, religionsförmige Neomythen einer systematischen Gesamtschau zu unterziehen. Der vorliegende erste Bd untersucht den Neomythos von seinen Anfängen in der Aufklärung und während des Aufstiegs der wissenschaftsfundierten Technik bis hin zum nationalsozialistischen Neomythos. Der Vf., der an der Uni. Gießen Systematische Theologie lehrt, nimmt dabei die gesamte Kultur- und Geistesgeschichte zwischen dem ausgehenden 18. Jh. und der ersten Hälfte des 20. Jh.s in den Blick.

In seiner „Einführung in das Gesamtwerk" (13–26) verweist H. auf die „seltsame" Bilderwelt der Neomythen. Anhand biographischer Hinweise auf anerkannte Naturwissenschaftler lenkt der Vf. die Aufmerksamkeit des Lesers auf die nicht seltene „Kombination von hochwissenschaftlicher Gelehrtenexistenz und irrationaler Sehnsucht". Es soll der Nachweis geführt werden, daß sich seit dem ausgehenden 18. Jh. ein neues Weltbild zu artikulieren beginnt, das auf älteren Grundlagen fußt, etwa auf der spätantiken Theurgie, auf der Grundlage der Renaissance und des ihr eigenen Vermischens magischer und naturwissenschaftlicher Sichtweisen. In seiner Kritik der neomythischen Vernunft demonstriert H., daß die religiösen Neomythen „ein wesentlicher Aspekt der Moderne" (23) sind. Sie gehören sowohl zu den Alltagsphantasien des Durchschnittsmenschen als auch zu den wissenschaftsheuristischen Leitideen vieler Vertreter der technologischen Elite. Mit Blick auf Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) und Hitler geht H. der Frage nach, ob die paradigmatische neomythische Theorie „nicht nur als Ende einer Entwicklung, sondern möglicherweise als Auftakt kommender, vielleicht noch größerer politischer und menschlicher Fehlentwicklung durch das Neomythische" (26) anzusehen ist.

Im ersten Hauptteil (29–126) geht es um den begrifflichen Rahmen einer Theorie der religionsförmigen Neomythen: H. entfaltet den Begriff der Weltanschauung in all seinen Dimensionen und definiert sie als „bewusst ergriffene Lebensorientierung" bzw. „längeres Gedankenspiel". Weiter untersucht der Vf. die anthropologischen Grundlagen des Mythos und das Problemfeld „Mythos und Logos". Als Charakteristikum der Neuzeit benennt H. die „wissenschaftsfundierte Technik", die er von der älteren „Erfahrungstechnik" abgrenzt. Neben Wissenschaftsglaube sei auch massive Wissenschaftsangst festzustellen. Seine These vom zur Technik gehörigen Ausgangspunkt für Neomythen kann der Vf. gut begründen. Da die Technikentwicklung oft dem Wunsch totaler Weltbewältigung und dem Wunsch, alle menschlichen Schranken zu überwinden, entspringt, ist sie strukturell mit Religion vergleichbar. Abschließend benennt H. die umfassenden metaphysischen Orientierungsaufgaben der Moderne.

Im zweiten Hauptteil untersucht der Vf. die Erlebnisformen der wissenschaftlich-technischen Moderne, v. a. im Hinblick auf Vorentscheidungen im 19. Jh.: Die „Theopoiesis" als Verfertigung Gottes und der Religion versteht H. als zentrales Motiv der nachkantischen Denkbewegung. Die Wende vom transzendentalen Idealismus zur Romantik sei durch die Krise der drei geistigen „Gewalten" des Abendlandes (griechische Mythologie, christlicher Glaube, Aufklärung) gekennzeichnet. Da die damalige Lebenssituation als „Chaos" empfunden wurde, entstand die Idee von der Selbstkonstitution des schöpferischen Kairos im Individuum. Im letzten Paragraphen dieses Teils rekonstruiert H. den unbewußten Evolutionsgott. Eine wissenschaftsgläubige Naturphilosophie ist Kennzeichen dieser Epoche.

Der dritte Hauptteil (213–459) präsentiert die religionsförmigen Neomythen des 19. und frühen 20. Jh.s: Den sog. Mesmerismus und verschiedene Spielarten des Spiritismus interpretiert der Vf. als Phänomene einer empiristischen Religion. In aller Ausführlichkeit schildert er die Wesenszüge des Spiritismus. In einem weiteren Paragraphen entfaltet H. den von Helena Petrovna Blavatsky, der Gründergestalt der Theosophie, ausgearbeiteten paradigmatischen Entwurf für heutige Neomythen. Die entscheidenden Grundzüge der Astrologie, des sog. Nordismus und des Katastrophismus werden ebenfalls freigelegt. H. macht plausibel, daß es im Vorfeld von Hitlers religionsförmiger Weltanschauung geistige Bewegungen bzw. Neomythen gegeben hat, die in ihrer Wirkmacht nicht unterschätzt werden dürfen (z. B. Ariosophie, Führersehnsucht und Sciencefiction). Das abschließende Kap. gilt der Auseinandersetzung mit Hitlers kosmischem Indifferentismus.

Der erste Bd dieses auf drei Bde angelegten Werkes wird mit sehr hilfreichen „biographischen Informationen" (461–478) abgeschlossen. Bd 2 des Werkes (über Neomythen ab 1945) ist für 2005 geplant, Bd 3 (über moderne Wissenschaft zwischen Religionsförmigkeit und Rationalität) für das Jahr 2007.

In der vorliegenden Publikation entfaltet der Vf. mit großer analytischer Kraft geistesgeschichtliche Entwicklungslinien der europäischen Neuzeit, die nicht selten diffus und bizarr gewesen sind. In den philosophiegeschichtlichen Standardwerken kommen diese kaum vor, weil ihr denkerisches Niveau oft fragwürdig ist. Elemente der von H. beleuchteten neomythischen Vernunft stoßen auch heute auf breite Resonanz. Insofern wäre es verantwortungslos, diese Gestalt der Vernunft einfach zu ignorieren. H. hat sich der Mühe unterzogen, vielfach übergangene geistige Strömungen im Hinblick auf ihre philosophische Seriosität und ihre Wirkungsgeschichte kritisch in den Blick zu nehmen. Die Diktion des Vf.s irritiert manchmal ein wenig. Angesichts seiner profunden Quellenkenntnis ist H. ein beachtenswertes Werk gelungen. Auf die Folgebde darf man gespannt sein.

St. Pölten Josef Kreiml

Kleinert, Markus: **Sich verzehrender Skeptizismus.** Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard. – Berlin: de Gruyter 2005. VI, 230 S. (Kierkegaard Studies, Monograph Series, 12), Ln € 78,00 ISBN: 3–11–018318–8

Die antike Philosophie (Platon; Aristoteles) beginnt mit dem Staunen, die mittelalterliche (Anselm v. Canterbury) mit dem Glauben, die neuzeitliche (Descartes) mit dem Zweifel und endet in der Verzweiflung. M. Kleinert nimmt mit seiner an der Universität München angefertigten philosophischen Diss. ohne vorbereitende Überlegungen zur gegenwärtigen auch und gerade theologischen Relevanz des Themas gleich entschieden den neuzeitlichen Problemstand von Gewißheit und Zweifel im Anschluß an Hegels spekulative Dialektik im kritischen Vergleich zu Kierkegaards Existenzdialektik des Glaubens auf. Dabei geht es ihm darum, paradigmatische Strategien der Überwindung einer sowohl methodischen als auch existentiellen Skepsis angesichts des menschlichen Verlangens nach absoluter Gewißheit vorzustellen und auch hinsichtlich der angemessenen literarischen Form (der „spekulative Satz" bei Hegel, die „indirekte Mitteilung" bei Kierkegaard) zu überprüfen.

K.s Überlegungen entwickeln sich anhand der Leitfrage, ob sich der zur Weltanschauung verfestigte generelle Skeptizismus angesichts der begrenzten Reichweite des Verstandes im Blick auf die intendierte Wahrheit durch den „spekulativen Karfreitag" hindurch zu einer absoluten Vernunfterkenntnis aufheben läßt und sich insofern „vollbringt" (so Hegel), oder ob er nur durch einen Sprung in den re-

ligiösen Glauben kraft des Absurden angesichts des ontologischen, pistologischen und christologischen Paradoxes (74) nur abbrechen läßt und sich insofern „verzehrt" (so Kierkegaard). Eine Pointe der in ihrer filigranen rekonstruierenden Interpretation ausgewählter Texte Hegels (vor allem und begründeter Maßen die Schriften der Jenaer Zeit einschließlich der „Phänomenologie des Geistes") und Kierkegaards (vor allem die frühen Schriften bis 1843 – aber erstaunlicher Weise ohne weiter auf die einschlägige Abraham-Interpretation in „Furcht und Zittern" einzugehen) nicht immer leicht zu lesenden, mehr thetisch als argumentativ vorgehenden Studie liegt dabei darin, daß nun unter dem Aspekt der Skepsis nicht einfach wieder der bekannte Gegensatz zwischen Hegel und Kierkegaard vorgeführt wird. Vielmehr wird auch das beide Denker Verbindende betont. Dieses besteht in der „läuternden" Funktion für die Wahrheit, die beide wenn auch auf unterschiedliche Weise der ihrer Meinung nach unvermeidlichen Skepsis zubilligen (3; 58), indem sie ungerechtfertigte Ansprüche der Verstandesreflexion auf Letztbegründungen durchschaut und zurückweist.

Besonders aufschlußreich und gelungen sind dabei K.s ausführliche Verhältnisbestimmungen zwischen systematischer Skepsis, romantischer Ironie und weisem Humor anhand einer kritischen Einbeziehung von Fr. Schlegel, Solger und Jean Paul (83ff.), die zum Teil reflexionsimmanent in der hybriden Pose des alles Überschauenden verbleiben, zum Teil aber sich selbstkritisch im Bewußtsein der eigenen Erlösungsbedürftigkeit einer religiös-christlichen Fundierung von Wahrheit und Gewißheit öffnen (70ff.; 133ff.). Ebenso erhellend sind in diesem Zusammenhang K.s Analogiebildungen zwischen Ironie und Subjektivität einerseits und dem reformatorischen Verständnis des Gesetzes im Sinne des „usus elenchticus legis" andererseits, das uns der eigenen Ohnmacht auch und gerade im Denken des Absoluten überführt und so zum Erlöser Christus hinführt (110ff.). Auch so kann der von Kierkegaard abstrakt herausgestellte neuzeitliche Gegensatz „von Leben und Wissenschaft, Existenz und System" (141) erläutert werden.

Allerdings bedeutet Kierkegaards Übergang in eine religiös-christliche Existenz nicht das Erreichen der „Meeresstille der Seele" (galéne), die die antiken Skeptiker gerade aufgrund ihrer Urteilsenthaltung (epoché) als Inbegriff des geglückten Lebens preisen. Denn der Glaube ist nicht das beruhigende Gegenstück zum beunruhigenden Zweifel, sondern vielmehr sein Anstoß (skandalon und movens zugleich), wie auch K. mit Recht betont (78). Nur sollte man dann nicht das von Kierkegaard durchgängig als Übel und Not aufgefaßte Zweifeln („Furcht und Zittern") im Nachhinein als ein bonum (per malum) entschärfen, indem ihm ein letztlich guter Sinn unterstellt wird: „[...] der Zweifel verhindert den Verlust des Glaubens in der vermeintlichen Sicherheit des Wissens" (78). Eine solche Domestizierung des Zweifels paßt wohl zu der zum bestätigenden Vergleich herangezogenen Sicht Tillichs (Anm. 119), aber nicht zu Kierkegaard. Denn dem Glauben geht nicht notwendiger Weise eine konstitutive Skepsis voran, sondern eine unendliche Resignation.

Die Stärke des sich im Religiösen verzehrenden Skeptizismus liegt darin, daß der Glaubende nicht die haltlose Wirklichkeit zugunsten einer vermeintlichen Transzendenz des Heils und der Erlösung flieht oder übergeht. Es ist vielmehr der ironisierende Skeptiker in seiner bloß negativen (ästhetischen) Freiheit von aller Verbindlichkeit, der „die unbedingte Gewissheit im Bedingten" unserer alltäglichen Lebenswelt kraft einer positiven (ethisch-religiösen) Freiheit zur Welt und ihrer Wahrheit, die der Gläubige hat, nicht ergreifen will (150). Die Verwirklichung dieser positiven Freiheit ist aber nicht Resultat eines immer und bleibend dem lähmenden Zweifel ausgesetzten Wissens, sondern sie ist das Resultat der „Erfahrung einer Gewissheit, die von dem unabschließbaren Zweifel befreit und zum Handeln begeistert" (205).

Aber welche Erfahrung könnte das heutzutage sein – in Zeiten der Gottesferne oder des religiösen Fundamentalismus? Hier gibt K. mit recht keine Hinweise. Stattdessen ist nochmals ein Schritt zurückzugehen: Die von Hegel wie von Kierkegaard gemeinsam geteilte Voraussetzung für ihre je verschiedenen Lösungsstrategien ist die Annahme eines intendierten Bezugs des Menschen auf absolute Wahrheit und metaphysische Gewißheit. Vielleicht ist zunächst einmal diese Voraussetzung kritisch zu prüfen: „Der Leser hat sich über das eigene Bedürfnis nach einer unbedingten Gewissheit klar zu werden und zu fragen, inwieweit eine als Wissen oder als Glauben erscheinende Gewissheit dieses Bedürfnis befriedigt" (206). Diese noch enigmatisch wirkende Schlußbemerkung K.s könnte in eine Richtung weisen, wo die Überwindung des Zweifels und der Skepsis weder in einer Selbstvollbringung noch in einer Selbstverzehrung angesichts des Absoluten gesucht wird, sondern im Warten einer sapientialen, postmetaphysischen Gelassenheit.

Kiel Hartmut Rosenau

Schmidt, Josef: **Philosophische Theologie.** – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 303 S. (Grundkurs Philosophie, 5), kt € 20,00 ISBN: 3–17–017958–6

Daß sich das Theodizeeproblem nicht lösen lasse und die Gottesbeweise entweder dem christlichen Glauben unangemessen oder unschlüssig seien oder doch wenigstens von uneinholbaren Prämissen ausgingen, war lange Zeit nahezu die *Communis opinio* nicht nur der protestantischen Gegenwartstheologie. Die Folge war, daß sich nur wenige Theologen für diese alten Ansinnen interessierten. In der jüngeren christlichen *Philosophie* hingegen ist das diesbezügliche Meinungsbild nie so einfarbig gewesen. Besonders seitdem die analytische Religionsphilosophie immer üppigere Blüten treibt und die Gottesbeweise wie das Theodizeeproblem immer eingehender mit der ihr eigenen Unvoreingenommenheit unter die Lupe nimmt, erinnerte sich zuletzt auch die Fundamentaltheologie wieder öfter dieser Grundfragen.

Die Gottesbeweise bilden den Schwerpunkt des vorliegenden Werkes. Sein Vf. ist Philosoph und steht in der Tradition der Transzendentalen Metaphysik, einer einflussreichen, v. a. von Mitgliedern des Jesuitenordens getragenen Strömung innerhalb der christlichen Philosophie des 20. Jh.s. Dabei führt er weniger die von Maréchal und Heidegger inspirierte Linie des frühen Rahner und von Lotz fort, sondern schließt wie Coreth vielmehr an Gedanken Hegels und Schellings an, wiewohl er sich auch den Einsichten verschiedener anderer Denktraditionen verpflichtet weiß. Schmidt, der seine Diss. und seine Habil.schrift der Hegelschen Philosophie widmete, hat in der Reihe „Grundkurs Philosophie" – sie rückt auch weiterhin nicht von der unzweckmäßigen Randnummerierung sämtlicher Abschnitte und dem damit verbundenem Kleinstdruck ab – mit Ehlen und Coreth bereits den Band zur Philosophie des 19. Jh. verfaßt. Wenn Sch. auf Coreths Alterswerk „Gott im philosophischen Denken" (Stuttgart 2001) nicht mehr eingeht, so vermutlich wegen dessen zeitnahen Erscheinens zu seinem lange angekündigten Bd.

In der Einleitung (15–36) geht es dem Vf. in der Hauptsache um eine Bestimmung der Begriffe der Philosophie, Theologie und Religion, der Philosophischen Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft. In der „Tradition der abendländischen Philosophie" sei „trotz mancher scharfer Antithesen eine gleichsam religiöse Durchstimmung" (18) zu erkennen, v. a. wegen der „das philosophische Denken überhaupt kennzeichnenden Frage nach dem Prinzipiellen und Letzten" (22). Verdichtet werde diese Frage greifbar in den Gottesbeweisen. Diese seien jeweils in einen konkreten „philosophie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang" (22) eingebettet. Und dennoch eigne ihnen eine „bleibende Bedeutung" (ebd.), die es herauszuarbeiten gelte.

Diese Grundüberzeugung des Vf.s erklärt den historisch-systematischen Doppelcharakter seiner Studie. Deren Hauptkap. bestehen in der Regel zum einen aus philosophiegeschichtlichen Erkundungen, zum anderen aus einer „systematischen Rekonstruktion" sowie weiterführenden, bisweilen durchaus originellen Gedanken, wobei die Reihenfolge variieren kann. Im systematischen Teil werden zumeist einzelne historische Positionen wieder aufgegriffen und ausgewertet, antike wie mittelalterliche, neuzeitliche wie moderne, mit Vorliebe solche des Deutschen Idealismus (vgl. 95: „Der nachkantische Idealismus sieht hier tiefer"), mitunter aber auch tendenziell gegensätzliche (vgl. etwa 186: „Von Kant ist zu lernen [...] Vom Idealismus wäre zu lernen [...]"), wodurch insgesamt der Eindruck eines geglückten Eklektizismus entsteht. Die zahlreichen historischen Einschübe machen die Lektüre dieses anspruchsvollen Buches nicht nur zu einem abwechslungsreicheren Erlebnis, sondern sorgen auch für eine vorübergehende Absenkung des unvermeidlich hohen, ja höchsten Abstraktionsniveaus. Es sei dennoch dahingestellt, ob der Anfänger – ihrem eigenen Anspruch nach will die Reihe „Grundkurs Philosophie" einen Einstieg in die Philosophie ermöglichen – es tatsächlich mit allen Teilen des Werkes von Sch. aufnehmen kann. Vieles des hier Gebotenen scheint doch eher in die Kategorie „Forschungsbeiträge" als in diejenige der „Einführungsliteratur" zu fallen. Eine Definition beispielsweise wie die des „Sinns" als „theoretisch-praktischer, mehrdimensional kontextueller und reflexiv letztbegründbarer Stimmigkeitsgehalt" (194) mag zwar angesichts der Komplexität des Bezeichneten am Platze sein, dürfte den philosophisch Unverbildeten

aber (trotz klärender Hinführung) überfordern. Derartige Differenzierungsleistungen sprechen indes nicht gegen das Werk als solches.

„Entsprechungen" zwischen Philosophie und Theologie macht der Vf. an drei gemeinsamen Merkmalen beider Unternehmungen fest: am Gedanken des Höchsten und seiner Unbegreiflichkeit; an der „Einbezogenheit des Subjekts in den Gegenstand"; und an der „Thematisierung eines schon bestehenden Lebenszusammenhanges" (32–36). Die Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Philosophie (27–31) wird präsentiert als zweimal (in der Scholastik und in der nachidealistischen Philosophie der Moderne) zerbrochene Harmonie, welche aber in der englischen und deutschen Aufklärung, dem Deutschen Idealismus sowie jüngst etwa in den Werken Rahners und Pannenbergs wieder aufgeschienen sei.

Wie Hegel, der in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" mit Blick auf Anselm schrieb (Werke XIX, 560): „Nie sind Katholiken solche Barbaren gewesen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, sie nicht philosophisch gefasst werden sollte", erblickt auch Sch. dabei im Werk Anselms einen Höhepunkt des theologischen Rationalismus: „Ein solches Zutrauen zur Vernunft dürfte wohl erst bei Hegel wieder zu finden sein." (28) Nicht weniger rationalistisch als der Ansatz Anselms ist derjenige des Ramon Lull (1232–1316). Lull erarbeitete eine neuartige Systematik der Gottesbeweise und wirkte über Cusanus – wenn auch nur mittelbar, anonym und untergründig – auf den deutschen Idealismus. Der Verweis auf diesen und andere zu ihrer Zeit marginalisierte Denker und Strömungen hätte es dem Vf. sogar ermöglicht, eine ungebrochene Tradition im abendländischen Denken zu identifizieren, innerhalb derer sich jenes „Zusammenspiel" von Theologie und Philosophie entfalten konnte, dessen „Fruchtbarkeit" es heute „wieder zu beleben" gelte (13).

Es sei hier noch ein generelles Problem der zahlreichen historischen Durchgänge in diesem Werk erwähnt: Während der Vf. fast überall mit großer Treffsicherheit die maßgeblichen Positionen aufführt und analysiert, scheinen die gegenwärtigen Diskussionen nicht angemessen gewichtet. Daß die französischsprachige theologienahe Gegenwartsphilosophie keinerlei Erwähnung findet, ist vielleicht weniger überraschend; denn die Gottesbeweise und die philosophische Gotteslehre im klassischen Sinne stehen eher am Rande ihrer Bemühungen. Daß aber die analytische Religionsphilosophie (mit Ausnahme einiger Einwände Mackies gegen das kosmologische Argument), daß Autoren wie Hartshorne, Plantinga oder Swinburne übergangen werden, wäre vor zwanzig Jahren vielleicht noch zu rechtfertigen gewesen, muß heute – auch und gerade im Rahmen eines Einführungswerks – aber als Versäumnis gewertet werden.

Das Buch gliedert sich in einen größeren („Die systematische Frage nach Gott: Die Gottesbeweise") und einen kleineren („Gottes Insichsein und sein Verhältnis zur Welt") Hauptteil. Die Gottesbeweise unterteilt Sch. in fünf Typen: den kosmologischen, den „alethologischen", den ontologischen, den „axiologischen" und den teleologischen Beweis. Das Wort „Gottesbeweis" behält Sch. *nolens volens* bei, weil es sich „eingebürgert" habe (37), wiewohl er es für unglücklich erachtet. Denn „in der mit dem Gottesbegriff eröffneten Ganzheitsperspektive kann es keine unbefragten Ausgangspunkte geben. Dem Unbedingten kann nur eine reflexive, selbst-explikative Argumentationsstruktur gerecht werden." (ebd.) Weil also das Absolute nur ein „immer schon Gegebenes", ein „immer schon Gewusstes" (ebd.) sein könne, habe man hier auch die Vorstellung eines von Axiomen seinen Ausgang nehmenden, deduktiven Beweises nach dem Vorbild der Mathematik ganz fernzuhalten. Die Gottesbeweise stünden ferner nicht isoliert nebeneinander, sondern „erhellen und ergänzen" einander (38): „Sie enthalten im Grunde *einen* Gedanken, nämlich den des Überschrittes vom Endlichen zum Unendlichen." (ebd.) Die „Aspekte des Seins und seiner Erfahrung, auf die sich die Argumentation jeweils bezieht" (ebd.), seien lediglich verschiedene: Sein, Wahrheit, Gutheit, Denken. Weil diese Bestimmungen sogar grenzenlos vermehrt werden könnten, sei jederzeit mit neuen Gottesbeweisen zu rechnen. Auf die damit angesprochene „Einheit der Gottesbeweise" (130) kommt der Vf. im Laufe seiner Ausführungen immer wieder zurück, wenn auch nie im Rahmen eines eigenen Kap.s.

Den kosmologischen Gottesbeweis, den „Schritt von der äußeren Natur auf das sie begründende Göttliche" (38) sieht der Vf. schon in der vorsokratischen Philosophie konzipiert. Besonders gründlich kommt er auf seine Ausprägungen im Werk des Thomas von Aquin zu sprechen (46–53). Anhand der islamischen Philosophie des Mittelalters verdeutlicht er, daß sich zwei unterschiedliche Erscheinungsformen des kosmologischen Arguments ergeben, je nachdem, ob man von der Ewigkeit der Welt ausgehe oder nicht. Wer wie Avicenna oder Averroes (oder Thomas oder Aristoteles) die Welt entweder für ewig halte oder die Frage nach der Ewigkeit der Welt für rational unentscheidbar, bei dem werde das kosmologische Argument zum Nachweis eines Notwendigen als letztem tragenden Grund des Kontingenten. Referiert wird des weiteren Kants bekannte Kritik am kosmologischen Beweis, daß dieser ein versteckter ontologischer Beweis sei – eine einflußreiche These, die der Vf. bei seiner Analyse des ontologischen Arguments gleichwohl zurückweisen wird, vgl. 114–115 – und in ihm „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen" liege (KrV B637f; 56). Sch. versucht eine „Gegenkritik". Wenn Kant z. B. einwendet, der Begriff der nicht mehr verursachten Erstursache, auf den man im kosmologischen Beweis stoße, sei in sich selbst widersprüchlich, entgegnet Sch., daß Kant solches nur behaupten könne, weil er die für die naturwissenschaftliche Erkenntnis einschlägige „irreflexive Kausalität" zu Unrecht in den Rang kognitiver Allgemeingültigkeit erhebe; Gott entspräche jedoch einzig und allein die „Begründungsrelation des Selbstbezugs" (57). Auf sie liefen alle Gottesbeweise letztlich hinaus.

Eine solche Reflexivität zeichne aber nicht nur das Absolute, sondern gleichfalls die Subjektivität des endlichen Geistes aus. Das „höchste reflexive Sein" (69) lasse sich nur als „ebenso objektiv wie subjektiv", nur als „Subjekt-Objekt-Einheit" und daher als „Geist" denken. So allein könne es einerseits vom endlichen Geist, andererseits als Absolutes gedacht werden. „Das ueS [= unendliche Seiende] muss also ebenso objektiv wie subjektiv gedacht werden können, nämlich objektiv als höchster Gegenstand unseres Erkennens, der alle sonst erkennbaren Dinge letztlich bedingt, wie auch subjektiv als der ‚Hintergrund' des Erkennens, durch den das Erkennen der Dinge ermöglicht wird." (69–70) In dieser Einsicht liege zugleich ein wirkungsvolles Antidotum gegen den jedem Beweis anhaftenden Geruch der Verdinglichung des Bewiesenen. Dem durch den kosmologischen und die übrigen Gottesbeweise „bewiesenen" Absoluten könne man nicht wie einem bloßen Objekt gegenübertreten. Es lasse sich vielmehr „nur in indirekter Weise ins Bewusstsein" heben, indem es „als schon gegebene Voraussetzung meines Denkens eingesehen wird" (70), als „absoluter Geist, der *in* mir ist und *über* mir." (69) Hierin liegt für Sch. ein noch tieferer Grund, warum die Gottesbeweise in ihrer Pluralität dennoch aufeinander bezogen seien: Alle Gottesbeweise richten sich, so Sch., auf den „letzten Grund der Subjekt-Objekt-Einheit" (131); nur daß der „gewählte Akzent der Argumentation" (ebd.) hier das Objekt (kosmologischer Beweis), dort das Subjekt (ontologischer Beweis), dort wiederum das Subjekt-Objekt sei (alethologischer Beweis).

In einem kurzen, aber bemerkenswerten Kap. (76–78) fragt der Vf. daraufhin, ob der viel gescholtene, aber unvermeidliche (78) Ausdruck *causa sui* im Sinne der gewonnen Einsicht in die Selbstbezüglichkeit des Absoluten gedeutet werden könne. Dies sei trotz der offensichtlichen Problematik dieses Begriffes in der Tat möglich, wenn nämlich unter *causa* nicht allein die Wirk-, sondern zugleich die Zielursache verstanden und das „Aus-sich" Gottes folglich zugleich als „Für-sich" konzipiert werde: „Es lässt sich dann ein absolutes Bei-sich-Sein denken, ein Von-sich-her als Auf-sich-hin in Vollendung." (78)

Eine Spur, die zu diesem Gedanken führt, meint Sch. in der Verwendung des *causa sui*-Begriffs bei Thomas zu finden. Nach Thomas sei dieser Begriff zwar ungeeignet, Gott zu denken; doch greife er auf ihn zur Bestimmung der Freiheit zurück, und zwar „offenbar in beiderlei Sinn: einmal in der Bedeutung ‚um seiner selbst willen' (*causa* im Ablativ) und ‚Ursache seiner selbst' (*causa* im Nominativ)." (77) Sch. übersieht dabei jedoch, daß in dem – als Beleg für die zweite Verwendung (*causa* im Nominativ) angeführten – Satz *liber enim est qui sui causa est* (ScG III, 112) das Pronomen *sui* als Genitivus objectivus, nicht als Genitivus subiectivus zu lesen ist (vgl. O. Boulnois, *„Causa sui"*, in: *Dictionnaire des notions philosophiques*, hg. v. S. Auroux, Bd. 1, Paris 1990, 283–284). Mit diesem Satz ist also nur gesagt, daß derjenige frei ist, dessen (unmittelbare) ursächliche Bestimmung nicht außerhalb seiner selbst liegt. Die Vorstellung, daß etwas „Ursache seiner selbst" im Sinne einer absoluten Selbstursächlichkeit wäre, ist Thomas fremd. Der Vf. läßt seiner Thomasdeutung einige kürzere Gedanken zum Freiheitsproblem folgen. Dies tut er nicht nur an dieser Stelle, sondern laut Auskunft des Sachregisters auf immerhin achtzig verstreuten Seiten, ohne dem Thema je ein eigenes Kap. (über einen Gottesbeweis aus der Freiheitserfahrung des Menschen, worauf seine Bemerkungen hinauszulaufen scheinen) zu widmen. So wird hinter den zahlreichen Andeutungen leider keine eindeutige Freiheitstheorie erkennbar; deutlich wird allerdings so viel, daß er in diesem Punkt ausnahmsweise eher in die Fußstapfen Kants denn in diejenigen Hegels zu treten geneigt ist, insofern er nämlich einen indeterministischen Freiheitsbegriff einklagt (vgl. etwa 93).

Der alethologische Gottesbeweis (79–105) bestehe in dem Nachweis, daß die Erkenntnis der Wahrheit von existentem endlichen Seienden die Kenntnis des unendlich Seienden voraussetzt. Sch. eröffnet diesen Abschnitt mit einer eingehenden, sich durch Textnähe auszeichnenden Besprechung des augustinischen Gottesbeweises aus dem zweiten Buch von *De libero arbitrio*. Es folgt dessen systematische Rekonstruktion im Sinne einiger zentraler Einsichten der Transzendentalen Metaphysik (in diesem Falle erinnern die Ausführungen v. a. an Lotz und Rahner), an die sich ein Überblick philosophischer Wahrheitstheorien anschließt. Etwas erkennen bedeute, „etwas *als* etwas" (86) erkennen, und dies wiederum heiße, es in einen letztlich unendlichen Zusammenhang des Seins stellen. Dieser letzte, die Wahrheitsfähigkeit und Objektivität unserer Erkenntnis garantierende Horizont übersteige noch den faktischen Weltzusammenhang, denn andernfalls könnten wir die Welt im ganzen nicht als endlich erkennen. Somit erweise sich der transzendierende Ausgriff über die Welt als für unseren auf Wahrheit ausgelegten Geist als schlechthin konstitutiv. Nietzsche, für den es nach einem bekannten Diktum keine Tatsachen, nur Interpretationen gebe, habe die „Eingeschlossenheit in eigene Vorstellungen und Konstrukte" (92) verkündet, was er „Perspektivismus" nannte. „Die einzige Alternative zu diesem totalen ‚Perspektivismus' ist die prinzipielle Offenheit unseres Geistes auf ein die Kontingenz übersteigendes absolutes und unbedingtes Sein und dessen Wahrheit, von welcher der Aspekt jener Unbedingtheit, den selbst das beiläufigste Faktum dieser Welt noch an sich hat, erst verständlich wird." (ebd.)

Der folgende Überblick philosophischer Wahrheitstheorien führt diese Gedanken nicht fort; denn Sch. beschränkt sich von vornherein ausdrücklich auf

die Wahrheit von Aussagen. Dagegen zeichnen sich die großen idealistischen Wahrheitstheorien von Platon über Anselm bis zu Hegel dadurch aus, daß die Wahrheit der Aussage auf die Wahrheit (im Wesen) der Dinge und diese auf die höchste Wahrheit des Absoluten zurückgeführt wird – worauf die vom Vf. aufgegriffenen Argumente der Transzendentalen Metaphysik eigentlich auch hindeuten. Sch. stellt zunächst die Adäquationstheorie als die klassische Wahrheitstheorie vor, problematisiert diese sodann, u. a. mit dem Hinweis, dass ihr kein Kriterium der Wahrheit entnommen werden könne, weil dies einen „der Subjekt- und Objektseite" übergeordneten Standpunkt erfordern würde (98), weist in einem dritten Schritt die von Popper als „subjektive Wahrheitstheorien" bezeichneten modernen Kandidaten Evidenztheorie, Konsenstheorie, Pragmatische Theorie und Kohärenztheorie mit den üblichen Argumenten in ihre Schranken und kehrt wieder reumütig zur alten Adäquationstheorie zurück, ohne indes ein tragfähiges Wahrheitskriterium gefunden zu haben. Fast die gesamte zeitgenössische philosophische Einführungsliteratur beschreitet, wenn sie sich zum Wahrheitsproblem äußert, denselben, letztlich freilich aporetischen Weg. Sch. geht allerdings noch etwas weiter, indem er erstens der Adäquationstheorie die Implikation entnimmt, dass Erkenntnis von Wahrheit immer bedeute, „bei der Sache zu sein, die erkannt wird" (101); und indem er zweitens, Überlegungen von Weissmahr und Hösle aufgreifend, ein performatives (Sch.: „retorsives") Argument ins Feld führt, das unsere Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis beweist: Wer nämlich behaupte, wir könnten keine Wahrheit erkennen, beanspruche ja gerade damit, eine wahre Aussage zu machen.

Überhaupt zeichnet sich das vorliegende Werk dadurch aus, daß sein Vf. konsequent das Widerspruchsprinzip sowohl im Hinblick auf den formalen als auch im Hinblick auf den performativen Widerspruch anwendet; dadurch ist es an innerer Stimmigkeit vielen anderen zeitgenössischen Versuchen zur philosophischen Theologie weit überlegen (besonders jenen monologischen, die sich zu einer „schwachen Vernunft" bekennen und deren Charakteristikum es geradezu ist, performative Widersprüche „auszukosten"). An dieser Stelle jedoch dürfte das von Sch. angeführte performative Argument die Einsichten der Transzendentalen Metaphysik weniger, wie der Vf. glaubt, bestätigen, als sie vielmehr unterbieten; denn es zeigt nur, daß das Problem der Aussagenwahrheit irgendeine Lösung besitzen muss, nicht aber welche Lösung. Die Deutung der Adäquation als ein Bei-der-Sache-Sein des Subjekts hingegen könnte zumindest als Indiz dafür gewertet werden, daß der Adäquationsbegriff als die Grundbedeutung von Wahrheit in der Tat „erkenntnistheoretisch nicht neutral" (98) ist – jedoch nicht wie üblicherweise angenommen, als ob er auf einen bloßen Erkenntnisrealismus hinausliefe, sondern insofern der Adäquationsbegriff die vom Vf. angesprochene Subjekt-Objekt-Einheit im Sinne eines objektiven Idealismus voraussetzt. Leider begibt sich der Vf. der Möglichkeit, dies näher auszuführen (und damit das Problem des Wahrheitskriteriums in den Griff zu bekommen), indem er die Kohärenztheorie der Wahrheit mit wenigen Worten verwirft. Von einem objektiv-idealistischen Standpunkt, wie er dem Vf. vorschwebt, erschiene die Wahrheit des Denkens nämlich in der Tat als ein Bei-den-Dingen-Sein und die ideale Kohärenz der Denkinhalte mithin als Adäquation. Zumal Sch. kurz darauf eine ganze Latte an Aussagen anführt, die wir „mit unwiderleglicher Sicherheit" (101) treffen können, ist es schwer nachzuvollziehen, wieso er die Kohärenztheorie der Wahrheit dramatisch einschränkt: „Denn auch wenn eine solche Einordnung der Aussage gelingt, kann durchaus noch gefragt werden: Ist die Aussage wahr?" (99) Denn sollte es unwiderleglich sichere Aussagen geben, wären sie ein archimedischer Punkt, der durchaus ein kohärentes Netz von wahren Aussagen zu weben erlauben würde.

Das auf Anselm zurückgehende ontologische Argument dürfte der heute am meisten diskutierte Gottesbeweis sein, und er nimmt auch bei Sch. einen prominenten Platz ein. Daß es sich bei den berühmten Gedankengängen des *Proslogion* tatsächlich um einen Beweis oder um Beweise handelt, setzt der Vf. dabei in Übereinstimmung mit der modernen Anselmforschung voraus, während die alte Gegenthese Barths – deren Wert eher darin besteht, Barths eigenes theologisches Programm zu umreißen – bis heute Anhänger in der Theologie findet (vgl. zuletzt M. Corbin, *St. Anselme*, Paris 2004). Der Vf. bietet einen Überblick der Wirkungsgeschichte des Arguments, deren Schwerpunkt auf Kants Kritik und deren Beurteilung liegt (112–116). Hier vermißt man die Ergebnisse der analytischen Religionsphilosophie sicher am schmerzlichsten. Der Beweis Anselms könne „akzeptiert werden, wenn man ihn entsprechend auslegt." (130) Obwohl er den Wortlaut des *Proslogion* eher gegen sich zu haben scheint, sieht Sch. seine Auslegung im Einklang mit der *Intentio Anselmi* (117). Der Ausgangspunkt des Beweises könne keinesfalls die „hypothetische Annahme" von Anselms Gottesbegriff sein, dessen „willkürliche Setzung" (117). Denn Hypothesen und Setzungen, so scheint Sch. zu glauben, sind für das Vorhaben, die Wirklichkeit des Absoluten zu erweisen, grundsätzlich ungeeignete Ansatzpunkte. „Die Frage muss vielmehr lauten, ob ich im Denken genau dasjenige aufzufinden vermag, von dem Anselm spricht [...], und ob ich von diesem dann auch einsehen kann, daß es meinem Denken eigentümlich, ja für es schlechthin konstitutiv ist" (117). Um dies zu klären, fragt Sch. in einem ersten Schritt, ob es wahr sein könne, daß es keine voraussetzungslose Erkenntnis und somit keine „Letztbegründung des Denkens" (118) gebe. Nun mache sich, wer solches behauptet, eines performativen Widerspruchs schuldig; also könnten wir nicht umhin, in unserem Denken „Voraussetzungslosigkeit" (119) anzuerkennen. Könnte es sich bei der „Idee des Unbedingten" (ebd.), auf die wir damit stoßen, nur um eine subjektive Idee handeln? Nein; denn in diesem Falle hätte ich diesen unbedingten „Wahrheitsgehalt" (119) eingeschränkt, hätte ihn „zu einem nur bedingt geltenden, zu einem nur bedingt Unbedingten" (ebd.) gemacht und hätte ihm widersprochen. Eingeschränkt hätte ich ihn, weil ich ihm das Sein abgesprochen hätte – unter der Voraussetzung, daß es überhaupt etwas gibt. *Diese* Voraussetzung müßten wir allerdings machen, daß „wir von Seiendem ausgehen, d. h. unsere Erfahrung einbeziehen" (120). Der ontologische Gottesbeweis dürfe nicht auf der reinen Begriffsebene verbleiben.

Diesen Grundgedanken versucht der Vf. „in mehreren Anläufen näher zu erläutern" (120). Es soll exemplarisch auf nur eine dieser Erläuterungen eingegangen werden, um den Scharfsinn, mit dem der Vf. zu Werke geht, ermessen zu können. So heißt es (ebd.): „Gehen wir davon aus, daß es dieses schlechthin Unbedingte nicht gibt, daß ihm kein Sein zukommt. Da es nicht kontingent, also nicht bedingt ist, ist seine Nichtexistenz auch keine kontingente Tatsache, sondern besagt: Unmöglichkeit. Das Unbedingte wäre somit unmöglich, d. h. notwendigerweise nicht. Damit wäre aber das existierende Bedingte zum Unbedingten geworden. Denn wenn das Unbedingte unmöglich ist, ist sein kontradiktorisches Gegenteil, das Bedingte, notwendig. [...] Das aber ist ein Widerspruch." – Wir können annehmen, daß Sch., wenn er schreibt „a ist notwendig / kontingent / möglich / unmöglich", meint: „Die Existenz von a ist notwendig / etc., d. h. „Es ist notwendig / etc., dass a existiert"; denn diese Ausdrücke bezeichnen in der Modallogik eigentlich Eigenschaften von Propositionen. Hier geht es um die – bekanntlich höchst umstrittene – spezielle Modallogik von Existenzaussagen. Somit läßt sich der Gedankengang des Vf. wie folgt darstellen (dabei sei: U = das Unbedingte; ¬U = das Nicht-Unbedingte, das Bedingte):

(1) Es ist entweder notwendig, daß U existiert, oder es ist unmöglich, daß U existiert.
(2) Es ist möglich, aber nicht notwendig, daß ¬U existiert (die Existenz von ¬U ist kontingent).
(3) Wenn es unmöglich ist, daß U existiert, dann ist es notwendig, daß ¬U existiert.
(4) Also ist es entweder notwendig, daß U existiert, oder es ist notwendig, daß ¬U existiert.
(5) Angenommen, U existiert nicht.
(6) Folglich wäre es unmöglich, daß U existiert.
(7) Also wäre es notwendig, daß ¬U existiert.
(8) Nach (2) ist aber (7) falsch.
(9) Also sind auch (5) und (6) falsch.
(10) Folglich ist es notwendig, daß U existiert.

Betrachten wir hierbei etwas näher die Aussagen (2) und (3). An der Prämisse (2) ist natürlich nichts auszusetzen; weniger selbstverständlich dürfte aber die Charakterisierung unserer Erfahrungswelt insgesamt als „das Bedingte", also die Anwendung der Prämisse auf unsere Erfahrungswelt sein, ohne die der Beweis nicht in Gang käme. Was die Aussage (3) angeht, so fragt sich: Worin besteht der kontradiktorische Gegensatz ¬U zum Unbedingten U? Wäre dieses, um zu jenem zu gelangen, nicht denkerisch seiner sämtlichen Bestimmungen zu entkleiden, einschließlich des Seins? Ist also der gesuchte Gegensatz zum Absoluten nicht vielmehr das Nichts denn das „faktische Sein" unserer Selbst- und Gegenstandserfahrung, das Sch. mit seinem Begriff des Bedingten im Auge hat? Denn wenn nur einzelne Bestimmungen negiert werden, läßt sich die Aussage (3) nicht anwenden. Wenn es z. B. unmöglich ist, daß es eine Welt W_1 gibt, in der unsere Naturgesetze gelten und sich die Vergangenheit ungeschehen machen läßt, folgt noch lange nicht, daß die Existenz einer „kontradiktorischen" Welt W_2, in der unsere Naturgesetze nicht gelten und sich die Vergangenheit nicht ungeschehen machen läßt, notwendig wäre – die Existenz einer solchen möglichen Welt wäre vielmehr kontingent, wie unsere faktische Welt W_3 beweist, in der unsere Naturgesetze gelten und sich die Vergangenheit nicht ungeschehen machen läßt. Die Regel (3) läßt sich hier nicht anwenden: W_2 ist nämlich nicht mit $\neg W_1$ identisch, weil die Bestimmung „Welt" beibehalten wird. – In dem sehr originellen Kap. „Reflexion des ‚Nichts' – eine Variante des OGB [= ontologischen Gottesbeweises]" (132–145) geht der Vf. dann in der Tat auf das Nichts ein, das er aber doch nicht als Gegenbegriff zum Absoluten ausmacht, sondern als Gegenbegriff zum Sein; ein Gegenbegriff zudem, der selbst den Rang eines Absolutum einnehmen könne: „Falls er [der Zustand des Nichts] besteht, ist er kein bedingtes Faktum, sondern ist notwendig. [...] Er ist, wenn er besteht, unbedingt und absolut. [...] Wenn er allerdings nicht ist, ist er notwendig nicht [...]. Dann aber, so ist die Konsequenz, ist Sein notwendig." (134) Als rein begriffliches Verfahren, ohne die Einbeziehung der „Erfahrung des Seins" (139), so folgert Sch., ließe sich Anselms Beweis der Existenz des absoluten Seins genauso gut für das Bestehen des absoluten Nichts führen. Indem er aber den Begriff des Nichts als Gegenbegriff zu dem des Seins statt (wie im übrigen auch der von ihm zitierte Schelling, vgl. 137) zu dem des Absoluten versteht, denkt Sch. das Nichts paradoxerweise immer noch, so scheint es, als ein Quasi-Seiendes, was auch Wendungen wie „das Bestehen des Nichts" oder „der Zustand des Nichts" (passim) verraten. Nur deshalb kann ihm das Nichts als ein zweites mögliches Absolutum erscheinen, auf welches Anselms Beweis hinführt.

Es kommt dem Vf. darauf an, daß der Aufweis eines Voraussetzungslosen nicht im Ausgang von einer „hypothetischen Annahme" erfolgt, sondern aus dem lebendigen Vollzug des Denkens selbst: „Das ‚id quo maius cogitari nequit' darf nicht als ein willkürlich zu bildender Begriff genommen werden, wie etwa der eines ‚geflügelten Pferdes', den ich bilden kann oder auch nicht, um anschließend zu fragen, ob dieser Begriff auf eine Wirklichkeit referiert." (138) Auch Sch. fragt, ob der Begriff des Unbedingten der Begriff von etwas Wirklichem ist. Wichtig ist ihm v. a., wie man zu dem Ausgangsbegriff des Beweises gelangt. Das *cogitari nequit* in der Gottesformel Anselms zeige an, daß dieser den Gottesbegriff „ohne hypothetische Annahmen einführt" (138). Hier ließe sich kritisch einwenden, daß dem *cogitari nequit* offenbar keinerlei Bedeutung

für die Begriffsfindung zukommt; vielmehr handelt es sich um eine begriffsinterne Denkvorschrift. Was genau besagt eigentlich, so ließe sich weiter fragen, die „hypothetische Annahme eines Begriffs"? Sch. scheint damit zu meinen: das Denken eines Begriffes aufgrund einer Anstrengung des Willens. Es ist mir nicht klar, welchen Unterschied es für das Beweisverfahren machen sollte, ob ich auf den Gottesbegriff stoße oder ihn willentlich in mein Denken hebe. Wieso sollte sich die „Erfahrung des Seins" einzig im ersten Falle in den Beweisgang einbeziehen lassen? Inwiefern war dieser Unterschied für den historischen Anselm wirklich bedeutsam? Handelt es sich doch in beiden Fällen um einen Vollzug des Denkens, um eine Denkerfahrung. In Anselms Beweis stößt man nicht selbst auf den Gottesbegriff, man wird darauf gestoßen, indem man ihn vernimmt. In jedem Falle nähme der Beweis seinen Gang.

Dem widerspricht keineswegs, daß Anselms Gedankengang durchaus im Sinne des Vf.s zu interpretieren ist als Aufweis, daß jedes sinnvolle (und *a fortiori* jedes wahre) Denken immer schon vom Absoluten erleuchtet ist und „dass sich das Göttliche im Ich zeigt als dessen tiefster Grund und innerste Quelle" (129), woraus sich unmittelbar ergibt, daß es niemals in Analogie zu einem Gegenstand begriffen werden, sondern nur nach Art eines „immer schon Vorausgesetzen, meine geistigen Vollzüge im voraus Umfassenden und insofern denkend niemals ganz Einholbaren" (ebd.) nachträglich thematisiert werden kann. So hat auch Anselm selbst seinen Beweis gedeutet: „Wahrlich, Herr, dies ist ‚das unzugängliche Licht, in dem Du wohnst'. [...] Wirklich: Ich sehe es deshalb nicht, weil es zu stark für mich ist; und doch sehe ich alles, was ich sehe, durch es [...] Mein Verstand kann nicht an es heran." (*Proslogion* 16). Doch ist es andererseits Anselms Anliegen gewesen, diesen Aufweis in die zwingende Form eines Arguments zu bringen, ihn als Gottesbeweis vorzutragen, und als solcher benötigt er einen Ausgangspunkt. Dieser Ausgangspunkt ist das Denken eines ganz bestimmten Inhaltes, worauf manche Menschen erst gestoßen werden müssen. Der erste Beweisschritt besteht bei Anselm offenbar darin, daß die Sinnhaftigkeit, d.h. Widerspruchsfreiheit des Gottesbegriffs gesichert (oder jedenfalls behauptet) wird: Man versteht, was man da hört. Leibniz hat später eingewandt, daß Anselm dies nicht einfach hätte voraussetzen dürfen, und in der gegenwärtigen Diskussion der modallogischen Varianten von Anselms Argument hat es sich als die alles entscheidende Schwierigkeit herauskristallisiert: darüber zu befinden, ob der Begriff eines vollkommensten Wesens logisch möglich und also verständlich sei. Bezeichnenderweise glaubt Sch., daß hier überhaupt kein Problem bestehe: „Könnte also der Gedanke des Unbedingten, der Gedanke Gottes, nicht einen versteckten, nur noch nicht entdeckten Widerspruch enthalten? [...] Der Gedanke des Notwendigen (Unbedingten, Unendlichen) kann insofern keinen versteckten Widerspruch enthalten, weil wir (gemäß dem oben Gesagten) dieses Notwendige nur um den Preis der Hinnahme des Widerspruchs leugnen können. [...] Dieser Widerspruch besteht darin, daß ich den Gedanken des Notwendigen auch bei seiner Verneinung noch in Anspruch nehmen muss." (125–126) Sch. fügt sogleich hinzu: „Man kann hiergegen natürlich einwenden, dies sei eine Zirkelargumentation." (126) In der Tat liegt dieser Einwand nahe; denn ich vermag nur einzusehen, daß ich die Existenz von etwas nur um den Preis der Hinnahme eines Widerspruchs leugnen kann, wenn ich verstehe, wovon die Rede ist; und daß ich verstehe, wovon die Rede ist, setzt voraus, daß es sich bei dem *ens perfectissimum* – nicht eigentlich bei dem *ens necessarium*, zu dessen Begriff Sch. hier überwechselt – um etwas Verständliches, um etwas Widerspruchsfreies handelt. Wer sich auf einen Gottesbeweis einläßt, betritt die Ebene des diskursiven Denkens und scheint sich gerade beim ontologischen Argument die Frage nach der logischen Möglichkeit des Ausgangsbegriffes nicht ersparen zu können.

Der „axiologische" Gottesbeweis setze an bei der Erfahrung des „Werthaften und Guten" (38). Er beanspruche zu zeigen, daß diese Erfahrung unverständlich bleiben muß, so lange die Bezugnahme auf ein höchstes und unbedingtes Gut als der Quelle unbedingter sittlicher Forderung ausgeschlossen wird. Nach einem historischen Durchgang (145–157) erfolgt die „systematische Rekonstruktion" dieses „Beweises" anhand von Schlüsselphänomenen der Existenz des Menschen als eines moralisches Wesens. Irgendeine Art von zustimmender Wertschätzung des Menschen bleibe strikt „unhintergehbar" (158), insofern die „Verneinung der Gutheit und Zustimmungswürdigkeit von allem und jedem" in „eine ähnliche Aporie" geriete „wie die Verneinung aller Wahrheit" (158). Das menschliche Leben erweise sich daher in jedem Falle als auf das wahrhaft Gute ausgerichtet. Ferner lasse sich mit transzendentalpragmatischen Argumenten belegen, daß die Selbstbejahung des Menschen nur als „Mitbejahung von anderen möglich" sei (159), ja daß diese Mitbejahung sich auch auf die Natur erstrecken müsse – hier bezieht sich der Vf. auf Hösle –, was zu dem Gedanken einer normativen Ontologie oder Ordnung des Guten führe; eine solche Ordnung setze aber ein Absolutes voraus: „Nur die absolute Gutheit kann das relativ Gute in seiner Gutheit begründen." (161) Das Gewissen mit der ihm eigenen Unbedingtheit seiner Forderungen, der unbedingte Wert des Menschen, das Urvertrauen und die „Einheit von Gewissensbindung und Vertrauen" sind weitere Orte der sittlichen Existenz, die das Denken auf das Unbedingte hinlenken müßten.

Unklar bleibt, inwiefern bei all diesen gewiß sehr anregenden Überlegungen von regelrechten „Gottesbeweisen" – oder sogar von Ausprägungen eines einzigen „axiologischen Gottesbeweises" – gesprochen werden kann. Denn selbst zusammen genommen scheinen sie auch nicht annähernd so zwingend zu sein wie die zuvor beleuchteten Argumente. Daß so gut wie keine Gegenargumente erörtert werden, trägt nicht dazu bei, diesen Eindruck zu zerstreuen. Hier dürfte eine in kognitiver Hinsicht grundverschiedene Weise begegnen, wie das Denken zum Absoluten vorzustoßen vermag; es käme darauf an, sie in ihrer Eigenart und in ihrem Verhältnis zu den zuvor besprochenen Denkfiguren näher zu bestimmen.

Der teleologische Gottesbeweis nehme seinen Ausgang von Zweckgebilden, „aber nicht nur die der Natur, sondern v.a. die Zwecke und Sinnziele unseres geistigen Lebens". (38) Um eine heute akzeptable Gestalt jenes Beweises zu gewinnen, sei es „unumgänglich, das Thema ‚Zweck' im Zusammenhang der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen zu behandeln, d.h. unter Einbeziehung der Anthropologie und speziell der Sinn-Frage." (167) Die Philosophie der Neuzeit sei gekennzeichnet durch eine ausgeprägte Skepsis am teleologischen Denken. Von Hegel und Schelling vorübergehend überwunden, münde sie gleichwohl in Nietzsches radikal atelelogische Weltsicht (174–179). Dagegen will Sch. zeigen, daß sich ein rein ateleologisches Denken gar nicht durchhalten läßt. So sei, wie Hegel gesehen habe, der Begriff der Wirkursache gar nicht ohne den der Zielursache konzipierbar: „Wirken ist immer auch Eigenwirken und ist dies nur, sofern ihm eine teleologische Struktur zu Grunde liegt. Aus sich kann etwas nur wirken, wenn es für sich und auf sich hin ist und zu sein vermag." (181) Anthropologisch erscheine der Mensch seinem Wesen nach als Selbstbezug, d.h. aber, der „Mensch kann sich selbst nicht mehr angemessen begreifen, wenn er das Erkennen der Wirklichkeit an einer teleologiefreien Ontologie orientiert." (182) Mit der Rehabilitation des teleologischen Denkens eröffneten sich auch im nachdarwinschen Zeitalter Wege zur Neubelebung des teleologischen Beweistyps. Sch. spricht kurz die in der jüngeren Kosmologie aufgekommene Rede von einem „anthropischen Prinzip" an (184–186), das ihm aber allein keine „teleologische Verfassung unserer Welt" (186) garantieren zu können scheint. Wesentlich ergiebiger ist in seinen Augen dafür die Sinn-Thematik. „Die Frage nach dem Zweck wird seit dem 19. Jahrhundert immer häufiger als Frage nach dem ‚Sinn' gestellt." (187) Die Suche nach dem Sinn werde heute zwar eher „von seiner existentiellen Bedeutung her" thematisiert, sei aber durchaus dazu angetan, „über die Gottesthematik auch wieder eine allgemein Teleologie" zu etablieren, wodurch sie sich „als alte Fragestellung in neuem Gewand entpuppt." (ebd.)

Der Vf. stellt zunächst die schon eingangs erwähnte, komplexe Definition des Sinnbegriffs auf. „Sinn" differenziere sich ferner in einen funktionalen Sinn und einen Selbstsinn, wobei der funktionale Sinn immer auf den Selbstsinn, den „Sinn in sich" (197) verweise. Dieser verlange seinerseits nach einem letzten rechtfertigenden Sinngrund, und jener Sinngrund wiederum könne keine „einzelne Größe dieser Welt" (202) sein. Ein Sinn-Nihilismus lasse sich schließlich gar nicht sinnvoll formulieren, weil selbst noch „die Negation von Sinn gewisse Sinnvollzüge voraussetzt": (203) So gehe es auch dem Nihilisten um die Wahrheit, und diese zu erkennen sei für ihn sinnvoll. In seiner Vieldimensionalität eröffne der unverzichtbare Sinnbegriff schließlich sogar die Möglichkeit einer neuartigen philosophischen Systematik, die ihn zum Angelpunkt nimmt (208–212). – Einen ähnlichen Versuch, die Sinn-Thematik für die philosophische Theologie fruchtbar zu machen, hat Georg Scherer in weiten Teilen seines Buches „Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen" (Darmstadt 2001, vgl. bes. 109–175: „Die Frage nach dem Sinn als Frage nach Gott") unternommen. Es ist bedauerlich, daß der Vf. seine aufschlußreichen Thesen nicht im Dialog auch mit diesem Ansatz entwickelt hat – zumal Scherer seine Überlegungen ausdrücklich in die Nähe zu den Gottesbeweisen rückt und von einem „Argument aus dem Sinn" (176) spricht.

Der zweite Hauptteil des Buches, „Gottes Insichsein und sein Verhältnis zur Welt", macht dem Umfang nach nur den dritten Teil der Ausführungen zu den Gottesbeweisen aus. Er gliedert sich in vier Kap., „Zur Personalität des Absoluten", „Das Gott-Welt-Verhältnis", „Das Problem der Theodizee", „Philosophische Theologie und christlicher Glaube". Die Personalität des Absoluten sei schon im ontologischen Gottesbeweis aufgeschienen; denn „dort war das Absolute als der den Ichvollzug [...] konstituierende Grund und insofern als absoluter Selbstbezug oder absolute Reflexion [...] bestimmt und ausgelegt worden. Mein Ich-Grund muss ich-haft sein." (213) Entzöge ich meinen personalen Kern der Begründung durch das Absolute, würde sich dadurch im übrigen „der Begriff des Absoluten auflösen" (ebd.). In dem anschließenden historischen Überblick geht der Vf. besonders ausführlich auf die Trinitätslehren des Augustinus und des Richard von St. Victor ein. Wenn Augustinus im menschlichen Geist das deutlichste Abbild des dreifaltigen Gottes erblickte, dann liege in dieser Gedankenführung „ein so hohes Maß an Konsequenz", „dass man sie als eine Ableitung aus Vernunftgründen verstehen konnte" (223). Eine Gefahr dieser geistmetaphysischen Theorie der Trinität und trinitätstheologischen Theorie des menschlichen Geistes bestehe jedoch darin, daß sie den Anschein erwecken könnte, die göttlichen Personen seien Momente einer einzigen göttlichen Subjektivität. Der Trinitätslehre Richards von St. Victor (der allerdings kein Zisterzienser, sondern Augustiner-Chorherr war) sei es gelungen, diese Gefahr zu vermeiden, indem sie im Unterschied zu Augustinus Gott nicht in erster Linie als Geist, sondern als Liebe bestimmt habe. Hieran knüpft Sch. im systematischen Teil dieses Kap.s an: Das Absolute könne nicht als reine Unbestimmtheit, müsse vielmehr als „Beziehungseinheit" im Sinne eines vollkommenen, symmetrischen „Selbstbezugs" konzipiert werden. Dieser Selbstbezug beinhalte „nicht nur Erkennen, sondern auch Wollen, Bejahung und Selbstbejahung" (234), da der Begriff des Absoluten außerdem nach der Bestimmung des Guten verlange. Als bloße Einheit gedacht, wäre das Absolute außerstande, den Bereich des Endlichen zu begründen, sei dieser doch „durch Unterschiede, durch Anderssein und Differenz gekennzeichnet" (236); diese Merkmale könnten dem als Ursprung der Welt gedachten Absoluten daher nicht äußerlich sein.

Die Beziehung des Absoluten zur Welt sei am angemessensten als Selbstbeziehung des Absoluten verstanden. Am radikalsten geschehe dies in der Lehre von der Menschwerdung Gottes. Die Erkennbarkeit des Absoluten durch

den Menschen erfordere des weiteren den Gedanken einer sie ermöglichenden Anwesenheit des Absoluten selbst „im Rücken" des Erkennenden: „Genau dies ist die trinitarische Lehre vom Heiligen Geist." (238) Die eben skizzierte spekulative Lehre vom Absoluten lasse sich folglich als Auslegung der christlichen Trinitätslehre verstehen; und dennoch überzeuge sie in ihrer Argumentation „durch sich". (234)

Das Gott-Welt-Verhältnis habe man sich in der Geschichte des Denkens mit Hilfe verschiedener extremer Modelle begreiflich zu machen versucht. Der auf Parmenides zurückgehende *Unendlichkeitsmonismus*, für den das Unendliche alles ist, hebe paradoxerweise den Begriff des Unendlichen gerade auf, indem er das Endliche zu einer mit dem Absoluten konkurrierenden „Gegeninstanz" stilisiere (241). Ähnlich verfehle der *Endlichkeitsmonismus* gerade die Eigenständigkeit des Endlichen, wenn er jedwedes Endliche vollständig auf anderes wiederum Endliche zurückführe. Auch der radikale *Gott-Welt-Dualismus* leide an einer fundamentalen Inkonsistenz, weil die von ihm vorgenommene Gegenüberstellung bereits ein vermittelndes Prinzip voraussetze: „Es gibt keine Differenz ohne Identität." (243) Diese Identität gehe allerdings keinesfalls so weit, um einen *Pantheismus* rechtfertigen zu können. Das denkerische Kunststück, welches allein sowohl dem Unendlichen als auch dem Endlichen gerecht werde, bestehe darin, die „asymmetrische Beziehung der Begründung des Endlichen durch das Unendliche" (239), wie sie sich durch die Gottesbeweise ergeben habe, nicht als äußere Relation zu verstehen, sondern dergestalt, daß „das Begründende das Begründete vollständig umgreift und umfasst, so dass es auch in seinem Gegenüber voll wirksam und präsent ist." (ebd.) Für die Theologie bedeute dies, daß Schöpfungs-, Trinitäts- und Inkarnationslehre nicht unabhängig voneinander zu entwickeln seien.

Die Idee einer Schöpfung aus dem Nichts impliziere entgegen dem ersten Anschein die größtmögliche „Selbständigkeit der Welt" (255) und lasse sich mithin „ganz natürlich" (256) mit Evolutionslehren verbinden. In ihrer biblischen Gestalt, aber auch in ihrer spekulativen Bedeutung besage sie keine bloße Transzendenz, sondern eine Einheit von Transzendenz und Immanenz des Schöpfers in seinem Verhältnis zur Schöpfung. Infolge dessen komme es zu einer Exaltation des Einzelnen – besonders des individuellen Menschen –, des Endlichen und Kontingenten: dieses werde „erhoben bis zur Einbeziehung in das Leben Gottes selbst." (258) Wenn die christliche Theologie dies ausbuchstabiere, werde sie für den Philosophen „die höchste und fruchtbarste geistige Herausforderung sein. Wird er sich doch fragen müssen, ob eine alternative Antwort auf das Problem des Gott-Welt-Verhältnisses, die ein vergleichbares spekulatives Niveau erreicht, überhaupt denkbar ist." (ebd.) Die christliche Religion, so scheint der Vf. zu glauben, ist die vernünftigste Religion, wenn nicht die vernünftige Religion schlechthin.

Diesen Optimismus selbst zu dämpfen, ist die systematische Funktion des anschließenden Kap.s, „Das Problem der Theodizee". Es handelt sich in der Hauptsache um eine Beschwörung der Unlösbarkeit dieses Problems, mit dem offensichtlichen Ziel, die „Freiheit" der Glaubensentscheidung – die für Sch. eine Art philosophisches Unentschieden benötigt – auch angesichts eines so ausgeprägten Rationalismus wie dem des Vf. aufrecht zu erhalten. Die von Sch. immer wieder hervorgekehrte Unbegreiflichkeit des Absoluten scheint ihm dafür nicht auszureichen. So heißt es im Schlußkap.: „Es zeigt sich somit am großen Schlussproblem, der Theodizee, dass jenes Ergreifen der sich zeigenden Wahrheit ein freier Akt ist und ein Wagnis, weil die Freiheit immer eine sich *gegebene* ist." (277)

Das Theodizeeproblem wird als das logische Problem der Vereinbarkeit von Gottes Güte, Macht und Weisheit mit den diversen Übeln in der Welt vorgestellt. Wie so häufig wird es dann aber nicht als logisches, sondern als existentielles Problem behandelt – womit das Problem, obwohl es besonders ernst genommen zu werden scheint, in Wirklichkeit nicht ganz ernst genommen wird, eine in der heutigen Theologie weit verbreitete subtile Immunisierungsstrategie. Die Antwort auf die durch das Theodizee-Problem aufgeworfene Frage könne nur mit Splett lauten: „Ich weiß es nicht. (...) Das Theodizeeproblem ist in der Tat unlösbar." (272) Wieso ist es unlösbar? Antwort: „Den Stachel des Schmerzes zieht keine Theorie aus dem Fleisch." (ebd.) Aber wieso, so ließe sich einwenden, sollte eine befriedigende Antwort auf das logische Problem der Theodizee die Eigenschaft haben, dem Leiden den Leidenscharakter zu nehmen? Daß dies keine sinnvolle Forderung an eine Theodizee ist, hat jüngst Illies gezeigt; vgl. „Theodizee der Theodizeelosigkeit", in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), 410–428. In Anbetracht der von Sch. konstatierten Unlösbarkeit des Theodizeeproblems scheint sich der Atheismus als Ausweg anzubieten. Um diese auf den ersten Blick naheliegende Reaktion auf das Dilemma auszuschließen, bietet der Vf. ein letztes transzendentales Argument auf: Mit der Leugnung Gottes verschwinde auch der Adressat der Anklage und damit diese selbst. „Wenn die Ursprungsmacht dieser Welt nicht absolut gut ist, wogegen richtet sich dann der Protest? Er hebt sich auf. Er ist im Grunde eine Infantilität." (273–274) Auch dieses Argument verdankt seine vermeintliche Plausiblität dem Übergang von der logischen zur existentiellen Dimension des Problems. Doch wieso sollte ich eigentlich nicht auch gegen eine böse Macht protestieren dürfen? Sch. verwirft die Leibnizschen Lösungsstrategien – er setzt sich hier ausnahmsweise sogar dezidiert von denjenigen Schellings ab – und wirft dem Vf. der *Theodizee* vor, die „Klage" durch eine höhere Einsicht „erdrosselt", ein „Klageverbot" (274) errichtet zu haben. Ob dieser Vorwurf Leibniz zu Recht trifft, sei dahingestellt; wenn der Vf. die Empörung des Atheisten als „Infantilität" bezeichnet, könnte ein böswilliger Leser freilich auch darin eine Art „Klageverbot" erblicken.

Nach dieser denkerischen *Metabasis eis allo genos* stehen die verbleibenden Erwägungen unter dem Titel „Philosophische Theologie und christlicher Glaube" wieder im Einklang mit dem Grundanliegen des Vf. Im Glauben an den geschichtlichen Selbsterweis Gottes liege die „höchste Sinnerfüllung" der philosophischen Vernunft (282). Aber bereits für eine sich noch nicht vom christlichen Glauben bestätigt wissende philosophische Erkenntnis Gottes gelte, daß sie immer auch als Selbstoffenbarung des Absoluten anzusehen sei. Wir könnten, wie Sch. mit Hegel sagt, zum Absoluten nicht gelangen, wenn es nicht „schon bei uns wäre und sein wollte." (281) Eine so verstandene Metaphysik begreife zum einen die Theologie als die höchste Form ihrer selbst; und sie sei zum anderen über jeden Verdacht erhaben, sich des Absoluten wie eines untergebenen Dinges zu bemächtigen. Theologische Vorbehalte dieser Metaphysik gegenüber erwiesen sich als grundlos. „Könnte es nicht sein", so fragt Sch. im beinahe pathetische Schlußplädoyer für eine Erneuerung der hierzulande weithin in Vergessenheit geratenen philosophischen Theologie, „dass der Mythos des Christentums, seine Erzählung von Gott und Welt, von Gott und Mensch, dass dieser christliche Mythos der einzige ist, welcher der Aufklärung standhält?" (288) Und beinahe prophetisch äußert er ganz am Ende seines Buches, mit dem er sich an Philosophen und Theologen gleichermaßen wendet (vgl. 13), die Hoffnung, daß die wechselseitige Entfremdung von Christentum und Philosophie „bis hin zur gegenseitigen Destruktion" nur Episode bleibe und beider Zukunft erneut im Zeichen ihrer freundschaftlichen Begegnung, ihres „Zusammenwirkens" (ebd.) stehe.

Mit seiner „Philosophischen Theologie" hat Sch. eine mehr als bemerkenswerte Studie vorgelegt; die kritischen Anfragen zu einzelnen Punkten wollen dies keinesfalls in Zweifel ziehen. Ihre Erörterungen bestechen durch eine äußerste Anstrengung um Konsistenz, die vorbildlich ist. Wer nicht gewohnt ist, transzendental zu denken, wird es durch die Lektüre dieses Buches lernen. Gerade aber das transzendentale Denken ermöglicht es, die allenthalben als Inbegriff der Vernunft angesehene naturwissenschaftliche Rationalität zu hinterfragen und zu übersteigen. Auch in seinen historischen Passagen ist diese Einführung stets informativ, textnah und in Auswahl und Darstellung am Wesentlichen orientiert, wenn ihr auch eine stärkere Rezeption der analytischen Philosophie noch mehr Format verliehen hätte. Sch. beschränkt sich schließlich nicht auf Darstellung und systematische Rekonstruktion, sondern bietet darüber hinaus eine Reihe anregender, weiterführender und teils origineller Gedanken. Wird dieses wichtige Buch den Leser, der den „Einstieg in die Philosophie" sucht, auch streckenweise überfordern, so wird es doch dem zweiten Anliegen der Reihe „Grundkurs Philosophie" mehr als gerecht: zu eigenständigem Denken anzuregen.

Fulda Bernd Goebel

Moraltheologie

Nam, Sang-Hun: **Moralische Verpflichtung und Gottesglaube.** Auseinandersetzung um die Begründung ethischer Verbindlichkeit in der katholischen Moraltheologie und in der buddhistischen Ethik unter besonderer Berücksichtigung des Autonomieverständnisses von I. Kant. – München: Herbert Utz 2000. 212 S., br. € 29,00 ISBN: 3–89675–792-X

Die von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Uni. München im Sommersemester 2000 angenommene und von Johannes Gründel betreute Diss.schrift konzentriert sich auf die Frage nach dem Grund sittlichen Sollens. Ziel der Überlegungen des Vf.s ist eine Antwort auf die Frage: „Worin gründet die unbedingte moralische Verpflichtung? Wer nimmt uns unbedingt in die Pflicht?" (2, passim), und er sucht sie in einer Gegenüberstellung der rational-kritischen Ethik Immanuel Kants, der in der katholischen Moraltheologie verbreiteten Denkfigur der „Autonomen Ethik im christlichen Kontext" Alfons Auers im Vergleich mit der buddhistischen Ethik.

Die Studie gliedert sich in vier Kap. neben Vorwort, Einleitung, Ausblick und Literaturverzeichnis.

Das erste Kap. mit der Überschrift „Autonomie als ein Modell zur Begründung der sittlichen Verbindlichkeit" (5–55) gibt zunächst einen kurzen Überblick über einige wenige Stationen geistesgeschichtlicher Genese des Denkbegriffes Autonomie (5–11), um dann ausführlicher Kants Verständnis vom unbedingten Grund sittlicher Verpflichtung zu referieren. Dabei behandelt der Vf. jeweils knapp die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", die „Kritik der praktischen Vernunft" die „Metaphysik der Sitten" sowie die Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (12–55).

Das zweite Kap. beschreibt das Verständnis des Autonomiegedankens in der Moraltheologie (56–127) ausgehend von seiner Rezeptionsgeschichte über die Konzeption der autonomen Moral im christlichen Kontext samt ihrer Kritik von Seiten der so genannten Glaubensethik und der Enzyklika Johannes Pauls II. „Veritatis splendor". Die Frage nach Möglichkeit und Grenzen der autonomen Moral beschließt die Überlegungen dieses Teils.

Im dritten Teil stellt der Vf. grundlegende Züge des buddhistischen Denkens vor, die alles in allem darauf zulaufen, den Autonomiegedanken als Grundprinzip der Ethik auch in dieser Religion heraus zu arbeiten (128–177).

Kap. vier schließlich dient unter dem Gesamttitel der Arbeit „Moralische Verpflichtung und Gottesglaube" als Zusammenfassung der Gedanken (178–196), an die sich dann ein Ausblick anschließt (197–198). Die Schlußfolgerung des Vf.s dieses Vergleichs zwischen kantischer Philosophie, katholischer Moraltheologie und buddhistischen Vorstellungen lautet, daß „das Denkmodell einer autonomen Moral als ein im Vergleich zu anderen Denkmodellen [z.B. der glaubensethischen, U.Z.] argumentativ besser akzeptierbares Denkmodell" (197) ist, weil es sich unabhängig von jedem sozio-kulturellen und religiösen Umfeld auf die Grunderfahrung des Menschen als eines moralischen Wesens bezieht.

Das Buch bietet einen knappen Überblick über verschiedene Denkfigurationen zur Frage ethischer Verbindlichkeit, wie es im Untertitel heißt. Allerdings werden die vorgestellten Konzeptionen zusammengedrängt referiert, kaum aber miteinander verbunden.

Bochum Udo Zelinka

Spiritualität

May, Christof: **Pilgern.** Menschsein auf dem Weg. – Würzburg: Echter 2004. X, 304 S. (Studien zur system. u. spirituellen Theol., 41), pb € 30,00 ISBN: 3–429–02617–2

Die vorliegende Diss. ist im WS 2003/04 an der Päpstlichen Uni. Gregoriana, Rom, angenommen worden. Sie geht auf persönliche Erfahrungen zurück: Unvermeidbarer Abbruch einer Radwallfahrt nach Santiago de Compostella wegen Knieverletzung. Von daher die Frage, wieweit das Pilgern zum Symbol des Lebens tauge – und zwar auch und gerade für ein modernes bzw. postmodernes Lebensgefühl mit seinen Ambivalenzen und Unfertigkeiten, die in den Erfahrungen des Pilgerns und ihrer Reflexion bearbeitbar werden könnten. Damit ist Horizont und Ziel dieser Diss. genannt: Konkrete und literarische Pilgererfahrungen verschiedener Epochen zu reflektieren auf das Pilgern als Symbol für das Verstehen und Vollziehen des eigenen Lebensweges und der eigenen Lebensführung hin.

Dabei ist nicht an Tagesfahrten, sondern längere Unternehmungen gedacht, die echten Aufbruch (Abschied), Ankommen am Ziel und Rückkehr nach Hause als deutlich wahrnehmbare Stationen einschließen. Es geht um wirkliches Pilgern, nicht um organisierte Pilgerfahrten, die man konsumiert.

Aufgebaut ist die Arbeit in fünf Kap.:

1. *Ursprünge und Entwicklung des christlichen Pilgerns* (nach der Schrift; im Vergleich von Jesus und Apollonios von Tyana sowie in der Alten Kirche von Aristides und Egeria, also je christliches und außerchristliches Pilgern). Äußeres, reales Pilgern.
2. *Der „innere" Pilgerweg der Seele als Aufstieg zu* Gott (Philo von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa; Erfahrungen und Verstehen in der Alten Kirche).
3. *Pilgerschaft als Verwirklichung des Menschseins* (der heimatlose Mensch, exemplarisch erhoben an den Gestalten von S. Beckets *Warten auf Godot* [der in sich selbst verharrend, passiv wartende Mensch]), am *Mythos des Sisyphos* von Albert Camus [Versuchung der Selbsterlösung] und an Gabriel Marcels *homo viator* [der hoffend aufbrechende Mensch]). Den literarischen Gestalten folgen zwei reale (existential, nicht einfach existentiell gelesene) Biographien, nämlich die von Charles de Foucauld und Simone Weil, und zwar unter den Gesichtspunkten *Leben – Aufbruch – Grenzen und Brüche – Ankunft?* Diese Gesichtspunkte werden am Ende im fünften Kap., III. wieder aufgegriffen und bedacht.
4. *Phänomene „transponierter Pilgerschaft" in der gegenwärtigen Situation.* Einer Phänomenologie der postmodernen Gesellschaft folgt hier die „unterscheidende" Inkulturation des Christseins in diese Gesellschaft (in Anknüpfung und Korrektur / Ausrichtung am Letztziel).
5. *Lebensdienliche und gottesdienstliche Dimensionen des Pilgern.* Hier geht es um die Ziele oder Kernpunkte in zusammenfassendem, aus-wertendem Rückblick auf die vier ersten Kap.: vom Flanieren zum wahren Aufbruch; Pilgern als Symbolgeschehen für den Lebensweg und Lebensvollzug; konstitutive Momente des Pilgerns: Aufbruch, Unterwegssein, Ankunft und Ziel, versöhnter Rückgang.

Genaue Orientierung bieten die Seiten 2–4, dann die Abschnitte *Auf dem Hochsitz* (106f; 181f.) Das fünfte Kap. blickt zurück auf die ersten vier und bündelt sie im Blick auf das Thema und Anliegen des Pilgerns als Möglichkeit, den postmodernen Vagabunden in der Wandlungsdynamik des Unterwegsseins in der Kraft christlicher Hoffnung zu einen hoffenden Pilger werden zu lassen. Es bildet den dritten Hochsitz (vgl. 248). In der Sache beginnt diese Deutung schon S. 226 (*Inkulturation des Christentums durch das Pilgern).*

Die beiden ersten Kap. bieten nichts fachlich-theologisch Neues, aber je interessante Gegenüberstellungen. Sie dienen der historischen Fundierung und Verankerung der Problemkonstellationen des 20. Jh.s, die im dritten und vierten Kap. behandelt werden.

Auf die Auslassung des *Bericht des Pilgers* des Ignatius von Loyola und der *Erzählungen eines russischen Pilgers*, klassische Texte der Spiritualität der Neuzeit aus westlicher und östlicher Erfahrung, weist der Vf. selbst hin. Er hätte anfügen können, daß auch jeder Verweis und Vergleich mit den Erfahrungen anderer Religionen ausbleibt: Weder kommt die muslimische *hadj* nach Mekka, die jährlich Millionen von Pilgern aufbrechen läßt, noch die Pilgerschaft, wie sie im Hinduismus millionenfacher Brauch ist und auch buddhistisch geübt wird, mit einem Wort vor. Welche Faszination haben diese Pilgerfahrten für postmoderne Zeitgenossen?

Bemerkenswerterweise wird die klassische Zeit des Pilgerns, das Mittelalter, samt dessen Erfahrungen und Zeugen ganz übersprungen. Aber vielleicht ist das nicht entscheidend, weil es dem Vf. auf Phänomene der Gegenwart ankommt, die unter dem Gesichtspunkt des Menschen als homo viator, der Pilgerschaft als Bild des Menschseins und der Zielbestimmung des Menschwerdens, wie sie G. Marcel aufzeigt, betrachtet werden.

Neu und das für den Rez. Spannendste an dieser Diss. ist der Versuch, die postmoderne Lebensauffassung, und damit nicht nur bestimmte Gruppen, sondern die Haltungen und Einstellungen einer Generation oder der eigenen (bzw. vieler) Zeitgenossen mit christlichen Grundhaltungen in Beziehung zu setzen. Dabei ist natürlich die Beschreibung der Postmoderne von den einschlägigen Autoren übernommen; doch schon die Darstellung der Lebensauffassung von Wladimir und Estragon, von Lucky und Pozzo in Beckets *Warten auf Godot,* ebenso das Licht, das aus der Perspektive der Pilgerschaft auf Camus' *Sisyphos* fällt, lohnt die Lektüre und öffnet einem die Augen für die Chancen wie mögliche Abwege und Verkehrtheiten von Wallfahrern, Wallfahrten (vielleicht sogar Wallfahrtsorganisatoren).

Getragen sind diese Ausführungen und später die „Inkulturation" der christlichen Sicht des Menschseins „durch das Pilgern" – neben der von G. Marcel übernommenen Sicht – von der mit H. J.Verweyen und J. Splett erläuterten Überzeugung vom Fremdbleiben des Menschen in der Welt und seinem Angerufensein vom Absoluten (110–116): „Pilgerschaft als Realsymbol für das menschliche Leben verstanden, kann dem Menschen helfen, seine gesamte Existenz besser zu verstehen. Die Erfahrung von territorialen, physischen und psychischen Grenzen und deren Überstieg machen ihm seine existentielle Grenzhaftigkeit bewußt. Ebenso zeigt das Fremdsein des Pilgers das menschliche Proprium der ‚exzentrischen Positionalität' auf. Pilgern ist eine symbolische Vorwegnahme des menschlichen Lebensweges, der in den absoluten Urgrund mündet. Dem Menschen ist es aufgetragen, auf den Anruf zur Freiheit zu antworten. Er ist zur Größe berufen, immer wieder über die ihm gesetzten Grenzen hinaus zu schreiten, um seine wahre Heimat zu entdecken." (115)

Die Ausführungen, als Korrelations- und Unterscheidungs- wie Deuteversuche können hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Man soll ja selber lesen...! Sie zielen auf Betroffene, Erfahrene, auf Seelsorger; sie zielen auf Bewährung oder Widerlegung, weniger auf Bestätigung oder Richtigkeit. Sie lohnen allemal die Auseinandersetzung, v. a. im Vergleich mit den Erfahrungen der eigenen Lebenswege und „Pilgerfahrten", instruktiver vielleicht noch mit den „Pilgerwegen" anderer. Auf jeden Fall öffnen sie die Augen für die Ambivalenz und damit mögliche Chancen der scheint's so wenig glaubensförderlichen postmodernen Lebenserfahrung. Jedenfalls machen sie entdeckungs- und gesprächsfähig. Das ist nicht wenig. Deswegen ist das Buch, v. a. in diesen Passagen, nicht nur durchaus, sondern wirklich und ganz praktisch, gerade wegen der theoretischen Analysen, zu empfehlen. Es ist so angelegt, daß man es nicht ganz, sondern gegebenenfalls nur in den interessierenden Teilen lesen muß. Noch sprechender wird es für den, der eigene Pilgererfahrung gleich welcher Art mitbringt. Sowohl der Christ wie der „Postmoderne" können die jeweils „andere" Seite ihrer Erfahrungen entdecken. Es geht auch nicht nur um das Deutungsmuster Pilgerweg als Symbol des Lebensweges, sondern um viele verschiedene Momente des Unterwegsseins / Pilgerns, die nicht nur ein Ganzes bilden, sondern auch als Fragmente „vorkommen". Das Buch hat nicht einfach *ein* Ergebnis, *eine* These. Es nimmt mit auf einen Weg, bringt weiter, läßt mehr und unterschiedener sehen.

Eine Diss. an der Gregoriana kann Fußnotentexte in Fremdsprachen unübersetzt lassen, aber in der Veröffentlichung (laut Vorwort überarbeitet) für eine breitere deutsche Leserschaft sollten italienische, französische und eigentlich auch englische Texte ins Deutsche übersetzt werden (häufig bes. im dritten Kap.). Daß der Vf. es kann und im Einzelfall tut, zeigt er auf S. 35[111]. Den Originaltext kann man dann noch anführen. Oder will man nur mehrsprachige Leser? Was soll ein italienischer Text, wenn das original Deutsch war (so 253[3])? Das Väterzitat in Italienisch auf S. 34[105] findet sich auf Deutsch in BKV[2] 50, 176. J. F. Six: Itinéraire Spirituel ist übersetzt von Jürgen Rintelen: Charles de Foucauld: Der geistliche Werdegang. München u. a. 1978.

Ist Jesus wirklich überall mit dem Anspruch der Gottessohnschaft aufgetreten (16)? Foucauld ist in der Logik seiner Biographie richtig getroffen, aber: seine Bindung an Mimi wird nicht gelöst, sie hört mit seinem neuen Einsatz in der Armee in Afrika einfach auf. Er reist nicht als armenischer Jude, sondern verkleidet als Rabbi Joseph Aleman aus Moskau durch Marokko. Bei seinem Tod befindet er sich nicht „mitten im Entwurf des Französisch-Tamaschek-Wörterbuches", vielmehr ist es gerade fertig geworden (und wurde in dieser Fassung gedruckt). Sein geistliches Testament besteht nicht nur darin, „dass der Mensch niemals genug lieben kann". Man sollte inzwischen nicht nur J. F. Six zu Foucauld konsultieren, sondern auch A. Chatelard: Charles de Foucauld. Le Chemin vers Tamanrasset. Paris 2002. Auf Deutsch jetzt, aber für May noch nicht greifbar: J. Rintelen: Der das Leben suchte. Würzburg 2005).

Muß es auf S. 122[55] statt automisation nicht eher atomisation du théâtre heißen? Auch der Computer verrät sich: R. Preul ist konstant mit dem Titel *So wahr mit (*statt*: mir) Gott helfe* zitiert.

Erfurt Josef Freitag

Hagiographie

Priesching, Nicole: **Maria von Mörl (1812–1868).** Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau" aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit. – Brixen: A. Weger 2004. 485 S., geb. € 48,00 ISBN: 88–85831–97–4

Vorzustellen ist eine wissenschaftliche Arbeit über eine stigmatisierte Frau des 19. Jh.s. Zu berücksichtigen ist der Titel: Die Vf.in will zeigen, wer Maria von Mörl aus Kaltern in Südtirol war und welche Bedeutung ihr „im Kontext ultramontaner Frömmigkeit" zukam. Demnach zerfällt die Darstellung in zwei Teile: Teil 1: die Biographie Maria von Mörls „im Kontext der Lebenswelt" (Kap. 1–3); Teil 2: Das Phänomen „stigmatisierte Jungfrau" „im Kontext der ultramontanen Bewegung" (Kap. 4–5).

Im ersten Kap. „Das Heilige Land Tirol" wird der Hintergrund aufgehellt, vor dem sich das Leben der Maria von Mörl abspielte. Dargestellt wird die sogenannte „katholische Erneuerung", die man vielleicht besser „katholische Restauration" nennen sollte. Sie war in Tirol ähnlich wie in Bayern v. a. eine Laienangelegenheit, oder genauer – wie das Buch Prieschings beweist – eine Angelegenheit katholischer Adliger. Der alte Barock-Katholizismus lebte hier weiter wie nirgendwo sonst in Österreich (hierher gehört die überkommene „männliche" Herz-Jesu-Verehrung Andreas Hofers, – zu Recht von Priesching „Symbol einer katholisch-patriotischen Identität" genannt). Dieses Weiterleben und Wiederaufleben alter Formen der Volksfrömmigkeit (dazu gehören auch die Volksmissionen der Jesuiten und Redemptoristen) machte das „Heilige Land" Tirol aus, wovon auch die mehrfach zitierten „Katholischen Blätter aus Tirol" ein beredtes Zeugnis geben. Von daher auch die Vorherrschaft, ja, man hat den Eindruck, Alleinherrschaft der konservativ-katholischen Richtung in Tirol. Allerdings spricht die Autorin im Anschluß an die verwendete Literatur von zwei Lagern, den Konservativen und den „Liberalen". Die genannten Personen – der aus dem Schubertkreis kommende Freiheitsdichter Johann Chysostomus Senn, der Arzt Josef Ennemoser und sogar der Bozener Bürgermeister Josef Streiter – scheinen jedoch eher „freischwebende Intellektuelle" gewesen zu sein. Frage: Gab es in Tirol überhaupt ein liberales „Lager"?

Am Ende des Kap.s werden die Tiroler „stigmatisierten Jungfrauen" in den konservativ-katholischen Kontext eingereiht. Man fragt sich, woher diese ungewöhnliche Art religiöser Manifestation kommt. Tatsächlich scheint nicht nur in Tirol im Vormärz in konservativ-katholischen Kreisen eine Affinität zu solchen Erscheinungen bestanden zu haben. Magnus Jocham berichtet in seinen „Memoiren", daß in Bayern die Pfarrer erst glücklich waren, wenn sie in ihrer Pfarrei eine Stigmatisierte, Seherin oder sonstwie Begnadete vorweisen konnten. In Tirol dürfte eine ähnliche Grundstimmung geherrscht haben.

Ein Meisterwerk stellt das zweite Kap. dar, in dem die Autorin nicht nur das Leben der Mörl, einschließlich ihrer „wunderbaren" Zustände, einfühlsam nachzeichnet, sondern auch ihrer Familie und näheren Umwelt nachgeht. Zunächst wird deren Jugend geschildert, die sich in vielem von ähnlichen Fällen kaum unterscheidet – v. a., was die ständige Kränklichkeit, aber auch die ersten außergewöhnlichen Manifestationen anlangt. Aus dem Rahmen fällt höchstens die „Misshandlung" der Neunjährigen durch den Vater. Angedeutet wird, daß es sich um „Kindesmissbrauch" handeln könnte (was durchaus in das „Krankheitsbild" der Mörl passen würde). Zu Recht hervorgehoben wird die „ambivalente Rolle" des Beichtvaters P. Kapistran Sojer. So sehr seine ruhige Führung der Mörl zu begrüßen ist, so kann er nicht davon freigesprochen werden, daß er die Angelegenheit bewußt nach außen getragen hat. Für eine ärztliche Behandlung hatte er wenig Verständnis. Eine „höhere Weihe erhielt die Angelegenheit jedoch durch das (im Anhang zum ersten Mal in voller Länge abgedruckte) Gutachten des „Mystikfachmanns" Joseph von Görres. V. a. seine Feststellung, daß „nichts Gesuchtes, nichts Gekünsteltes" an der Stigmatisierten sei, wie der Ausdruck ihres „Kinderauges" beweise, dürfte dazu beigetragen haben, daß viele prominente Katholiken von der übernatürlichen Art ihrer Zustände überzeugt waren. Doch die Autorin verschweigt nicht, daß es dort, wo die kirchliche Bindung geringer war, auch andere Deutungen gab. Die Zeit wußte um natürliche Erklärungen von Wundmalen und ähnlichen Phänomenen und verwies – wie der Arzt und Magnetiseur Ennemoser – diese Erscheinung in den Bereich der „Somnambulie". Überlegungen der Autorin zum „katholischen Frauenbild" der Zeit schließen sich an. Sie kommt zu dem Ergebnis: daß die (ekstatische) Frau als besonders empfänglich für „das Mystische" erlebt wurde, sei einer Aufwertung der Frau gleichgekommen, womit jedoch eine „medizinische Abwertung" verbunden war. Die Frage ist: Wie sahen dies die Zeitgenossen? Görres jedenfalls weist der Frau in seiner „Christlichen Mystik" eine ambivalente Fähigkeit zu: aufgrund ihrer größeren Naturnähe – dahinter steht die Geschlechterideologie der Romantik von Novalis bis Bachofen und Carl Gustav Carus – ist sie weit mehr als der Mann in gleicher Weise Einfallstor für den Himmel wie für die Hölle.

Maria von Mörl wird geschildert, eingebettet in menschliche Beziehungen. Da ist zunächst die Familie, in der Maria nach dem Tod der Mutter für die Geschwister sorgt. Nicht uninteressant die Beziehung zu ihrem Bruder Felix Peter. Allerdings muß man dazu auch die Fußnoten heranziehen, die – das sei nebenbei bemerkt – leider ohne Lupe kaum lesbar sind. Da sind ferner die Tertiarschwestern von Kaltern (angenehm berührt die verständnisvolle Art, wie die Mörl sich zu Spannungen im Kloster verhielt), da sind schließlich die Freundinnen Maria Plunger, Luise Beck und Sophie von Angelini, die in recht unterschiedlichen engen Beziehungen zu Maria standen. Eindrucksvoll werden die letzten schweren Lebensjahre der Mörl nacherzählt, nachdem der Tod ihres geistlichen Leiters P. Kapistran eine seelische und körperliche Krise bei ihr ausgelöst hatte, die vom neuen Seelenführer P. Simon Prandauer als „teuflische Prüfung" interpretiert wurde. Überzeugend wird gezeigt, wie Maria in dieser Zeit im Grunde unverstanden und einsam war. Zu dem armseligen Dahinsiechen steht der großartige Leichenzug mit etwa 3000 Teilnehmern in Kontrast. Peinliche Ereignisse folgten. Es handelte sich um „Erbschaftsstreitigkeiten auf mehreren Bedeutungsebenen", besonders um das „Deutungsmonopol über das richtige Verständnis der Maria von Mörl". Der Streit der Parteien mag letztlich dazu geführt haben, daß die Veröffentlichung geplanter Schriften über die Mörl in Folge gegenseitigen Blockierung nicht zustande kam. Daß die „siegreiche" Partei um Luise Beck bald darauf in Mißkredit geriet, war dem Andenken Maria von Mörls auch nicht förderlich.

Auch das dritte Kap., in dem die Ekstatikerin in ihren Briefen selbst zu Wort kommt, ist ein Glanzlicht der Arbeit. Wir erfahren sozusagen aus ihrem eigenen Mund, wer Maria von Mörl war. Die bloß fromme Darstellung der öfter zitierten Mörl-Biographin Maria von Buol, die ihre eigenes Verständnis von einem heiligmäßigen Leben in ihre Biographie hineintrug, wird zur Authentizität hin überschritten. Auch wenn an der Frömmigkeit der Mörl vieles zeitgebunden und wenig originell erscheint, der wirkliche Mensch Maria von Mörl und ihre spezifische Religiosität wird hinter den Schablonen sichtbar. Daß dies überhaupt möglich wurde, ist auch dem jetzigen Archivar der Redemptoristen in Gars zu verdanken, der die restriktive Archivpolitik seines Vorgängers beendete und der Autorin Zugang zu den 138 Briefen der Mörl an ihre „einzige Freundin" Luise Beck und zu weiteren Briefe derselben an deren Umfeld verschaffte. Gerade in den Briefen an Louise Beck offenbart die Mörl völlig ungeschützt ihr Inneres. Als Frömmigkeitsthemen in den Briefen werden unter dem Thema „die göttliche Sphäre" abgehandelt: Herz Jesu und Herz Mariä, die Heiligen, Anna Katharina Emmerick, Jenseitsorientierung, Kreuz, Christusnachfolge durch Leiden. Der göttlichen Sphäre gegenüber stehen – streng dualistisch gesehen – die „Welt" und die „bösen Zeiten" (Kriege, Unwetter). Maria von Mörl selbst zeichnet sich als „einsame Dulderin", jedoch völlig entpersonalisiert, ja sie wird – gekleidet in religiöse Formeln – Teil eines umfassenden Heilshorizonts. Ihre Besucher aber erlebt sie – abgesehen von den engsten Freunden – als „Buße" und ein „weiteres Kreuz".

Damit endet der erste Teil, an dessen Schluß die Autorin einzelne Ergebnisse nochmals aufgreift. Wichtig der Hinweis auf die Rolle von Görres. Er, der Laie, politischer Katholik und Mystikfachmann, nicht ein kirchlicher Amtsträger, wird entscheidend für den Kult um die Mörl. Ähnliches gilt für den Freiherrn von Giovanelli. Wichtig auch die Feststellung, daß Maria sich voll in die Deutung von Görres und ihrem Beichtvater einfügte, sowie der Hinweis auf die Diskrepanz zwischen ihrer Bedeutung als „stigmatisierter Jungfrau" und ihrer Selbstwahrnehmung. Auch das katholische Frauenbild kommt zur Sprache, dieses Mal festgemacht an dem Begriff „Feminisierung der Frömmigkeit" und der Zurückweisung einer „spezifisch weiblichen Frömmigkeit". Die Autorin setzt sich dabei mit Cole und Busch auseinander. Vielleicht hätte man auch die bahnbrechende Arbeit von Claude Langlois hinzuziehen sollen. Für Frankreich wenigstens scheint nach Langlois der Satz wahr geworden zu sein, daß Gott im 19. Jh. eine Frau wurde. Die Fakten: Die Frauenkongregationen schießen aus dem Boden, die Madonna erscheint überall in Frankreich – ohne Kind, entsprechend tritt in der Kunst die Vièrge an die Stelle der göttlichen Mutter, und das Erlösungsleiden des Christus wird erlebt in stigmatisierten Frauen. Vielleicht hätte hier ein Vergleich Tirols mit Frankreich weitergeholfen.

Im zweiten Teil der Arbeit geht es um die Funktion der Stigmatisierten innerhalb des Selbstverständnisses des „ultramontanen" Katholizismus. Einer gut gelungenen Netzwerkanalyse der adligen Tiroler Verwandtschaft der Maria von Mörl schließt sich eine solche der Besucher aus aller Welt an. Die Autorin hat sich redlich Mühe gegeben, in den ihr zugänglichen Quellen und der vorhandenen Literatur die Besucher bei der Mörl, sowie deren Motive und Erfahrungen aufzuspüren. Genannt wird der Kreis um Görres, angeführt von Görres selbst, gefolgt u. a. von Clemens Brentano, George Philipps, Friedrich Windischmann, Johann Nepomuk von Ringseis, Johann Joseph Döllinger, Apollonia und Melchior von Diepenbrock, Karl von Abel, Heinrich von Hofstätter, Franz

Xaver Schwäbl, Magnus Jocham. Angeschlossen werden Männer wie Ketteler und Kolping. Als eigener „Kreis" erscheint der Kreis um Friedrich Schlosser, ferner die Schwestern vom Armen Kinde Jesu in Aachen, angeführt von der Gründerin Klara Fey, und schließlich „Besuche aus dem Umfeld der Habsburger". Zuletzt wird nach Ländern gegliedert: Italien, England, Amerika. Wichtig der differenzierende Hinweis auf Sailer und seine Anhänger. Schon Zeitgenossen haben mit Recht die „Sailersche Priesterschule" mit Diepenbrock, Schwäbl, Jocham als die „gesunde Richtung" den „Ultramontanen" um Windischmann und Reisach entgegengestellt und zum Ausdruck gebracht, daß die „katholische Erneuerung" Sailers mit der ultramontanen Restauration in Konflikt geriet. Was aber beide Gruppierungen verband, war offensichtlich der Besuch bei Maria von Mörl. In diesem Zusammenhang sind auch die Namen von Montalembert und dem als „liberal" geltenden Rosmini hervorzuheben. Erst recht gilt dies für Graf Leo Thun-Hohenstein, der als Anhänger Bolzanos und Herbarts aus dem aufgeklärten Reformkatholizismus kam und dennoch Maria von Mörl besuchte. Offensichtlich reichte der Besucherkreis über den harten Kern der „Ultramontanen" hinaus.

Das folgende Kap. beschreibt die inhaltlichen Ausrichtungen der Besucher, als da sind die „Hinwendung nach Rom" oder „das Bemühen um eine Rekatholisierung der Gesellschaft" (gemeint ist die an die Oxfordbewegung sich anschließende Konvertitenbewegung in England und den USA, die mit der restaurativen Seminaridee Reisachs in Verbindung gebracht wird). In diesem Zusammenhang wird intensiv über den Ultramontanismusbegriff und seine Verwendung in der vorliegenden Arbeit nachgedacht. Danach wird der Begriff ‚Ultramontanismus' in zweifacher Hinsicht verwendet: Erstens (so im ersten Kap.) als zeitgenössisches ‚Schlagwort' zur Diffamierung der Katholisch-Konservativen bzw. als ‚Fahnenwort' derselben im polemischen Diskurs mit den Liberalen, und zweitens als Bezeichnung einer kirchenpolitischen Position, nach der die kirchliche Unabhängigkeit vom Staat bei gleichzeitiger Anlehnung an den Papst zu suchen ist. Die Abhängigkeit der zeitgenössischen Verwendung vom diskursiven Kontext verbiete eine einfache Identifizierung von Katholisch-Konservativen mit „Ultramontanen", auch wenn die kirchenpolitische Position, um die es sich inhaltlich primär handelt, in diesem Lager vorherrschend war. Eine Anfrage sei jedoch – verstanden als Ergänzung, nicht als Kritik – erlaubt: mußte man überhaupt „ultramontan" oder wenigstens konservativ-katholisch sein, um seine katholische Weltanschauung an Maria von Mörl zu festigen? Oder konnte man ein „liberaler Katholik" sein wie Rosmini oder Graf Thun? Und war es nicht die „ultramontane" Amtskirche, die eher skeptisch reagierte? War es nicht auch die „ultramontane" neuscholastische Schultheologie nach 1850, die sich sehr zurückhaltend zu außergewöhnlichen Ereignissen verhielt und die Laientheologie der Romantik mit ihrer universalistischen Weltsicht, insbesondere das „mystische Weltbild" von Görres, als wenig katholisch abtat?

Im letzten Kap. werden auf dem Hintergrund der vorausgehenden Einordnung der Besucher in die „ultramontane Bewegung" 24 Berichte über die Stigmatisierte analysiert. Neben stark emotional gefärbten Schilderungen finden sich eher sachliche Darstellungen. Gefragt wird, wie Maria von Mörl beurteilt wird und welche Deutungsmuster hinter den Beurteilungen stehen. Schließlich wird nach dem Verhalten der Besucher bei Maria von Mörl gefragt. Dabei zeigt sich, daß im Grunde bei fast allen Besuchern schon vor dem Besuch die Wertung feststand und es höchstens darum ging, die Bestätigung der eigenen vorgefaßten Meinung zu erhalten. Erwähnt sei, daß auch einige wenige „liberale" nicht-enthusiastische Besucher – Streiter, Griesinger, Pederzani – zu Wort kommen. Schließlich wird der „Inszenierung" der Besuche nachgegangen. Daß es sich um eine solche handelte – man könnte auch von einer Ritualisierung sprechen – darüber besteht kein Zweifel. Da ist der weithin abgedunkelte Raum, in ihm das weiße Bett und die in ein weißes Nachthemd gekleidete Jungfrau, da ist der Beichtvater, der als Vermittler zwischen den Besuchern und der Ekstatikerin für einen ruhigen Ablauf sorgt, da ist schließlich das Verhalten der Mörl selbst, die ihrer Rolle als Anschauungsobjekt gerecht wird.

Abschließend zu Teil II stellt die Vf.in zwei Ergebnisse heraus: 1. Die meisten Besucher der Mörl können der ultramontanen Bewegung zugeschrieben werden. Sie stehen in gleicher Weise gegen die Entwicklungen der Zeit wir sie für die Selbstbehauptung des Katholizismus eintreten. „Wunder", wie sie sich in Maria von Mörl zeigen, sind ihnen der Beweis für die objektive Wahrheit des Katholizismus. Was sie in Kaltern erlebten, erlebten sie als Bestätigung ihres objektivistischen Weltbildes. 2. Maria von Mörl erweist sich als exemplarisch für die damalige Frömmigkeit. Durch ihre Stigmatisation kam ihr darüber hinaus eine besondere Bedeutung zu. Sie wurde zum Kultobjekt. Dazu steht ihre Eigenerfahrung in einem starken Kontrast. Es ist ein Verdienst der Autorin, auf diese Spannung hingewiesen zu haben.

Abschließend sei festgestellt, daß Nicole Priesching eine ungewöhnliche Arbeit vorgelegt hat. Hervorgehoben sei ihr Umgang mit verschiedenen theoretischen Zugriffen, die sich hilfreich erwiesen haben. Wo Anfragen ausgesprochen wurden, sind sie zu verstehen als Anregungen zum Weiterdenken und Weiterforschen.

Wien Otto Weiß

Theologie / Kunst

Von der Romantik zur ästhetischen Religion, hg. v. Michael Ley / Leander Kaiser. – München: Fink 2004. 238 S., 43 s.-w. Abb., kt € 29,90 ISBN: 3–7705–4019–0

Das Buch versammelt die Beiträge eines Symposiums über das Verhältnis von künstlerischen Avantgarden und totalitären Bewegungen im 20. Jh., das im Mai 2003 an der Akademie der bildenden Künste in Wien stattfand. In Frage stand die ideale Vorstellung von den rein ästhetischen und kunstimmanenten Motiven am Grund der Avantgarden des 20. Jh.s: Nicht nur ist das künstlerische Bewußtsein ungewollt in ideologische Auseinandersetzungen seiner Zeit verstrickt, vielmehr haben künstlerische Konzepte oft genug bestimmten politischen Strukturen zugearbeitet oder wurden von diesen in Dienst genommen. Daß dies möglich war – und daß v. a. dabei in der Hauptsache totalitaristische Gesellschaftssysteme ins Spiel kamen – hängt nach der Auffassung der Hg. mit der religiösen Orientierung zusammen, welche die künstlerische Entwicklung der Moderne – in verschiedenen Stufen und in wachsender Ablösung von einer kirchlich verfaßten Religion – seit der Romantik leitet. Konstatiert wird insbesondere eine gnostische Strömung, in deren Dualismen das Vorantreiben abstrakter Geistigkeit mit Konzepten einer idealen Gesellschaft vermittelt ist.

Diese These wird in verschiedenen Beiträgen entfaltet, aber durchaus nicht von allen Autoren geteilt, zumal nach 1945 Künstler zunehmend das Verhältnis von künstlerischer Produktion und Politik kritisch reflektieren.

Totalitarisierende Ambitionen sind im Futurismus und in der Kunst der jungen Sowjetunion zu beobachten (Eduard Beaucamp), aber auch im so anarchisch auftretenden Surrealismus, der synkretistisch „eine Ideologie mit wissenschaftlichem Anspruch auf Hervorbringung eines Neuen Menschen mit einem okkulten Hintergrund, einem magischen Denken verbindet, das vorgibt, über Astrologie, Sehertum und rituelle Praktiken mit den Toten zu verkehren." (Jean Clair, 44) Kasimir Malewitsch kehrt mit anderen Künstlern und Intellektuellen „letztlich zu den antiken Gnostikern, den gefährlichsten Totengräbern jeder humanistischen Kultur, zurück" (Michael Ley, 52), um künstlerische Avantgarde und universale Heilsversprechen in totalitärer Barbarei zusammenzuführen. Möglich wurde diese Entwicklung durch eine rationalistische Schwächung der Religion, deren Platz von einer Kunst eingenommen wird, die gleichwohl stets unter dem Zeichen des Verschwindens der Religion steht (Helmut Kohlenberger). Dieser Aufschwung der Kunst zu einer eigenen Form von Religion mit sowohl linken als auch rechten totalitären Neigungen ist nicht allein ein Phänomen der bildenden Künste, sondern – prominent in der Figur Richard Wagners – besonders auch der Musik (Gottfried Wagner). Diese Beerbungen mit ihren fatalen Folgen sind freilich kein Naturgesetz, wie kritische Gegenpositionen – etwa Igor Strawinsky oder Bertolt Brecht – zeigen (Gerhard Scheit). Doch gerade eine ganz der Abstraktion und dem Geistigen gewidmete Kunst wie die Malerei Wassily Kandinskys wird als ein gnostisch-irrationaler Messianismus entlarvt, mit dem Künstler selbst als überlegenem Genius (Leander Kaiser). Ähnliches findet Brigitte Borchhardt-Birbaumer bei Hermann Nitsch in der Nachfolge von Stefan George. Beat Wyss hingegen sieht in der am abstrakten Expressionismus, an Minimal Art und Land Art exemplifizierten Moderne eher eine – erst mit der Romantik auftretende – protestantische Ästhetik am Werk, die auf bestimmte Inhalte verzichtet und sich statt dessen in subjektiven Gefühlen und Ahnungen ergeht. „Die Zeichen der Kunst prallen auf die opake Wand des Sichtbaren." (124) So verschiedene Künstler wie Andy Warhol und Joseph Beuys wiederum beziehen sich in ihrer ideologie- und gesellschaftskritischen Arbeit auf „Katholische Sachen" (Andy Warhol in seinem letzten Interview) (Corinna Thierolf). Bereits mit der Katastrophe des Ersten Weltkrieges ist künstlerische Skepsis gegenüber programmatischen Heilsbotschaften verbunden, eine Skepsis, wie sie dann für die Postmoderne kennzeichnend wird (Hanno Ehrlicher). Der Bd wird abgeschlossen durch zwei Beiträge, die den Blick von der künstlerischen Entwicklung auf deren Theorie lenken und auf die Reflexion des Ternars von künstlerischer Autonomie, romantischer Religiosität und politischer Heilserwartung: Walter Seitter untersucht den Denkweg Hans Sedlmayrs, und Konrad P. Liessmann charakterisiert das Konzept einer Kunstreligion nach Hegels Ende der Kunst, bevor schließlich Thomas Macho im Gespräch mit Anselm Kiefer eine Rehabilitation der Gnosis aus dem Geist der Mythologie versucht.

Die Debatten bei dem hier dokumentierten Symposium müssen spannend gewesen sein; v. a. an den Thesen von Jean Clair scheiden sich noch in den für die Veröffentlichung überarbeiteten Beiträgen die Geister. Vielleicht hätte eine genauere Verständigung zum Begriff der Gnosis und zu den spätantiken Formationen, auf die man sich bei diesem Begriff bezieht, zu weiteren Klärungen beitragen können, jedenfalls divergieren die Bedeutungszuschreibungen nicht unerheblich zwischen Synkretismus, Dualismus, Apokalyptik, Antihumanismus und weiteren Komplexen. Der Kunsttheologie begegnet hier gleichwohl eine interessante Antwort auf ihre Transzendenz-Hypothese: Nicht immer ist die Abkehr vom Gegenständlichen und die Hinwendung zum Geistigen oder zum Existentiellen mit einer theologisch fruchtbaren religiösen Neubesinnung jenseits der Konfessionsdifferenzen schon angemessen beschrieben. Eine funktionale Betrachtungsweise kann darüber belehren, welches Unheil unter Berufung auf solche Transzendenz angerichtet werden konnte und wurde. Andererseits wünschte man sich genauere Aufschlüsse darüber, weshalb

das Verschwinden des Christentums in seiner aufgeklärten Kritik bei Künstlern ausgerechnet eine Konjunktur „gnostischer" Erlösungslehren zur Folge gehabt haben sollte. Wie verhalten sich dazu (katholisches) Nazarenertum und (protestantische) Landschaftsmalerei? Beat Wyss rückt diese Relation in ein ungewohntes Licht. Auf den Begriff der Kunstreligion, den Konrad P. Liessmann markant umreißt, wäre dabei vermutlich noch einmal zurückzukommen. Bezeichnend ist, wie fast alle Beiträge des Bdes – ausdrücklich oder implizit – um eine Mitte kreisen, die durch die Gestalt Hans Sedlmayrs markiert ist, der „in seinen kritischen Betrachtungen über die Avantgarden vielleicht erst heute angemessen diskutiert werden kann". (13)

Münster Reinhard Hoeps

Reichling, Philipp E.: **Rezeption als Meditation.** Vergleichende Untersuchungen zur Betrachtung in Mystik und klassischer Moderne. – Oberhausen: Athena 2004. 428 S. (Artificium 14), pb € 45,50 ISBN: 3–8989–6182–6

Die an der Uni. Düsseldorf entstandene kunstwissenschaftliche Diss. hat in ihrer interdisziplinären Anlage eine erhebliche Bedeutung für die Theologie. Zwar greift sie, wie es in der Einleitung heißt, ein uraltes Problem auf, nämlich „die Beziehung zwischen Christentum und Bild" (11), doch sie tut es auf sehr unkonventionelle Weise, indem sie Gesprächskonstellationen arrangiert, die aufhorchen lassen. Die drei Teile der Arbeit stellen drei Programmatiken dar, in denen Mystik und moderne Kunst miteinander ins Gespräch gebracht werden. Im I. Teil werden unter dem Titel „Via negationis – Durch das ‚Nichts' zum ‚Alles'" Johannes vom Kreuz und Kasimir Malewitsch zusammengeführt (22–116); im II. Teil „Via paradoxia – Mystagogische Initiation zum Schweigen" tritt Niklaus Cusanus mit Josef Albers ins Gespräch (117–189); im III. Teil „Via symbolica – Das Unsichtbare sichtbar machen" sitzen Hildegard von Bingen und Wassily Kandinsky am Tisch (191–349). Ein kurzer Ausblick (351–353), ein Literaturverzeichnis (355–382), Verzeichnis und Nachweis der Abbildungen (383–386) und 33 Abbildungen beschließen den Bd.

Die drei Kap. sind jeweils in ähnlicher Form gestaltet. Biographisches wird mit dem künstlerischen Weg und der Interpretation des jeweiligen Werkes konstelliert. Bei der Durchführung des Vergleiches wird deutlich, warum das Gespräch gerade mit diesen und nicht anderen Mystikern oder Künstlern unernommen wird: Beide müssen sich als strukturell vergleichbar erweisen und dadurch auszeichnen, daß sie ihren Weg reflektierend selbst dargestellt haben. Dabei ist es für die ausgewählten Mystiker nicht selbstverständlich, daß sie einen bestimmten künstlerischen Ausdruck ihres Denkens wählen und für die Maler kaum erwartbar, daß sie ihre Malerei theoretisch reflektieren. Indem aber beide je auf ihre Weise ihr Metier gleichsam verlassen, schaffen sie eine Fläche der Vergleichbarkeit, die überrascht. So ist etwa der spirituelle Weg und das poetisch-theologische Werk des Mystikers Johannes vom Kreuz bekannter als seine von ihm gezeichneten „Bilder", und wer vom berühmten „Schwarzen Quadrat" von Malewitsch bereits weiß, wird nicht auch schon seine theoretischen Ausführungen zum „Suprematismus" vor Augen haben. Hier wird die Arbeit zu einer materialen Fundgrube.

Der Vf. zeigt im I. Teil, daß Johannes vom Kreuz nicht bei der rein negativen Theologie stehen bleibt, sondern mit dem Lebensweg des Heiligen durch das ‚Nichts' hindurch beim ‚Alles' endet. Die Nacht der Sinne und des Geistes führt zum Bild des Gekreuzigten. Indem der spanische Mystiker selbst zu Feder und Pinsel greift und sein Denken, ja sogar den Gekreuzigten, ins Bild setzt (vgl. Abb. 17–20), zeigt er, daß er „kein Bilderstümer" (60) ist. Wenn man allerdings diese Ausdrucksformen mit den Bildern vergleicht, die Malewitsch gemalt hat, ist vom ersten Augenblick an klar, daß diese Welt der Bilder nicht vergleichbar ist mit der des Johannes vom Kreuz (vgl Abb. 1–4). Was bildet also die Brücke zum Vergleich? Beide kommen, wie der Vf. resümiert, in der „mystischen Erfahrung des Ganzen" (112) überein. „Die auffälligste und zentralste Entsprechung beider Persönlichkeiten liege in ihrer Beschreibung der via negationis, die zur via perfectionis wird." (112) Beide verwenden sie zur Beschreibung der Nichterfahrung Begriffe „wie ‚Wüste', ‚Dürre', ‚Leere' und ‚Dunkelheit'" (113). Beide machen die Erfahrung der beglückenden Befreiung auf ihrem Weg ins Dunkel. Bei beiden bleibt nach der Negationserfahrung die reine Empfindung, die sich aus der Abstraktion bzw. aus der Übersteigung des Wissens durch Nicht-Wissen ergibt. Das „Schwarze Quadrat" (Abb. 3), das auf dem weißen Grund zu schweben scheint, bringt bei Malewitsch „einen unendlichen mysteriösen Raum" zur Anschauung, „in dessen Unendlichkeit hinein Malewitsch auffordert zu schweben". Entsprechend scheint auch das Bild des Gekreuzigten bei Johannes zu schweben (Abb. 20). Wie das „Schwarze Quadrat" zieht auch das Kreuz den Blick ins ‚Nichts', so daß beide Male alle Bildlichkeit zunichte wird, aber auch den Raum der Offenbarung von ‚Allem' erschließt. (115) Malewitsch sieht im „Weißen Quadrat" (Abb. 4) Anfang und Ende. Er versteht den „Suprematismus" als heilsgeschichtliches Programm, das die Rückkehr in die kosmische Wirklichkeit bringt, „wo ‚Gleichheit, die Entpersönlichung, etwas Ungegenständliches, in dem alles mit inbegriffen sein muß', herrschte" (116). Hier fragt sich, ob auch die christliche Mystik des Johannes vom Kreuz ein solches Programm der kosmischen Entpersönlichung im Auge hat. Haben die frappierenden Strukturähnlichkeiten inhaltlich mit derselben Thematik zu tun? Werden kosmische Entpersönlichung und Kreuzesnachfolge trotz aller Vergleichbarkeit im Ästhetischen letztlich nicht doch auf verschiedenen Ebenen liegen?

Der II. Teil macht unter der Überschrift *via paradoxa* (statt paradoxia!) die *coincidentia oppositorum* zum Vergleichspunkt zwischen Nikolaus von Kues und Josef Albers. Hier führt der Vf. anhand des Traktates *De visione Dei* in das Denken des Cusaners ein. Der menschliche Geist, der sich zur letzten Einfachheit erhebt, kann die Erfahrung machen, daß logisch Gegensätzliches koinzidiert. Der Traktat exemplifiziert dies vor einem Bild der damaligen „Avantgardekunst", dem des Allsehenden (141; vgl. 141–146!). Vor dem Allsehenden (Gott) findet das vielfältige Sehen der Geschöpfe seinen Einheitspunkt. „Das Sein des Geschöpfes ist zugleich Dein Sehen und Gesehen-Werden." (Zit. 132) Gottes- und Selbsterkenntnis hängen engstens zusammen, wobei der Mensch vor einem dynamischen Prozeß steht und nur Gott allein sich unmittelbar erkennen kann. Diese Erkenntnis wird uns durch Jesus Christus vermittelt. (Vgl. 139–141) Nikolaus von Kues war selbst kein Maler, aber er hat sein Denken in die Pläne des Hospitals von Kues in Architektur umsetzen lassen, auch wenn er die Vollendung des Baus selbst nicht mehr erleben sollte. Hier bietet der Vf. eine höchst lesenswerte Interpretation des Bauwerks, an Hand derer man das heute noch bestehende Stift mit neuen Augen sehen kann. Mit Recht bemerkt der Vf., daß hier ästhetische und soziale Gestalt koinzidieren (coram Deo) (150). (Vgl. Abb. 5–7, 8 und 24)

Gespannt geht man nach dieser Darstellung der cusanischen Welt auf die Inszenierung des Gespräches mit Josef Albers zu. Der Vf. entdeckt eine erste Vergleichbarkeit in einem Gedicht des Künstlers: „Kunst / vorerst // ist nicht / zum Ansehen // denn Kunst / sieht uns an". Auch wenn Kunst hier nicht zum Allsehenden hochstilisiert wird, werden doch Bild und Betrachter in Wechselwirkung zueinander gesetzt. (151) Albers verfolgt das Ziel „To open eyes". (zit. 154) Es geht um kreatives Sehen, aus dem auch das bessere Leben entspringt. Kunst ist nicht Gegenstand, sondern „Erlebnis". (157) Dabei strebt Albers in seinen Werken „Erkenntniserweiterung durch das Paradox" (Imdahl, zit. 157) an. Der Vf. zeigt an einzelnen Beispielen wie „Strukturale Konstellation III" oder „Ehrungen an das Quadrat", daß Josef Albers nahe an das herankommt, was der Cusaner unter *coincidentia oppositorum* verstand. (Vgl. Abb.8–9; 25–26)

Was ist hier der Ertrag für die mystische Erfahrung? Der Vf. konstatiert zunächst, daß sich Cusanus und Albers dem neuzeitlichen Phänomen der Unsicherheit zuwenden. (184) Das einzig Feststehende sei das wissende Nichtwissen. Gleichwohl provoziere dieses einen unabschließbaren Erkenntnisprozeß, der schließlich an die Mauer des Paradieses führe, „wo das ‚wissende Nichtwissen' die Bedingung der Möglichkeit darstellte, Gott zu sehen." (185) Dem Erkenntnismodell des Cusaners parallel bewirkt die *coincidentia oppositorum* bei Albers ein Scheitern der menschlichen Wahrnehmung „auf der Sinnes-, Verstandes und Vernunftebene". Dies führe beim Betrachter zur Irritation und Sensibilisierung; letztlich werde Schweigen hervorgerufen, das nach G. Böhm „eine Folge des Umschlages exakt vermessener Bilder und ihrer unendlichen Vieldeutigkeit" ist. (187) So werde bei Cusanus und bei Albers Selbsterfahrung „zur Bedingung der Möglichkeit einer Gottesbegegnung" (189). Es bleibt allerdings verschwommen, was es bedeutet, der Zuwendung zum Subjekt eine religiöse Dimension zuzuschreiben. Wenn Albers der Kunst einen „Offenbarungscharakter" zuspricht, dürfte der Weg zur Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes, um die es dem Cusaner geht, doch etwas weiter sein, als der Vf. abschließend nahelegt, wenn er von „Selbstmitteilung von Kunst und von Gott" (189) spricht. Daß aber die vorgestellten Arbeiten von Albers als Demonstration des cusanischen Theorems mit den Mitteln der Kunst der klassischen Gegenwart interpretiert werden können, möchte ich nicht bestreiten. Der Cusaner hätte mit Herzenslust zu ihnen Zuflucht genommen. Dennoch bezweifle ich, ob er die ästhetischen Ausdrucksformen mit dem Vf. so nahe an die Offenbarung herangebracht hätte.

Im III. Teil werden unter dem Stichwort *via symbolica* Hildegard von Bingen und Wasily Kandinsky einander zugeführt. Zunächst wird Hildegards Lebenswerk vorgestellt und der enge Zusammenhang von „textgewordenen Visionsbildern und bildgewordenen Visionstexten" (220) aufgezeigt, wobei der Vf. die These vertritt, daß die Miniaturen in *Scivias* „wohl unter Aufsicht der Seherin, auf jeden Fall aber noch zu ihren Lebzeiten gemalt wurden" (219). Um einen symbolischen Weg handle es sich bei Hildegard deshalb, weil sie dem mittelalterlichen Erkenntnismodell folge, bei dem nach A. Speer „‚der menschliche Geist zur Schau des Unsichtbaren nur mittels des Sichtbaren gelangen kann'" (223). Welt und Mensch, Kosmos und Natur werden zum Symbol. (Vgl. 226) Der Vf. analysiert Hildegards anagogisches Modell, ihre dabei verwendete Sprache und analysiert das zentrale Bild der Seherin. (Vgl. „Weltei", Abb. 10; vgl. 238–261) „Komprimiert wird hier eine kosmologische und soteriologische Gesamtvorstellung der Welt durch die Verwendung einer Symbolsprache dargestellt, die über das Auslösen von Denk- und Assoziationsprozessen den Betrachter überraschen und ihn so vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führen will, was analog auch bei Wassily Kandinsky zu beobachten ist." (261) Mit dieser Schlußbemerkung zu den vorgelegten Analysen wird bereits der Bogen zum künstlerischen Zeitgenossen Kandinsky gespannt.

Die Darstellung des Weges und Werkes Kandinskys nimmt in der Arbeit breiten Raum ein. Der Vf. versteht dessen Werk als änigmatisch-anagogischen

Weg vom Sichtbaren zum Geistigen (262) und zeichnet den Weg des Künstlers zur Abstraktion nach. Die „Epoche des Geistigen", die der Künstler anbrechen sieht, mag auf Joachim von Fiore zurückgehen (vgl. 286f.), doch es könnte sich eher ein Bezug zu Hegels Geist-Philosophie nahelegen. Der Vf. arbeitet Kandinskys Impulse aus dem Okkultismus, der christlichen Religion und von Rudolf Steiner heraus. Dabei ergibt sich „eine in vielerlei Hinsicht bestehende Ähnlichkeit zwischen Kunst und Religion" (292). Der Betrachter spielt bei Kandinsky eine entscheidende Rolle. Die Kunst sei in der Lage, den Menschen zu synästhetischen Erfahrungen zu bringen, die zuletzt das Geistige evozieren. Der anagogische Weg vom Sichtbaren zum Geistigen ist v.a. an „Komposition VI" (Apokalypse) (Abb. 11) nachzuzeichnen (307–326) und findet seinen Niederschlag auch in Kandinskys Poesie (326–337). Die Kunst erhält bei Kandinsky Offenbarungsqualität für den Betrachter.

Was ergibt sich hier für den Vergleich mit Hildegard von Bingen? Der Vf. arbeitet – bei aller Differenz – eine Reihe von Gemeinsamkeiten heraus, wodurch die mystische Erfahrung und die verwendete Symbolsprache zueinander rücken. (338–349) Beide, von der Natur angetan, versuchen das Wesen der Dinge zu erfassen, beide bringen in Bild und Sprache ihre Erfahrung zum Ausdruck, um die Rezipienten für den Nachvollzug zu gewinnen. Vergleichbar sei auch der prophetische Aspekt, in dem sich beide als Empfänger von Offenbarung verstehen. Ebenso legt sich ein anagogisches Denkschema nahe, dem zufolge beide den Aufstieg zur Transzendenz bzw. zum Geistigen versuchen. Als Differenz hält der Vf. fest: „Liegt für Hildegard das Ziel in der Rückkehr des Menschen zum paradiesischen Urzustand und damit letztlich zu Gott, zu dem der Mensch sich durch Erinnern und Buße wenden soll, bleibt für Kandinsky das Ziel eher allgemein das von ihm so genannte ‚Geistige'." (344) Bei Hildegard gehe es um „ein Offenbarwerden des bereits gegenwärtigen Heiles", während Kandinsky „einen linearen Aufstieg zum Ende der Zeiten hin" vor Augen habe. (244f.) Die Betrachtenden werden durch beide auf dem „Weg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren" (346) vorangebracht, wobei die verwendeten Symbole eine wichtige Rolle spielen. Doch die Differenz in der Inhaltlichkeit sei nicht zu übersehen, wie der Vf. noch einmal betont. (328f.)

Wie sieht also der Gesamtertrag dieser interessanten Gegenüberstellungen aus? Der Vf. bündelt die Arbeit auf wenigen Seiten. (351–353) Nach seiner Überzeugung haben sich „viele strukturelle Entsprechungen zwischen Mystik und moderner Kunst" (351) herausgestellt. Der Vf. ist sich aber auch bewußt, daß an anderen Vergleichskonstellationen eine strukturelle Entsprechung von Kunst und Mystik ebenso dargestellt werden könnte (353), so daß die Arbeit insgesamt exemplarischen Charakter erhält. Sie ist am lesenswertesten für jene, die beide Bereiche schon kennen oder wenigstens in *einem* Bereich beheimatet sind und ahnen, daß Kunst und Mystik sich in vielen Punkten berühren könnten. Dennoch ist wichtig, mit dem Vf. zu beachten, daß es sich nur um *„strukturelle* Entsprechungen" handelt, die auf der Ebene des Inhaltlichen markante Differenzen aufweisen. Eine kunstwissenschaftliche Arbeit wird mit Recht eher die Gemeinsamkeiten herausarbeiten, eine theologische wohl eher die Differenzen.

Die Idee, bestimmte Einzelpersonen der mystischen Tradition und der Kunst des 20. Jh.s über die Zeiten hinweg strukturell zu vergleichen, ist höchst originell und in ihrer Ausführung sehr gelungen. Dennoch hat das in der Arbeit verwendete Verständnis von Mystik seine Probleme. Versteht man Mystik nämlich, wie der Vf. einleitend nach McGinn zitiert, als „Teil oder Element von Religion", als „Prozeß oder Lebensweg" und als „Versuch, ein unmittelbares Bewußtsein der Gegenwart Gottes zum Ausdruck zu bringen" (12), so könnte die Aneinanderreihung der drei Momente dazu tendieren, sie je nach Vorentscheidung auseinanderzudividieren und „Mystik" etwa viel zu allgemein als „Element von Religion" zu verstehen, so daß Kunst als Erbin der Mystik ganz schnell an deren Stelle treten könnte. Der Vf. zeigt dank seiner zweifachen Kompetenz als Theologe und Kunstwissenschaftler in seinem behutsamen Vorgehen und Argumentieren, daß Mystik und Kunst eng zusammengehören, ohne daß sich notwendigerweise erstere als „Religion im Erbe" oder letztere als Inbegriff der Bilderlosigkeit verstehen müßte.

Bonn Josef Wohlmuth

Kurzrezensionen

Suche Glück! – Aber jage ihm nach? hg. v. Andreas-Pazifikus Alkofer. – Friburg: Academic Press / Paulusverlag 2004. 204 S. (Schriftenreihe der Theol. Hochschule Chur, 5), pb € 24,80 ISBN: 3–7278–1502–7

In der sommerlichen Vortragsreihe an der Theol. Hochschule Chur wurde das *Glück* in den wissenschaftlichen Fokus gerückt. Der vorliegende, lesenswerte Sammelbd dokumentiert, um einen Beitrag angereichert, das dort Gesagte.

A. Pieper ruft eingangs in Erinnerung, wie Glück in der Philosophiegeschiche ventiliert worden ist: Bei Aristoteles, im Hedonismus von Aristippos bis Foucault, im angelsächsischen Utilitarismus, bei Kant und im Existenzialismus.

H. Schwegler gibt einen knappen Überblick über das Vorkommen des Begriffs im AT. Von besonderer Relevanz ist hier – natürlich – das Buch Kohelet.

M. Loretan analysiert die Rolle des Glücks in den modernen Massenmedien und kommt zu dem Schluß, daß der Fernsehkonsument der Fiktion quasigöttlichen Informiertseins zu unterliegen droht, bedenkt aber auch Möglichkeiten und Notwendigkeiten, die sich im pastoralen Bereich mit dem Fernsehmedium verknüpfen.

K. Wenzel analysiert ausgewählte Werke aus Gegenwartsliteratur und Popmusik auf ihre Reflexion von Glück hin.

S. Peng-Keller versucht das Glück – auch das ewige bei Gott – vor dem Hintergrund des Kreuzes zu verstehen und wählt den Weg über die Metapher des Vor-Glänzens, das umfassendes Glück zuweilen in punktuellem erahnen läßt.

Der *Hg.* schließt den Bd ab mit Überlegungen über den Glücksbegriff zwischen gesellschaftlich diktierten Vorstellungen der heutigen Zeit und dem durch Geduld und Tugendhaftigkeit geprägten Zugriff des hl. Franziskus. Jo. B.

Behrens, Roger: **Postmoderne.** – Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2004. 95 S. (Wissen, 3000), kt € 8,60 ISBN: 3–434–46237–6

Die Verlagsreihe *Wissen 3000* setzt sich zur Maßgabe, Verstehens- und Orientierungshilfen für aktuelle, strittige Themen zu geben. In diesem Sinne will der vorliegende Bd Ursprünge und Verzweigungen des postmodernen Denkens in seinen verschiedenen Facetten nachzeichnen.

Dem Vf. gelingt es, zielstrebig, bündelnd und in klarer, leicht verständlicher Sprache ein offenkundig schwer faßbares Phänomen prägnant zu erläutern, seine begriffsgenealogische Entwicklung in ein historisch-kontextuellen Rahmen zu flechten und dabei den Begriff realistisch als eine spezifische Ausdeutungsform kultureller, sozialer und politischer Umbrüche im Auge zu behalten. Die entsprechenden und bis dato bestehenden Reflexionsbefunde aus philosophischer, ästhetischer, kulturhistorischer und soziologischer Warte werden vom Vf. kompakt dargelegt, durch bündige Zitate sowie durch pointierte Vor- und Nachbemerkungen abgerundet, schließlich partiell mit Bildmaterial sachdienlich angereichert. Der Vf. schließt angemessen mit kritischer Wertung.

Der Bd hält durchaus, was er verspricht, und liefert für jede(n) Interessierte(n) einen leichten Einstieg in eine überaus vielschichtige und komplexe Thematik. Er sollte allerdings mehr als Nachruf auf eine versiegte Debatte denn als Darstellung eines „hochaktuell" diskutierten Phänomens gelesen werden. Kr.

Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Mariano Delgado / Guido Vergauwen. – Fribourg: Academic Press 2003. 249 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschr. f. Phil. und Theol., 44), geb. € 32,00 ISBN: 3–7278–1455–1

Die Enzyklika „Fides et ratio" bildete 1999/2000 den Anlaß zu einer öffentlichen Ringvorlesung der Universität Freiburg / Ue., deren Generalthema dem vorliegenden Dokumentationsbd seinen Titel gab. 14 Autoren stellen anhand von Beispielen aus der Geschichte theologischen Denkens schlaglichtartig dar, wann, unter welchen Bedingungen und durch welche Antagonisten Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie in Konflikt geraten sind oder – wie etwa *Ph. Secretans* interessante Analyse biographischer und denkerischer Parallelen Pascals und Wittgensteins zeigt – Konvergenzen gezeitigt haben.

Der Reigen beginnt (nach einer Einführung in die Enzyklika durch *G. Vergauwen*) mit Ausführungen *F.-X. Putallaz'* über die Wirkung klassisch-griechischer Naturphilosophie an der Pariser Universität des 13. Jh.s, läßt selbstverständlich Descartes, Galilei, Kant und Darwin nicht aus und endet mit systematischen Einschätzungen über das Verhältnis von *fides* und *ratio* aus katholischer (*H. Verweyen*), evangelischer (*I. U. Dalferth*), orthodoxer (*V. Ivanov*) und jüdischer (*E. L. Ehrlich*) Sicht.

Das Buch zeugt von intimer Vertrautheit der Autoren mit ihren Materien und ist insofern eher für ‚höhere Semester' interessant, jedoch wird es jedem reichlichen Aufschluß bescheren, der nicht oh-

nehin direkt mit der Geschichte des Rationalismus befaßt, aber willens ist, dem, was er liest, auch nachzudenken. Jo. B.

Eckmann, Dieter: **Zweite Entscheidung.** Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung im Lebenslauf. – Leipzig: Benno 2002. 344 S. (Erfurter Theologische Studien, 84), brosch. € 24,00 ISBN: 3–7462–1578–1

Die vorliegende Diss., geschrieben bei Prof. A. Wollbold, untersucht das geistliche Institut der „zweiten Bekehrung", dem in der Entfaltung des Glaubenslebens eine zentrale Bedeutung zukommt. Zum einen wird der Glaube in seinem Prozeßcharakter wie auch die Notwendigkeit der Vertiefung jeder Lebensentscheidung im Glauben deutlich herausgearbeit, zum anderen wird aufgewiesen, wie die Krisen und Brüche in der eigenen Biographie in die Gottesbeziehung einzuholen sind. Eigens werden auch die gesellschaftlichen Hintergründe solcher Prozesse bedacht, nicht zuletzt die Ortlosigkeit des heutigen Menschen. Ziel der Studie ist, „durch die Darstellung der Relevanz sowie der Konzeption einer Zweiten Entscheidung einen möglichen und gangbaren Weg aufzuzeigen, wie Lebensentscheidungen so gelebt werden können, daß sie den berechtigten Erwartungen der Menschen nach Selbstentfaltung und Kontinuität entsprechen" (6). Die Studie ist sehr fundiert, zeugt von gediegener Kenntnis der geistlichen Tradition und bleibt in allem von praktischer Bedeutung; sie weist überzeugend die pastoraltheologische Relevanz des Themas nach. M. Sch.

Gojny, Tanja: **Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds.** Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur. – Mainz: Matthias-Grünewald 2004. 556 S. (Theologie und Literatur, 17), kt € 39,80 ISBN: 3–7867–2520–9

„Ich schreibe Gedichte, wie ein Karnickel Junge kriegt", äußerte Fried (1921–1988) zu Beginn der achtziger Jahre einmal über die unheimlich anmutende Fülle an Produktivität seines lyrischen Schaffens. Daß das lyrische Werk des Georg-Büchner-Preis-Trägers (1987), der zum Judentum wie auch zum Christentum ein eher ambivalentes Verhältnis hatte, von ironisch aggressiver Sprache gekennzeichnet ist und so quasi das Weltbild des Moralisten und die eigene Verwundbarkeit verschlüsselt, ist längst bekannt. Daß jenes Werk aber auch zahlreiche Verweise auf Worte, Erzählungen, Personen und Motive der Bibel impliziert, zeigt Gojny im vorliegenden Bd. In vier großen Blöcken (Spielarten des Wechselspiels, Gedichte mit biblischen Spuren in der Lyrik Erich Frieds, Funktionen der Bibelbezüge, Gedichte mit biblischen Spuren –‚eine andere *Art* der Auslegung') werden diese biblischen Motive im Rahmen von Gedichtinterpretationen analysiert. Schwerpunkte setzt die Vf.in dabei auf die Rezeption der Sintfluterzählung, der Mosesfigur, der Jesusworte und die Bibelrezeption in den Gedichten aus dem Lyrikband „Höre Israel!"

Am Ende abgerundet von einem Gedichtverzeichnis, das vorliegende Untersuchung zudem als Handbuch einsetzbar macht, liefert die Vf. in in ihren Ergebnissen auch eine systematische Basis für die Beschreibung biblischer Bezüge und Rezeptionsformen anderer Schriftsteller, sodaß dieser Bd allen, die am interdisziplinären Dialog von Literatur und Theologie interessiert sind, uneingeschränkt zu empfehlen ist. T. A.

The Jerusalem Talmud. Third Order: Naim. Tractates Sotah and Nedarim. Edition, Translation, and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. XIII, 761 S. (Studia Judaica, 31), Ln € 188,00 ISBN: 3–11–018668–3

H. W. Guggenheimer setzt mit diesem Bd seine Bearbeitung der dritten Ordnung (Nashim – „Frauen") des Talmud Yerushalmi fort. Der Traktat Sota behandelt das Verfahren, dem sich nach Num 5,11–31 eine des Ehebruchs verdächtige Frau unterziehen muß, der Traktat Nedarim beschäftigt sich, ausgehend von Num 30,2–17, mit den Gelübden, Gelübdeformeln und ihrer Gültigkeit. Der Hg. präsentiert, wie in den zuvor erschienenen Bden, einen vokalisierten Text mit traditionell annotierter, englischer Übersetzung. Das an sich verdienstvolle Werk ignoriert leider weiterhin, unverständlicher und unnötiger Weise, die neuere judaistische Forschung. So benutzt es für den zu Sota vorhandenen, stark abweichenden Text des Kodex Vatikan Ebr. 133 lieber die unvollständige Variantenliste in der Yerushalmi-Ausgabe Wilna von 1922 als die vollständige Edition dieser Handschrift in Bd III der „Synopse zum Talmud Yerushalmi" von P. Schäfer und H.-J. Becker aus dem Jahre 1998 (das führt zu Fehlern – vgl. etwa S. 403 Anm. 208 mit dem interessanten Befund in 9,13.14/2 der Synopse!). Auch die vorliegenden deutschen Übersetzungen von Nedarim (C. Horowitz, 1957) und Sota (F. G. Hüttenmeister, unter Verwendung eines Manuskripts von L. Prijs, 1998) wurden nicht herangezogen. H.-J. B.

Herrmann, Uwe: **Taschenbuch theologischer Fremdwörter.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 272 S., kt € 14,95 ISBN: 3–579–06421–5

Angesichts des Dickichts viel benutzter, aber wenig verstandener theologischer Fremdwörter, versteht sich vorliegender Bd als „ein unverzichtbares Nachschlagewerk für Schule, Studium und Beruf." In über 4000 Stichwörtern – überwiegend griechischer und lateinischer Herkunft – erklärt der Vf. Begriffe und Fachtermini zum besseren Verständnis kirchengeschichtlicher Entwicklungen und theologischer Auseinandersetzungen. Er verzichtet dabei nahezu konsequent auf alle Nichtfremdwörter. Doch inwieweit kann sich dieses Vademekum von anderen Handbüchern abheben? In seinen Definitionen ist Herrmann stets um eine allgemein verständliche rezeptible Sprache bemüht und wird so nicht nur Fachkundigen, sondern auch kirchengeschichtlich und theologisch interessierten Laien gerecht. Zudem lassen verschiedene Querverweise immer wieder Zusammenhänge deutlich werden und laden so, wie auch ausgewählte Literaturhinweise, zu einer tieferen thematischen Auseinandersetzung ein. Im Unterschied zu ähnlichen Nachschlagewerken listet der Vf. am Ende neben der Literatur auch noch einige übergreifende Internet-Adressen auf, die einen Direktzugriff auf weitere Informationen und somit intensivere Themenerarbeitungsmöglichkeiten versprechen.

Als kompaktes wie kompetentes Handbuch theologischer Fachtermini ist dieser Bd nicht nur für Gemeinde-Katechese und (angehende) ReligionslehrerInnen interessant, sondern liefert auch Studierenden angrenzender Fachgebiete eine erste und zuverlässige Information. T. A.

Hurth, Elisabeth: **Mann Gottes.** Das Priesterbild in Literatur und Medien. – Mainz: Matthias-Grünewald 2003. 224 S., kt € 24,50 ISBN: 3–7867–2432–6

Der Wandel des Priesterbilds in den letzten Jahrzehnten wird von der Vf. mit zahlreichen Beispielen aus der deutschsprachigen Literatur (angefangen vom Biedermeier bis zur Gegenwart, nicht zuletzt im Spiegel der Presse und der Medien) dargestellt: „Der Bogen spannt sich vom kultisch-sazerdotal ausgelegten Priesterideal bis zur funktional bestimmten Priestergestalt ‚an der Basis'. Am Ende dieser Entwicklung steht das mediale Priesterbild der Pfarrerserien, in denen der Priester als Mann für alle Fälle hervortritt" (7). Eine Entwicklung, die zu einer zunehmenden „Entdivinisierung" des Priesterbildes führt, angeglichen an die „provokative Demontage des bürgerlichen ‚Heiligkeitsideals'" (202); bezeichnend dafür die Äußerung in einer Wochenzeitschrift: „Er hält sich an die 10 Gebote. Solange er im Dienst ist" (205). Dennoch haben TV-Priester Hochkonjunktur. – Die Studie ist sehr sorgfältig und umfassend durchgeführt und gibt einen guten Überblick über das Priesterbild im Spiegel der Literatur; der unmittelbar theologische Aspekt in den Darlegungen hätte ein noch größeres Gewicht bekommen können. M. Sch.

Marcus, Hildegard: **Baum und Mensch**. Lebenssymbole zwischen Natur, Gestalt und Geist. – Leipzig: Benno 2004. 108 S., s/w Abb., 6 Farbtafeln, geb. € 12,50 ISBN: 3–7462–1653–2

Die Veröffentlichung von Hildegard Marcus will den Leser einführen in symbolische Deutungsmöglichkeiten des Baumes und – am Ende des Buches – anleiten zu einer eutonischen körperlichen Selbsterfahrung, welche die vorangegangenen Deutungen einbeziehen soll.

Unabhängig davon, wie empfänglich der Leser grundsätzlich für symbolische Zugriffe auf seine Umwelt ist, welche Rolle Symbolik in seinem christlichen Dasein spielt und ob er eher eine leib- oder eine kopf-orientierte Religiosität lebt, krankt der Bd leider erstens an einer recht herb-esoterischen Sprache, die wahrhaftig mitunter nur ein „Eingeweihter" (8) versteht, und zweitens an unübersehbarer Fehlerhaftigkeit verschiedener Sachdarstellungen. Gar nicht angefragt werden soll hier, ob Leonardo Boff tatsächlich ein franziskanischer Theologe ist (26), oder was eine Deutung des Kirchturms als Phallus und des Kirchenschiffs als Uterus bringen soll; daß aber etwa der Steinkreis von Stonehenge vermutlich ein astrologisches Sonnenheiligtum der *Kelten und Druiden* (!) gewesen sei (59), geht doch etwas großzügig mit den Jahrhunderten um. Ebenso scheint der Unterschied zwischen Elektromagnetismus und Radioaktivität (10) für das Symbolverstehen nicht recht relevant zu sein. Und: Was ist denn nun Mystik, und was ist ein Mythos (24)? Die Beispiele ließen sich vermehren. Das ist insgesamt bedauerlich, da auf diese Weise die Kluft zwischen Kopf- und Leibreligiosität nicht überbrückt wird. Jo. B.

Marina, José Antonio: **Das Gottesgutachten.** Religion für Atheisten, Zweifler und Gläubige. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 2005. 222 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–89678–535–4

Laut Klappentext hat das Original im spanischsprachigen Bereich für Aufsehen gesorgt, was verwundert, da der (Fundamental-)Theologe wie der gläubige Christ heutzutage gewiß dickere Brocken zu schlucken bekommt.

Der Vf. jedenfalls betrachtet sich in Religionsdingen wie in deren Gegenteil als Außerirdischen, der wissen will, was mit den Menschen los ist. Die Sonde läßt er im Grenzgebiet zwischen Religionswissenschaft, Philosophie und Fundamentaltheologie landen, sein Explorationsfahrzeug allerdings unternimmt ausgedehnte Ausflüge in zahlreiche angrenzende Wissenschaftsgebiete, um schließlich bei einer weder profanen noch religiösen Ethik anzukommen. Apropos Wissenschaft: Wenn in dem Buch „Wissenschaft" vorkommt, so ist damit eigentlich immer „empirische Wissenschaft" gemeint.

Wenngleich mitunter – der eher populären Intention geschuldet – zahlreiche Begriffe wenig differenziert verwendet werden und manche Feststellungen schlicht zu zügig auf das Papier geworfen zu sein scheinen (inwiefern etwa sind die Bekehrungserlebnisse Edith Steins, Paul Claudels oder Simone Weils „Phänomene" [90f.]? Und wenn auf S. 26 von der Religion als einer „Erfindung" die Rede ist, glaubt man dem Vf. seine extraterrestrische Unvoreingenommenheit nicht so recht; auch das Substantiv „Gott" sei „erfunden" worden [132]), wird das Buch aber für denk- und lesefreudige Zeitgenossen überaus interessant sein.

270 Anmerkungen (leider kein Literaturverzeichnis) erlauben dem Leser, weitere Erkundungsfahrten vorzunehmen – besonders freilich, wenn er des Spanischen mächtig ist. Jo. B.

Meßner, Stefan: **Die Weltjugendtage.** Mit Erlebnisberichten von jungen Teilnehmern. – Jestetten: Miriam-Verlag 2004. 175 S., 21 farb. Abb., pb € 12,70 ISBN: 3–87449–329–6

Der Vf. veröffentlichte dieses Werk während der laufenden Vorbereitungen für den Weltjugendtag 2005 in Köln. Der Leser findet mit dieser Lektüre, die eine der wenigen Publikationen zu diesem Ereignis darstellt, eine recht interessante Zusammenstellung von Erklärungen, Zeugnisberichten und Stellungsnahmen etc.

Neben dem geschichtlichen Hintergrund und den Anliegen der Weltjugendtage werden Erwartungen prominenter Vertreter von Kirche für den Weltjugendtag 2005 wiedergegeben. Ein durchaus ansprechender Aspekt des Buches ist die Erklärung der verschiedenen Gremien des Weltjugendtages und ihren einzelnen Aufgaben.

Dennoch: Eine zu erhoffende wissenschaftliche Untersuchung auf diesem leider noch recht leeren Feld stellt diese Lektüre nicht dar. Auf gut 160 S. finden sich „Zeugnisse von Jugendlichen". Die sind sicherlich nett zu lesen, doch wäre es daneben wünschenswert gewesen, daß der Autor mit seinem ohne Frage breiten und sachkundigen Wissen über die Weltjugendtage einmal einen wissenschaftlich kritischen Ansatz präsentiert hätte. Weltjugendtage sind nicht nur Zeugnisse des Glaubens, sondern beispielsweise stets auch eine Bühne, auf der Massenphänomene auftreten, die es zu untersuchen gilt. Al.

Unvergessen. Geschichte in Lebensbildern, hg. v. Martin Pfeiffer. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 144 S., kt € 9,95 ISBN: 3–579–06771–0

Dieser 12. Bd der 1995 von Kurt Rommel begründeten und bis 2004 von ihm betreuten Reihe stellt 18 mehr oder weniger bekannte Persönlichkeiten aus Theologie, Wissenschaft, Kunst und Literatur vor, die 2006 einen runden Geburts- oder Todestag haben. So werden von den insgesamt 18 AutorInnen u. a. der prot. Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer (100. Geburtstag), der französische Jesuit und Anthropologe Marie-Joseph-Pierre Teilhard de Chardin (125. Geburtstag), der im Jahre 2000 selig gesprochene Papst Johannes XXIII (125. Geburtstag), aber auch der österreichische Schriftsteller Stefan Zweig (125. Geburtstag) sowie Rembrandt van Rijn (400. Geburtstag), Maler der „Nachtwache" (1642), in ihrer Vita und Opus bzw. bedeutenden Entdeckungen vorgestellt. Eine umfangreiche aber v. a. auch aktuelle Literaturliste regt zudem zu einer vertiefenden Beschäftigung mit den einzelnen Persönlichkeiten an.

Für eine erste, zuverlässige Information ist dieses Buch einem breitem Leserkreis zu empfehlen. T. A.

Ricken, Friedo: **Gemeinschaft Tugend Glück.** Platon und Aristoteles über das gute Leben. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 151 S., kt € 20,00 ISBN: 3–17–0182889

Bereits J. W. Goethe hatte bemerkt: „Plato verhält sich zur Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen [...] Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt."

Mit dem Ziel „zu zeigen, wie hoch die klassische griechische Philosophie den Wert der menschlichen Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen geschätzt hat, um so auf die Gefahren eines neuzeitlichen Individualismus hinzuweisen" (7), legt der Vf. hier eine in vieler Hinsicht beachtliche Publikation vor. Angesichts gesellschaftlicher Individualisierung und eines Verfalls von traditionsreichen Gemeinschaftsformen läßt sich in der gegenwärtigen Moralphilosophie jene Tendenz festmachen, die Antworten der Antike auf die Frage nach dem guten Leben wieder zu entdecken. So werden Platon und Aristoteles in den neun Kap.n vom Vf. als „Gesprächspartner" (7) zur gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion um Gemeinschaft, Tugend und Glück befragt. Im Einzelnen thematisiert u. a. Kap. II die „Unsterblichkeitsgewißheit in Platons *Phaidon*" (24–35), Kap. V „Freundschaft und Glück in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles" (76–87) und Kap. VI die „Gemeinschaft als Grundwert der Aristotelischen Ethik" (88–102).

Abgerundet von einem erfreulich umfangreichen Sachregister kann dieser Bd auch als Nachschlagewerk sehr zur Lektüre empfohlen werden. T. A.

Schmitz, Heribert: **Studien zur kirchlichen Rechtskultur.** – Würzburg: Echter 2005. 237 S. (FKRW, 34), pb € 25,00 ISBN: 3–429–02689-X

Es handelt sich um einen Sammelbd, der neun Artikel des renommierten Münchener Kanonisten Heribert Schmitz präsentiert. Die Artikel sind in den Jahren 1990 bis 2001 an teilweise schwer zugänglichen Orten – etwa Festschriften für polnische Kanonisten – erstveröffentlicht.

Die redaktionelle Betreuung des Bdes erfolgte am Bonner Lehrstuhl für Kirchenrecht, wo sehr sorgfältig die Abkürzungs-, Personen-, Stellen- und Sachregister erstellt wurden. Anzumerken bleibt lediglich, daß Diss.Kann. weder im Abkürzungsverzeichnis noch im Schwertner aufzulösen ist und wohl die Dissertationen Kanonistische Reihe meint. Bei den Kopfzeilen fällt auf, daß in den Teilen eins und sieben der Titel des Bdes (Studien zur kirchlichen Rechts*kultur*) aufgeführt ist, über allen anderen Teilen aber Studien zur kirchlichen Rechts*struktur* steht.

Das Verdienst des Bdes liegt darin, die sachlich fundierten, informativen und gut lesbaren Artikel von Heribert Schmitz mit einem Griff zur Hand zu haben und anhand der Register einen raschen Zugang zu den Inhalten zu finden. H. K.

Wengst, Klaus: **Der Brief an Philemon.** – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 120 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 16), kt € 23,00 ISBN: 3–17–018675–2

Der Kommentar des Bochumer Neutestamentlers zum Philemonbrief gliedert sich in drei Teile. Kap. 1 (19–44) behandelt die klassischen Einleitungsfragen in Kombination mit inhaltlichen Erläuterungen zu den Hintergründen des Briefes (Struktur und Wesen der antiken Sklaverei). Die eigentliche Kommentierung erfolgt im 2. Kap. (45–73) und orientiert sich am typisch hellenistischen Briefformular. Als Highlight erweist sich Kap. 3 (75–115): Hier bringt der Vf. die paulinische Argumentation (vor allem 1 Kor 7; Phlm) zum Verhältnis „Herr / Sklave", bzw. zum Themenkreis Freiheit und Sklaverei ins Gespräch mit entsprechenden Ausführungen bei Plinius d. J., Seneca und Epiktet. Nicht zuletzt dieses letzte Kap. macht den Kommentar zu einer gewinnbringenden Lektüre für alle, die sich mit der antiken Sklaverei als einem wichtigen Aspekt ntl. Lebenswelt beschäftigen wollen. M. La.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Ahrens, Theodor: Gegebenheiten. Missionswissenschaftliche Studien. – Frankfurt am Main: 2005. 342 S., kt € 25,00 ISBN: 3-87476-465-6.

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 ἄνωθεν (Joh 3,3-8); 174-191: Bénétreau, S.: Évangile et prophétie. Un texte original (1 P 1,10-12) peut-il éclairer un texte difficile (2 P 1,16+21)?; 192-212: Fiedler, R.: A Touch of Support: Ps 3,6 and the Psalmist's Experience; 213-228: Newman, H. I.: A Hippodrome on the Road to Ephrat; 229-244: McCruden, K. B.: Judgment and Life for the Lord: Occasion and Theology of Romans 14,1-15,13; 245-259: Bolin, T.: Rivalry and Resignation: Girard and Qoheleth on the Divine-Human Relationship.

Biblica Vol. 86 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2005. 600 S., € 50,00 pro

Jahr ISSN 0006-0887: 305-323: Aletti, J.-N.: Galates 1-2. Quelle fonction et quelle démonstration?; 324-342: Heger, P. : Source of Law in the Biblical and Mesopotamian Law Collections; 343-368: Leuenberger, M.: „Deine Gnade ist besser als Leben" (Ps 63,4). Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel; 369-375: Rofé, A.: Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34); 376-386: Pinker, A.: On the Meaning of מטי in Habakkuk 3,14a; 387-395: Arterbury, A. E. / Bellinger, W. H.: "Returning to the Hospitality of the Lord. A Reconsideration of Psalm 23,5-6; 396-406: Dalrymple, R.: These Are the Ones (Rev 7); 407-414: Hamidovic, D.: La remarque énigmatique d'Ac 5,4 dans la légende d'Ananias et Saphira.

Bischof, Rudolf / Gasperi, Klaus: Das kleine Buch zum Pilgern. Texte und Impulse fürs achtsame Gehen. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 192 S., kt € 14,90 ISBN: 3-7022-2636-2.

Der Familie und uns zuliebe. Für einen Perspektivenwechsel in der Familienpolitik?, hg. v. Bernhard Nacke / Elisabeth Jünemann. – Mainz: Grünewald 2005. 412 S. (Christentum und Gesellschaft. Perspektiven für das 21. Jahrhundert, 5), kt € 24,80 ISBN: 3-7867-2527-6: 17-47: Lehmann, Kardinal K.: Seid fruchtbar und mehret Euch – und ehret Eure Eltern! Biblisch-ethische Gedanken zum Generationenvertrag; 48-63: Kaufmann, F.-X.: Eine folgenreiche Verletzung der Generationengerechtigkeit: Zu wenig Kinder; 64-73: Kirchhof, P.: Ehe und Familie als Voraussetzungen für die Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft; 74-83: Klages, H.: Soziologische Erkenntnisse; 84-99: Jünemann, E.: Sozialethische Bedingungen; 103-124: Nacke, B.: Die Selbstständigkeit der Familie stärken durch eine familiare Ordnungspolitik? Der Versuch eines Denkweges; 125-132: Dettling, W.: Familie neu denken. Für einen Perspektivenwechsel in der Familienpolitik; 133-143: Riedel-Spangenberger, I.: Reformen des Familienrechts in Deutschland seit dem 2. Weltkrieg; 144-154: Wingen, M.: Neu- und Höherbewertung der Elternschaft durch eine ganzheitliche Familienpolitik – wann endlich?; 155-170: Kilz, G.: Ökonomische Aspekte einer innovativen Familienpolitik; 171-190: Walter, N. / Bräuninger, D.: Zukunftsorientierte Familienpolitik – nicht mehr Scheckbuch; 191-212: Skala, D.: Familie und Bildung – eine politische Herausforderung; 215-229: Ludwig, H.: Erziehungseinkommen; 230-237: Borchert, J.: Der „Wiesbadener Entwurf" einer familienpolitischen Strukturreform des Sozialstaats: Gerechtigkeit als Schlüssel für eine nachhaltige Gesellschaftspolitik; 238-247: Nacke, A.: Handlungsfehler einer Steuerpolitik für die Familie; 248-256: Korden, R.: Grundvoraussetzungen einer verfassungsgerechten Familienförderung; 257-268: Hoffmann, E.: Parenting im Zusammenspiel von Eltern, Institutionen, Forschung und Politik. Konzept und internationale Erfahrungen; 269-280: Drumm, J.: Kirche für Familien – Kirche der Familien. Familienpolitische Erfahrungen und Perspektiven aus diözesaner Sicht; 281-285: Heil, H.: Familie und Pfarrgemeinde – Miteinander auf dem Weg in die Zukunft; 286-295: Handke, B.: Familien stärken. Positionen der Caritas; 296-307: Bussmann, E.: Ohne Familie ist kein Staat zu machen; 308-316: Ulrich, E.: Wie gehts der Familie? Familienpolitisches Konzept der KAB; 317-325: Feiler, V. / Griffig, K.: Familienpolitisches Konzept des Kolpingwerkes; 326-335: Licharz-Lichtenthäler, Ch.: Familienpolitische Positionen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und seine Positionen zu Themen in Gesellschaft und Kirche; 336-343: Schmidt, R.: Die Familienpolitik der Bundesregierung; 344-351: Böhmer, M.: Ohne Familie ist kein Staat zu machen; 352-364: Göring-eckardt, K.: Eltern sollen wählen. Grüne Familienpolitik; 365-372: van Essen, J.: Liberale Familienpolitik – Mehr Chancen für Kinder!; 373-380: Görner, R.: Familie und Erwerbstätigkeit – damit es endlich voran geht!; 381-393: Dreyer, M.: Familienpolitik in Rheinland-Pfalz; 394-404: Collin-Langen, B.: Familienleben – Lebensraum Kommune. Gestalten – Quer denken – Unterstützen: Kommunalpolitische Möglichkeiten.

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.

Gottes Wort in der Zeit: – verstehen – verkündigen – verbreiten. Festschrift für Volker Stolle, hg. v. Christoph Barnbrock / Werner Klän. – Münster: Lit 2005. 609 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 12), geb. € 39,90 ISBN: 3-8258-7132-0: 5-20: Aschoff, D.: Frankfurt und die westfälischen Juden bis zum Dreißigjährigen Krieg; 21-28: Baumann, A.: Gottesdienst bei Juden und Christen; 29-39: Lötzsch, F.: Spinozas „Theologisch-politischer Traktat"; 41-61: Schreckenberg, H.: Erlösungsantisemitismus?; 63-84: Brunn; F.: Historische Anmerkungen zum Verhältnis von Kirche und Vereinswesen; 85-109: Hund, J.: Die Debatte um die Wittenberger Christologie und die konsequent-philippistische Abendmahlslehre Caspar Peucers; 111-125: Koch, E.: Ecclesia peccatrix; 127-142: Kolb, R.: Jeder Christ ist in die Pflicht genommen, Zeugnis vom Glauben abzulegen; 143-150: Stolle, T.: Weil es um Menschen geht; 153-172: Baumert, N.: Werke des Gesetzes oder „Werke-Gesetz"?; 173-187: Behrens, A.: Habakuk 2,1-4 und die Treue zur Offenbarung; 189-191: Burfeind, C.: „Die Wahrheit des Evangeliums"; 193-207: Günther, H.: „... dass die Schrift endgültige Erfüllung finde ..." (Joh 19,28); 209-225: Haacker, K.: Rettender Glaube und Abrahams Rechtfertigung; 227-244: Kraus, W.: Lukas: Urchristlicher Schriftsteller zwischen Judentum und Hellenismus; 245-260: Salzmann, J.: Der Rekurs auf Abraham im Alten Testament; 261-270: Schenk, W.: Die Rezeption der paulinischen Herrenmahlworte bei Markus; 271-283: Siegert, F.: Religionskritik als Mutter der Theologie; 285-302: Söllner, P.: Jerusalem in neutestamentlicher Zeit; 303-322: Adam, A.: Gottes Weisungen heute; 323-338: Klän, W.: Aspekte lutherischer Identität; 339-358: Löser, W.: Die Lehre von der Kirche in den Dekreten des Konzils von Trient; 359-380: Neddens, C.: Gerechtigkeit und Umkehr; 381-397: Zeuch, M.: Einheit und Pluralität, Katholizität und Partikularität; 401-413: Da Silva, G.: Gottes Gerechtigkeit als Missionsmotiv; 415-425: Joneleit-Oesch, S.: Der Katechismus Martin Luthers für Indien?; 427-442: Schulz, K.: Praktizierte konfessionelle Kirchenmission und Partnerschaftsbeziehungen der Missourisynode auf dem Missionsfeld; 443-452: Thomas, H.: Vertauen – eine nicht selbstverständliche Selbstverständlichkeit; 453-463: Weber, E. A. W.: Vom Wort zum Gebrauch gereinigt; 465-466: Adam, H.: Gras und Ufer; 467-483: Barnbrock, C.: Mimesis; 485-499: Förster, S.: Vom „Jahr mit der Bibel 1992" zum „Jahr der Bibel 2003"; 501-510: Roth, D.: Das Heilige Abendmahl im kirchlichen Unterricht; 511-530: Schätzel, M.: Von Lukas lernen.

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. USD: 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.

Inspirationen für ein gutes Leben. Heil sein- heil werden. hg. v. Verena Kast. – Freiburg: Herder 2005. 223 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-451-28560-6: 14-22: Kast, V.: Das Beste wünschen – sich befreunden; 23-30: Wiedemann, H.-G.: Mit sich selbst gut auskommen – einsam, gemeinsam, allein; 31-39: Mettler v. Meibom, B.: Wertschätzung – eine verwandelnde Kraft; 40-47: Jung, M.: Einander anerkennen – ein Weg zum Glücklichwerden; 48-56: Findeis-Dorn, Ch.: Miteinander sprechen – eine universale Sprache des Herzens; 57-65: Seifert, Th.: Die guten Momente entdecken – kleinen Wundern Raum geben; 66-75: Deninger-Polzer, G.: Wege aus Leid und Unheil – überraschende Entdeckungen in Mythen; 76-84: Rösing, I.: Sich heilen am Bösen – die Wirksamkeit von symbolischen Handlungen; 85-93: Kast, V.: Sich begeistern lassen – Kunst erleben; 94-101: Rasche, J.: Kleine Ewigkeiten – das Zauberreich der Musik; 102-108: Bittlinger, A.: Wie der Eros im Wein lebt – auf der Suche nach Ganzheit; 109-117: Wieland-Held, Ch.: Sich bewegen und bewegen lassen – im Rhythmus des Tanzens; 118-126: Wöller, H.: Wissen, wagen. wollen – die Intuition biblischer Frauen; 127-136: Dorst, B.: Sophia begegnen – die Wiederkehr weiblicher Weisheit; 137-147: Von Brück, M.: Geistestraining durch Achtsamkeit – ein Weg der Spiritualität; 148-156: Zink, J.: Von der Kunst des Lassens – der Weg zur Gelassenheit; 157-165: Reddemann, L.: Die Energien innerer Bilder – neue Lebensräume eröffnen; 166-175: Riess, G.: Sich vom Inneren herausfordern lassen – die wegweisende Kraft von Träumen; 176-186: Henzler, Ch.: Den Gefühlen Farbe geben – die heilende Wirkung des Malens; 187-195: Schiess, M.: Kämpfen oder vertrauen – sterben lernen; 196-204: Steffensky, F.: Segnen und gesegnet werden – vom Wert eines Rituals.

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.

Karl Gützlaff (1803–1851) und das Christentum in Ostasien. Ein Missionar zwischen den Kulturen, hg. v. Thoralf Klein / Reinhard Zöllner – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 376 S. (Collectanea Serica), kt € 49,00 ISBN: 3-8050-0520-8: 3-20: Klein, T. / Zöllner, R.: Einleitung: Karl Gützlaff als

Kulturvermittler; 21-39: Zöllner, R.: Gützlaffs Japanreise 1837 und das *Bojutsu yumemonogatari*. Zur japanischen Fremdenpolitik am Vorabend der „Öffnung"; 41-60: Merker, P.: Gützlaffs Rolle im Opiumjrieg. Zum 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 as Propagandist and Fundraiser, 1826-1849. Some Comparisons of Appeals and Sources of Support; 141-153: Dreher, P.: Eine gemeinsame deutsche Mission für China? Die Chinesische Stiftung in Kassel und Gützlaff; 155-171: Zetzsche, J.: Gützlaffs Bedeutung für die protestantischen Bibelübersetzungen ins Chinesische; 173-192: Nishina, Y: Gützlaffs japanisches Johannesevangelium; 193-229: Tiedemann, G.: Missionarischer Einzelgänger oder Visionär? Die Missionsmethoden Gützlaffs.

Kleissner, Richard: Der heilige Nikolaus. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 47 S., geb. € 7,90 ISBN: 3-7022-2713-X.

Klassiker der Theologie. Erster Band: Von Tertullian bis Calvin, hg. v. Friedrich W. Graf. – München: Beck 2005. 288 S. kt € 14,90 ISBN: 3-406-52800-7: 11-27: Frey, J.: Marcion (um 85-um 160); 28-42: Brennecke, H. C.: Tertullian von Karthago (2./3. Jahrhundert); 43-60: Markschies, C.: Origenes (185 / 186-254); 61-78: Drecoll, V. H.: Gregor von Nyssa (um 340-nach 394); 79-98: Kany, R.: Augustin (354-430); 99-111: Kleffmann, T.: Anselm von Canterbury (1033 / 1034-1109); 112-125: Nüssel, F.: Bernhard von Clairvaux (1090-1153); 126-144: Slenczka, N.: Thomas von Aquin (1224 / 1225-1328); 145-173: Flasch, K.: Meister Eckhart (um 1260-1328); 174-187: Rohls, J.: Johannes Duns Scotus (1265 / 1266-1308); 188-202: Leppin, V.: Wilhelm von Ockham (um 1285-1347); 203-223: Wendebourg, D.: Gregorios Palamas (1296-1359); 224-240:Oberdorfer, B.: John Wyclif (um 1330-1384); 241-254: Korsch, D.: Martin Luther (1483-1546); 255-266: Strohm, C.: Johannes Calvin (1509-1564); 267-280: Wassilowsky, G.: Robert Bellarmin (1542-1621).

Klein, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 317 S., kt € 25,00 ISBN: 3-17-018669-8.

Dar Razón de la Esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes, hg. v. Tomás Trigo. – Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2004. 1399 S. (Facultad de Teología Universidad de Navarra. Biblioteca de Teología, 29), geb. ISBN: 84-8081-014-9.

Knechten, Heinrich Michael: Katholische Spiritualität bei Theophan dem Klausner. Studien zur russischen Spiritualität I. – Waltrop: Hartmut Spenner 2005. 211 S., kt € 18,00 ISBN: 3-89991-033-8.

Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Volker Leppin / Ulrich A. Wien. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. 236 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 66), kt € 36,00 ISBN: 3-515-08617-X: 7-13: Leppin, V.: Siebenbürgen: ein kirchenhistorischer Sonderfall von allgemeiner Bedeutung; 15-23: Petritsch, E.: Das Osmanische Reich und Siebenbürgen im Reformationszeitalter; 25-55:Klueting, H.: Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa; 57-70: Zach, K.: Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen; 71-76: Borsa, G.: Die Konfessionalisierung im Spiegel der siebenbürgischen Druckorte und Buchdrucker; 77-88: Szegedi, E.: Die Reformation in Klausenburg; 89-104: Wien, U.: Die Humanisten Johannes Honterus und Valentin Wagner als Vertreter einer konservativen Stadtreformation in Kronstadt; 105-113: Gündisch, K.: Die „Geistliche Universität" der Sächsischen Kirchengemeinden im 15. und 16. Jahrhundert; 115-131: Hofhansl, E.. Der Wiener Humanismus und seine Bedeutung für die Reformation in Siebenbürgen; 133-134: Wilhelmi, Th.: Korrespondenz siebenbürgischer Gelehrter mit deutschen Gelehrten. Skizze eines Projekts; 135-142: Balázs, M.: Gab es eine unitarische Konfessionalisierung im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts?; 143-152: Balázs, M.: Einflüsse des Baseler Humanismus auf den Siebenbürger Antitrinitarismus; 153-163: Czenthe, M.: Die Reformation in Oberungarn bei den Zipser Sachsen; 165-177: Horn, I.: Der ungarische Adel als Träger der Reformation in Siebenbürgen; 179-190: Marza, R.: Die orthodoxe Kirche der Rumänen aus Siebenbürgen: Konfession und Politik im 16. Jahrhundert; 191-200: Gyémánt, L.: Die Juden in Siebenbürgen bis zum 18. Jahrhundert; 201-210: Király, P.: Valentin Bakfark – Anfangsjahre eines siebenbürgischen Musikers von europäischem Rang; 211-220: Poelchau, L.: Christian Schesaeus. Ein humanistischer Dichter des 16. Jahrhunderts.

König, Kardinal Franz: Meine Lebensstationen. Erinnerungen und Vermächtnis. – Innsbruck,Wien: Tyrolia 2005. 78 S., geb. € 11,90 ISBN: 3-7022-2630-3.

Lattke, Michael: Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 3. Oden 29-42. Transkription des Syrischen von Klaus Beyer – Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 426 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 41/3), geb. € 84,00 ISBN: 3-7278-1513-2 / 3-525-53957-6.

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.

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.

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.

Mission in Europa. Überlegungen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Heribert Bettscheider. – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 166 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 86), kt € 14,90 ISBN: 3-8050-0528-8: 19-24: Alt, J.: Arnold Janssen zum Thema „Neu-Heidentum"; 25-35: Rivinus, K. J.: Prolegomena zum „Projekt Europa"; 36-44: Nemer, L.: Gospel and Culture in England. Missionary Challenges Flowing from the Thought of Lesslie Newbigin; 45-59: Wesoly, W.: Missionsbewusstsein der polnischen Jugend; 60-80: Peschke, K-H.: Mission und Ökumene; 81-110: Üffing, M.: Ausbildung von SVD-Ordensmissionaren für Mission in Europa; 113-141: de Morentin, M.: Dios: Creer en El y hablar de El en las afueras de las instituciones; 142-156: Bettscheider, H.: Sprechen von Gott in einer säkularisierten Welt; 157-166: Neumann, K.: Ein missionarischer Glaubenskurs im Internet.

Müller-Karpe, Hermann: Geschichte der Gottesverehrung von der Altsteinzeit bis zur Gegenwart. – Paderborn / Frankfurt am Main: Bonifatius / Lembeck 2005. 359 S., geb. € 24,90 ISBN: 3-89710-311-7 / 3-87476-475-3.

Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrungen des Ewigen. P. Willigis Jäger OSB zum 80. Geburtstag, – Freiburg: Herder 2005. 413 S. geb. € 24,00 ISBN: 3-451-28573-8: 17-25:Baatz, U.: Den Menschen helfen – weiter nichts: H. M. Enomiya-Lassalle; 26-33: Brantschen, N. / Gyger, P.: Zen und Christliche Mystik. Eine Begegnung zum Vorteil beider; 34-42: Kennedy, R.: Zen gehört in die Kirche; 43-48: Witkam, J.: Die Wiederkehr der Mystik. Aus der Festrede zur Einweihung des Benediktushofs; 53-75: Jaschke, H.: Jesus der Mystiker; 76-83: Steindl-Rast, D.: Auf der Suche nach einem heilen und heilenden Gottesverständnis; 84-93: Wolz-Gottwald, E.: Wegweisung für ein Leben aus dem Geist. Zu den Ursprüngen christlicher Spiritualität bei Paulus; 95-106: Kubota, J.: Zen und Meister Eckhart; 109-124: Bangert, M.: Mystik und Nachfolge; 125-140: Von Brück, M.: Veneratio et contemplatio vitae. Albert Schweitzers Intuition der Ehrfurcht vor dem Leben; 145-159: Panikkar, R.: Kontemplation – eine Herausforderung an das moderne Leben; 160-174: Haack, S.-J.: Der Wiederentdeckung der Mystik verpflichtet. Die Würzburger Schule der Kontemplation (WSdK); 175-186: Ostertag, S.: Begegnung mit Schatten; 189-199: Walter, W.: Die Übung des Shikantaza. Befreiung von Körper und Geist; 200-209: Dreisbach, U.: Meister und Schüler. Wo das Herz des Zen pocht; 210-216: Zölls, D.: Einem Meister begegnen; 219-233: Simon-Wagenbach, H.: Die Mystik des Yoga. Ein integrativer und zukunftsweisender Erfahrungsweg; 234-247: Quarch, C.: Der Mystik Flügel verleihen. Die spirituelle Kraft des Erotischen; 251-264: Schwienhorst-Schönberger, L.: Erleuchtungserfahrung und Schriftauslegung; 265-284: Esser, W. E.: Wir sehen alle mit einem Licht, das wir nicht sehen. Was wir von großen Philosophen lernen können; 287-298: Eurich, C.: Einssein. Zur wechselseitigen Verbundenheit von Erkenntnis Ethik und Spiritualität; 299-309: Belschner, W.: Die Normalisierung des Außergewöhnlichen. Willigis Jäger als Pionier einer Integralen Kultur; 310-325: Warnke, U.: Quantenphilosophie und Spiritualität; 326-339: Grisse, G.: Zen im Management; 341-361: Wielens, H.: Ganzheitlich Denken, integral und authentisch Führen; 362-375: Butter, M.: Kann Kontemplation Schule machen?; 376-389: Meyer, G. / Harzer, F.: Der Boden, auf dem du stehst. Vom Finden und Verwandelt-Werden in der Literatur; 390-404: Heiner, J.: Rainer Maria Rilke als Mystiker.

Niemann, Ulrich / Wagner, Marion: Visionen. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch. – Regensburg: F. Pustet 2005. 206 S., kt € 16,90 ISBN: 3–7917–1954–8.

Ravasi, Gianfranco: Hiob. Der Mensch im Leid. – München: Verlag Neue Stadt 2005. 127 S., geb. € 14,90 ISBN: 3–87996–647–8.

Schützeichel, Heribert: Der Herr mein Hirt. Calvin und der Psalter. – Trier: Paulinus 2005. 112 S., kt € 14,90 ISBN: 3–7902–0221–5.

Stausberg, Michael: Zarathustra und seine Religion. – München: C. H. Beck 2005.128 S., kt € 7,90 ISBN: 3–406–50870–7.

Steinmetz, Karl-Heinz: Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten. – Berlin: Akademie Verlag 2005. 309 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 50), geb. € 64,80 ISBN: 3–05–004011–4.

Surmann, Beate: Licht-Blick. Paulinus Nolanus, carm. 23. Edition, Übersetzung, Kommentar. – Trier: WVT 2005. 426 S. (BAC – Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, 64), geb. € 54,50 ISBN: 3–88476–738–0.

Theologie der Gegenwart 48, 1/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 4–12: Hilpert, K.: Die ethische Dimension von Qualitätsmanagement im Gesundheitswesen; 13–27: Mack, E.: Christliche Familienethik in einer Zeit gesellschaftlichen Wandels; 28–37: Gründel, J.: Altwerden in Würde; 38–48: Lampert, M.: Arbeitsmarkt und soziale Sicherung in der Perspektive einer christlichen Sozialethik; 49–63: Schneider, Th.: Das Amt in der frühen Kirche. Versuch einer Zusammenschau; 64–74:Giesen, H.: Auf dem Weg zur Richterstätte (Lk 23, 26–32).

Theologie der Gegenwart 48, 2/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 82–100: Wolf, H.: Gegen Rassismus und Antisemitismus? Der Heilige Stuhl und die NS-Ideologie im Spiegel der neu zugänglichen vatikanischen Quellen; 101–112: Römelt, J.: Menschenrechtlich begründete Demokratie als „ substantielle Demokratie"? Rechtstheologische Überlegungen zum gegenwärtigen Streit um die Menschenwürde-

garantie in der Verfassung; 113–125: Böttigheimer, Ch.: Wie vernünftig ist der Glaube? Versuche rationaler Glaubensrechtfertigung in nachmetaphysischer Zeit; 126–130: Beestermöller, G.: Ist im Krieg gegen Terrorismus alles erlaubt?; 130–139: Pilvousek, J.: Jugendweihe und kein Ende?; 139–143: Hosselmann, B.: „ dem einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit!" Die Dreieinheit Gottes in der Liturgie; 144–147: Wanke, J.: Dem Evangelium eine Tür öffnen. Wofür katholische Kirche im Freistaat Thüringen steht; 148–149: Pilvousek, J.: Martin Luther, Erfurt und die Scherflein der armen Witwe.

Theologie der Gegenwart 48, 3/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 162–175: Theissen, G.: Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikt im frühen Urchristentum; 176–189: Frankemölle, H.: Zum jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland nach dem Holocaust bis zu Papst Johannes Paul II.; 190–199: Gillmayr-Bucher, S.: Selbstbewusstsein und Identität im Spiegel des Fremden; 200–210: Hentschel, G.: Israel als Modell eines universalen Gottesvolkes; 211–218: Breitsameter, C.: Gewissen. Einheit oder Differenz von Regelbefolgung und Regelabweichung?; 219–228: Becker, P.: Weltbilder der Naturwissenschaften und theologische Optionen.

Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl. – Paderborn: Bonifatius 2005. 179 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 8), kt € 15,90 ISBN: 3–89710–306–0: 7–17: Fleckenstein, G. / Schmiedl, J.: Ultramontanismus in der Diskussion. Zur Neupositionierung eines Forschungsbegriffs; 23–45: Conzemius, V.: Vom liberalen zum ultramontanen Katholizismus – Weg der Forschung. Roger Aubert zum 90. Geburtstag; 47–73: Weiss, O.: Ultramontanismus als Lebensforschungsprojekt; 77–92: Priesching, N.: Grundzüge ultramontaner Frömmigkeit am Beispiel der „stigmatisierten Jungfrau" Maria von Mörl; 93–109: Weichlein, S.: Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert; 111–134: Viaene, V.: Katholisches Reveil und ultramontane Pietät in Belgien (1815–1860); 135–157: Kotulla, A.: Lourdes und die Katholiken im Kaiserreich. Zur Erforschung der Rezeption eines Kultes der ultramontanen Frömmigkeit; 159–178: Pollmann, V.: Ultramontanismus in Polen. Voraussetzungen – Erscheinungsformen – Auswirkungen.

Viktor Frankl, Wien IX. Erlebnisse und Begegnungen in der Mariannengasse. Eine Biographie in Bildern, hg. v. Eleonore Frankl / Alexander Batthyany / Marie Czernin / Juliane Pezold / Alexander Vesely. – Innsbruck,Wien: Tyrolia 2005. 120 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–7022–2633–8.

Zeitschrift für katholische Theologie 127 (2005) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2005, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld SJ, K. H.: 1945 – Ende und Anfang; 3–23: Hercsik SJ, D.: Evangelisierung: unaufgebbarer Aspekt der Ekklesiologie; 25–56: Scheule, R. M.: Rational Choice Theory, funktionale Differenzierung und theologische Ethik; 57–76: Rahner, J.: Du wirst keine anderen Götter haben neben mir; 77–97: Dünzel, F.: Rigorismus oder pastorales Entgegenkommen?

Zeitschrift für katholische Theologie 127 (2005) Heft 2–3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2005, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 165–182: Meyer, H.: ... die Frage der Eucharistiegemeinschaft; 183–202: Körner, B.: Feier der Eucharistie und der Dienst des Priesters; 203–214: Messner, R.: Eucharistische Epiklese und Offenbarung der neuen Schöpfung; 215–236: Hell, S.: Der sakrifizielle Charakter eulogischer Vollzüge; 237–252: Seraphim, H.-Chr.: Vom Darbringen der Gotteskinder an den Vater im Eucharistiegebet; 253–270: Gerhards, A.: Überlegungen zur Instruktion „Sakrament der Erlösung"; 271–288: Sattler, D.: Sündige Menschen in der Gemeinschaft der Heiligen?; 289–300: Wenz, G.: Teilnahme an Abendmahlsfeiern anderer Konfessionen; 301–304: Leitner SJ, S.: Betrachtung zur Aufgabe.

Altes Testament

Das Alte Testament – Ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel, hg. v. Uwe Becker / Jürgen van Oorschot. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 240 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 17), geb. € 48,00 ISBN: 3-374-02288-X: 9-36: Kaiser, O.: Von den Grenzen des Menschen. Theologische Aspekte in Herodots Historiai I; 37-57: van Oorschot, J.: Geschichte, Redaktion und Identität – Überlegungen anhand deuterojesajanischer Propheten; 59-80: Seybold, K.: Krise der Geschichte. Geschichtstheologische Aspekte im Moeselied Dt 32; 81-100: Becker, U.: Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel; 101-128: Fischer, A.: Die literarische Entstehung des Großreichs Davids und ihr geschichtlicher Hintergrund. Zur Darstellung der Krieges-Chronik in 2 Sam 8,1-14(15); 129-144: Waschke, E.-J.: Die Königsvorstellung nach den „letzten Worten Davids" (2 Sam 23,1-7); 145-172: Lux, R.: Der Zweite Tempel von Jerusalem – ein persisches oder prophetisches Projekt?; 173-202: Mathias, D.: Der König auf dem Thron JHWHs. Überlegungen zur chronistischen Geschichtsdarstellung; 203-240: Böhm, S.: Gerhard von Rad in Jena.

Modéus, Martin: Sacrifice and Symbol. Biblical *Ùlâmîm* in a Ritual Perspective. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2005. 456 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 52), kt ISBN: 91-22-02120-5.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 25, D-53125 Bonn;
Prof. Dr. Reinhard Feiter, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Josef Freitag, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Bernd Goebel, Gertraud-Rostowski-Str. 35, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Christian Gremmels, Villaweg 16, D-34359 Reinhardshagen;
Dr. Marianne Grohmann, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien;
PD Dr. Elisabeth Hartlieb, Unter den Linden 6, D-10099 Berlin;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten;
Dr. Beatrix Laukemper-Isermann, Drosselweg 7, D-48369 Saerbeck;
Dr. Christoph Lienkamp, Goethestr. 27, D-28203 Bremen;
DDr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, D-34414 Warburg;
Dr. Stefan Rau, St. Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Dr. Martin Rohner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hartmut Rosenau, Leibnizstr. 4, D-24098 Kiel;
Dr. Annette Schellenberg, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich;
Prof. Dr. Wolfgang Schenk, Mittelstr. 9, D-66125 Saarbrücken;
Dr. Christian Uhrig, Südstr. 27, D-48153 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Andreas Weiß, Im Lindele 5, D-72108 Rottenburg;
Prof. Dr. Otto Weiß, Istituto Storico, Via Merulana, I-00185 Roma;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, D-53229 Bonn;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Udo Zelinka, Kath. Akademie, Postf. 1429, D-58209 Schwerte;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Sabrina Herbecke, Alexander Scholz, 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 2006
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

© 2006 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

31 MAI 2006

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2006** | **102. Jahrgang**

Das Bekenntnis der Sünden. Überlegungen zum Bußsakrament (Josef Schuster SJ) . . . . . Sp. 89

Franz Anton Staudenmaier (1800–1856). Zu seinem einhundertfünfzigsten Geburtstag (Burkhard Neumann) Sp. 101

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 111

Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie. Ein Wiener Symposium, hg. v. Rudolf Langthaler (Ulrich Lüke)

Lüttich, Stephan: Nacht-Erfahrung. Theologische Dimensionen einer Metapher (Thomas Ruster)

Ratzinger, Joseph Kardinal: Aus meinem Leben. Erinnerungen (Heinz Schütte)

Reber, Joachim: Das christliche Menschenbild (Wolfgang Beinert)

Oleum laetitiae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, hg. v. Gunda Brüske / Anke Haendler-Kläsener (Franz G. Untergaßmair)

Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez. Edición a cargo de José R. Villar (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 118

Die Dämonen / Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Jewish and Early Christian Literature in the Context of its Environment, hg. v. Armin Lange / Hermann Lichtenberger / K. F. Diethard Römheld (Rainer Kampling)

Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. Festschrift für Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag, hg. v. Franz Sedlmeier (Detlev Dormeyer)

Exegese AT . . . . . Sp. 122

Albertz, Rainer: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit v. Gabi Kern hg. v. Ingo Kottsieper und Jakob Wöhrle (Christoph Uehlinger)

Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Rezeption des Danielbuches, hg. v. Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch (Rainer Albertz)

Merrill, Eugene H.: Die Geschichte Israels. Ein Königreich von Priestern. Übertragen und hg. v. Helmut Pehlke (Annemarie Ohler)

Rakel, Claudia: Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre (Ilse Müllner)

Exegese NT . . . . . Sp. 132

Buckenmaier, Achim: Der gerettete Anfang. Schrift und Tradition in Israel und der Kirche (Wolfgang Beinert)

Ebner, Martin / Heininger, Bernd: Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (Beate Kowalski)

Lichtenberger, Hermann: Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7 (Stefan Schreiber)

Dogmatik . . . . . Sp. 135

Elbl, Maria Magdalena: Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille (Eva-Maria Faber)

Horst, Ulrich: Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca (Harald Wagner)

Ratzinger, Joseph Kardinal: Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens, hg. v. Stephan Horn / Vinzenz Pfnür (Heinz Schütte)

Simonis, Walter: Die Kirche Christi. Ekklesiologie (Ulrich T. G. Hoppe)

Wohlmuth, Josef: Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart (Matthias Remenyi)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 144

Taubald, Benjamin: Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie (J. Michael Probst-Neumann)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 145

Christ-von Wedel, Christine: Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums (Klaus Unterburger)

Dieter, Theodor: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (Otto Hermann Pesch)

Nichols, Aidan: Say It Is Pentecost. A Guide through Balthasar's Logic (Manfred Lochbrunner)

Weiss, Dieter J.: Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick (Klaus Unterburger)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 153

Stafin, Roman: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen (Klemens Richter)

Moraltheologie . . . . . Sp. 154

Fonk, Peter: Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet (Johannes Reiter)

Schaupp, Walter: Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor (Peter Schallenberg)

Religionswissenschaft / Religionsgeschichte . . . . . Sp. 157

Baudler, Georg: Gewalt in den Weltreligionen (Gerhard Beestermöller)

Körner, Felix: Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam (Hansjörg Schmidt)

Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten, hg. v. Benedikt Kranemann/ Jörg Rüpke (Stephan Winter)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 163

Bibliographie . . . . . Sp. 171

Das Bekenntnis der Sünden. Überlegungen zum Bußsakrament

Von Josef Schuster SJ

Umfassende Beiträge zur Hamartiologie aus den letzten zwei Jahrzehnten liegen vor, die inzwischen auch eine entsprechende Resonanz und Rezeption erfahren haben.[1] Man wird nicht über das Bußsakrament nachdenken können, ohne daß zugleich Schuld und Sünde mit bedacht werden. Deshalb folgt ein Streiflicht zum Umgang mit dieser Thematik in der Gegenwart (1.) und als Ergänzung eine knappe Beschreibung der Situation des Bußsakramentes (2.). Die anschließenden Reflexionen haben unter unterschiedlichen Perspektiven jeweils das Sündenbekenntnis[2] als ein zentrales Element des Bußsakramentes zum Gegenstand. Konzilstexte, kirchenamtliche Verlautbarungen wie auch das Kirchenrecht messen der Unterscheidung zwischen schweren (Tod-)Sünden und läßlichen Sünden für die Sündenlehre wie für das Sündenbekenntnis eine zentrale Bedeutung zu, während diese Frage in der Moraltheologie der Gegenwart in der Regel keinen herausragenden Platz einnimmt. Dennoch bleibt die traditions- und sachgerechte Behandlung dieser Thematik gerade auch unter Rücksicht des Vollzugs des Bußsakramentes eine bleibende Aufgabe (3.). Neben dem Pönitenten (4.) ist die Funktion des

[1] Stellvertretend seien genannt: Michael Sievernich: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (= FthS 29), Frankfurt a. M. ²1982; Jürgen Werbick: Schulderfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985, bes. 7–122; Christof Gestrich: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen ²1996; ders.: Peccatum – Studien zur Sündenlehre, Tübingen 2003.

[2] Einen informativen Beitrag zu Geschichte und Funktion des Sündenbekenntnisses aus soziologischer Perspektive bietet Alois Hahn: Zur Soziologie der Beichte und andere Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: KZS 34 (1982) 407–434.

SS. Kod A 010

Beichthörenden nicht nur unter pastoraler bzw. pastoralpsychologischer Rücksicht, sondern auch unter ekklesiologischer (und damit sakramententheologischer) Hinsicht bedeutsam (4.1). Ein in dieser Form neuartiges Schuldbekenntnis im Namen der Katholischen Kirche hat Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag 2000 in Sankt Peter abgelegt und um Vergebung gebeten. Einige Fragen, die dieses auch in der medialen Öffentlichkeit wahrgenommene Ereignis evoziert hat, und mögliche Antworten darauf sollen den Beitrag beschließen (4.2).

1. Streiflichter zum Umgang mit Schuld und Sünde in der Gegenwart

Nicht erst in unseren Tagen wird die Wirklichkeit dessen, was die Vokabeln ‚Sünde' und ‚Schuld' bezeichnen, bejaht und bestritten. Für Friedrich Nietzsche war die Rede von Sünde eine „Selbst-Schändungsform des Menschen *par excellence*" – erfunden, „um Wissenschaft, um Kultur, um jede Erhöhung und Vornehmheit des Menschen unmöglich zu machen; der Priester *herrscht* durch die Erfindung der Sünde."[3] Nietzsche besaß in der Tat eine Witterung für das Empfinden der Menschen. Wer die Buß- und Beichtpraxis früherer Zeiten kennt, die zum Teil von einer buchhalterischen Mentalität wie auch von Drohgebärden eines strengen Gerichts geprägt war, der vermag zu erahnen, daß seine Kirchen- und Priesterschelte auf offene Ohren bei jenen stieß, die unter dieser Praxis litten und die gewillt waren, sich von diesem Joche zu befreien. Wer die Sünde abschafft, der befreit den Menschen zu seinem wahren Selbst, indem er ihn so auch aus der Knechtschaft der Kirche befreit. Das Christentum wiederum kann seine Botschaft ohne die Rede von Schuld und Sünde nicht verständlich machen, denn wie sollte anders begriffen werden, was Vergebung der Schuld und Erlösung durch Jesus Christus bedeuten? Die Soteriologie würde nicht nur unverständlich, sondern überflüssig.

Trotz angestrengter Versuche, die Menschen durch Leugnung der Schuld zu „entschulden", lassen sich die Wirklichkeit des Bösen und die sozialen Wirkungen schuldhaften Versagens nicht übersehen. Durch Schweigen und Verschweigen wird niemand von seiner Schuld bzw. Sündenlast befreit. Das ist aber eine Illusion, die Nietzsche und andere in seinem Gefolge nähren. Nicht nur die Schuldgeschichte gibt es, die sich wie ein roter Faden durch die Menschheitsgeschichte zieht, es gibt auch die vielen ungezählten Opfer dieser Geschichte, mögen die meisten Täter und Opfer zugleich sein.[4] Wie könnte ohne Schuld und Sünde angemessen von den Ursachen ihrer Leiden gesprochen werden? Durch eine Halbierung der Freiheitsgeschichte, indem der Mensch sich das Gelungene als eigenes Verdienst zurechnet, das Übel, das Unrecht, die Untaten jedoch anonymen Mächten zuschreibt?[5] Waren es nur Irrtümer, für die Menschen häufig genug mit ihrem Leben zahlen mußten? Es könnte sein, daß das Verdikt gegen die Rede von Schuld und Sünde am Ende doch nur die zynische Proklamation der Täter ist, die auf diese Weise nochmals über ihre Opfer triumphieren.

Gleichzeitig und im merkwürdigen Kontrast zu ihrer Leugnung ist von Schuld dauernd die Rede – so allgegenwärtig, daß aufmerksame Beobachter von einer zunehmenden Tribunalisierung der Gesellschaft sprechen.[6] Tatsächliche oder vermeintliche Schuld der anderen wird zum Gegenstand öffentlicher Empörung. Selbsternannte Richter nehmen auf dem Podium Platz und sitzen über jene zu Gericht, die nach ihrer Meinung Schuld auf sich geladen haben. Das ganze wird aber nicht *coram Deo*, sondern *coram publico* verhandelt, so daß sich die Mehrheit im Recht wissen darf und sich selber von Schuld freispricht. Die Rede von Schuld im Modus der Zuweisung zeigt sich ferner in der medialen Suche nach Schuldigen bei (Kunst-)Fehlern etwa im Bereich medizinischer Versorgung, bei Katastrophen und Unfällen. Technisches Versagen wird schnell als menschliches Versagen gedeutet und entsprechend verurteilt.

Eine sublime Weise, sich selber zu entschulden, besteht in der öffentlich erklärten Übernahme von Verantwortung – bzw. in der gesteigerten Form der Übernahme der „vollen Verantwortung". Im Munde von Politikern, leitenden Wirtschaftsführern oder hohen Beamten ist diese Art des Bekenntnisses zum leeren Ritual geworden, das vornehmlich dazu dienen soll, weitere unangenehme Nachfragen über das tatsächliche Maß der Verantwortung zu unterbinden. Allein der Ausdruck des Bedauerns, bei dem aber die Betroffenen gar nicht selber in den Blick kommen, reicht aus, um eine Entschuldigung zur Entschuldung werden zu lassen.[7]

Und spätestens seit manche Talk-Shows öffentliche Bekenntnisse vor einem Millionenpublikum in regelmäßigen Abständen präsentieren, dürfte u. a. klar geworden sein, daß es offensichtlich einen „Markt" für derartige Bekenntnisse gibt.[8] Die Rolle des „Beichtvaters" nehmen Moderatorin bzw. Moderator oder auch das Publikum im Studio ein, die stellvertretend für „die Zuschauer an den Bildschirmen" wenn nicht von Schuld frei sprechen, so doch wenigstens volles Verständnis für die öffentlichen Bekenner aufbringen bzw. um ein solches beim Publikum werben.

Eine andere Weise mit Schuld und Sünde umzugehen, besteht darin, mit ironischen Wendungen sie um ihren Ernst zu bringen: Man spricht dann von „Sündenregister", „Verkehrssündern", „Umweltsündern". Lieblosigkeiten, Verletzungen und Gemeinheiten im intimen Bereich des Zusammenlebens werden mit der Frage überspielt: „Kann denn Liebe Sünde sein?"[9]

Insgesamt wird man Gerhard Ebeling recht geben müssen: Christen leben heute in einer Umwelt, für deren Lebensgefühl und Rhythmus die Vorstellung von Sünde und Schuld keine prägende Bedeutung mehr hat. „Es ist eine Welt, die weder die Sprache besitzt, Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, um von Sünde loszusprechen, und die darüber hinaus beides nicht zu vermissen scheint."[10] Das allein ist Grund genug, einen Versuch zu unternehmen, eine auch im kirchlichen Alltag anzutreffende Sprachlosigkeit zu überwinden.

2. Zur Situation des Bußsakramentes

Literatur zum Thema Bußsakrament und Beichte liegt vornehmlich in Artikeln und Sammelbänden[11] vor, neuere umfassendere Untersuchungen gibt es nur wenige.[12] Allenthalben wird ein bemerkenswerter Schwund der Beichtpraxis konstatiert; doch die letzte empirische Untersuchung zu dieser Frage liegt Jahre zurück.[13] Viele der

[3] Friedrich Nietzsche: Der Antichrist, Nr. 49, Studienausgabe 3, Frankfurt-Hamburg (Fischer) 1968, 222.

[4] In diesem Kontext sprechen lehramtliche Verlautbarungen wie Theologie von „Strukturen der Sünde" oder „sozialer Sünde". Vgl. dazu u. a. Michael Sievernich: Die „soziale Sünde" und ihr Bekenntnis, in: Conc 23(1987) 124–131; Konrad Hilpert: Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform. Verschiebungen im Verantwortungsverständnis, in: ThG 32(1989), 38–52; Adam A. De Ville: The development of the doctrine of „structural sin" and a „culture of death" in the thought of pope John Paul II, in: Église et théologie 30(1999), 307–325.

[5] Vgl. Beschluss. Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien 1976, 84–111, bes. 93–95.

[6] Der Ausdruck stammt von Odo Marquard: Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? In: PhJ 79 (1972), 241–253; ND in: ders.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973, 66–82. Vgl. die prägnanten Hinweise von Gottfried Bachl: Die Lust am Tribunal, in: ders.: Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke, Innsbruck-Wien 1990, 26–29.

[7] Die Protokolle des Untersuchungsausschusses des Deutschen Bundestags zur Visa-Affäre bieten für diese Beobachtung genügend Material.

[8] Vgl. Peter Winterhoff-Spurk, Konrad Hilpert (Hg.): Die Lust am öffentlichen Bekenntnis. Persönliche Probleme in den Medien (Annales Universitatis Sarvaviensis. Philosophische Fakultät Bd. 11), St. Ingbert 1999; R. Schieder: Die Talkshow als ‚säkularisierte Beichte'?, in: medien praktisch 1998 / 1,51–56; Thomas Henke: Schuldbekenntnis vor Millionen. Anmerkungen zum Talkshow-Phänomen, in: LS 53 (2002), 119–123; Hans-Joachim Höhn: Vom Beichtstuhl zur Talkshow? Zur Inflation des Intimen, in: IKaZ 33(2004) 2,116–122.

[9] Vgl. auch die Aufzählung der Themen „Worüber Deutsche öffentlich reden" von Konrad Heidkamp, in: Die Zeit 25/1998 (http://zeus.zeit.de/text/archiv/1998/25/199825.t_talk_.xml).

[10] Gerhard Ebeling: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 197.

[11] Vgl. die Themenhefte: „Der Dienst der Versöhnung", in: LebZeug 39 (1984) 1, 1–69; „Das Schicksal der Beichte", in: Conc 23 (1987) 2, 91–173; „Buße", in: Diak 32 (2001) bes. 153–204; „Schuld und Vergebung", in: LS 53 (2002) bes. 72–151; Themenheft zum Thema Beichte in: IkaZ 33 (2004) Heft 2; Karl Schlemmer (Hg.): Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 36), Würzburg 1998; Joachim Müller (Hg.), Das ungeliebte Sakrament. Grundriß einer neuen Bußpraxis, Freiburg / Schweiz 1995.

[12] Hingewiesen sei auf die Diss. von Marek Szymanski, Die heilende Dimension des Sakramentes der Versöhnung. Zum Verständnis und zur Pastoral des Bußsakramentes, Frankfurt a. M. 2005 und Klaus Demmer: Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche, Paderborn 2005.

[13] Gerhard Schmidtchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg u. a. 1972; Karl Forster (Hg.): Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973; Konrad Baumgartner: Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd I, München 1978. Aufschlußreiche Momentaufnahmen bietet die umfängliche Studie von Ursula Silber: Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 20),

in dieser Untersuchung befragten Christen verfügten über Beichterfahrungen aus der Zeit vor dem zweiten Vatikanum, die von einer engen Verknüpfung zwischen persönlicher Beichte und Empfang der Kommunion geprägt war. Da dieses Junktim in dieser Form seit längerem nicht mehr besteht, sind auch die Ergebnisse der damaligen Untersuchung auf die derzeitige Situation nicht ohne weiteres übertragbar. Im Unterschied zu den damals Befragten fehlt der jüngeren Generation die Erfahrung aus vorkonziliarer Zeit. Um statistisch einigermaßen valide Aussagen zu machen, mangelt es an empirischen Daten.

Es variieren aber auch die Gründe, die für den signifikant starken Rückgang der persönlichen Beichtpraxis genannt werden: Mangelndes Schuld- und Sündenbewußtsein[14], falsches Verständnis von Schuld und Sünde[15], für das vor allem die Theologie verantwortlich gemacht wird, weil sie sich nicht auf die Erfahrungswelt und das Selbstverständnis der Menschen von heute einlasse, oder die Trivialisierung von Sünde im alltäglichen Sprachgebrauch.[16] Genannt wird auch die mangelnde Aufmerksamkeit der (institutionell verankerten europäischen) Theologie für die Ansätze feministischer Theologie und deren Sündenverständnis.[17]

Ausführlicher beschäftigt sich der Katholische Erwachsenen-Katechismus „Leben aus dem Glauben" mit den Ursachen für das Schwinden des Sündenbewußtseins[18]. „[...] die Sünde des Jahrhunderts [ist] der Verlust des Bewusstseins der Sünde", so zitiert der Katechismus Papst Pius XII. aus seiner Radioansprache vom 26.10.1946. Papst Johannes Paul II. sah die Ursache der Krise vor allem im Schwinden des Gottesbewußtseins. Zwar wird menschliches Versagen im zwischenmenschlichen Bereich noch wahrgenommen, aber die Beziehung von Schuld und Sünde zu Gott wird nicht gesehen. „Infolgedessen fehlt auch weithin das Verständnis dafür, dass eine böse Tat nicht nur gegen eine Regel oder eine Vorschrift verstößt, sondern gegen Gott und seine Heiligkeit."[19] Als weitere Gründe nennt der Katechismus das Verschieben der Verantwortung auf gesellschaftliche Verhältnisse, charakterliche Veranlagung und konstatiert generell einen Wertverlust. Resümierend stellt der Katechismus fest: Die markante Abnahme des Empfangs des Bußsakramentes hat ihren eigentlichen Grund in der „Krise des Sündenbewusstseins und des Sündenverständnisses"[20].

Neben vielen Gründen, die die Krise der Beichte ausmachen, sollte zumindest erwähnt sein, daß eine Ursache für sie auch bei jenen liegt, die dieses Sakrament verwalten sollen. Ob es sich dabei gleich um eine geistliche bzw. moralische Krise handelt, wäre noch genauer zu untersuchen. Unstrittig dürfte sein: Wer selber mit der persönlichen Beichte Probleme hat, dem dürfte es u. U. schwer fallen, anderen ein hilfreicher Seelsorger im Umgang mit der eigenen Schuld zu sein. Für Beichtende wie Beichthörende dürfte gleichermaßen gelten: „Das Bußsakrament [...] ist das persönlichste aller Sakramente, das intensivste und deshalb schwierigste. Vielleicht ist es das letzte Sakrament, zu dem wir bereit sind, weil es so viel von uns verlangt. Es verlangt uns eine solche Reife ab, eine solche Leidensfähigkeit, ein Kreuzesleiden, nämlich wirklich zu lernen, wer wir sind. Wir tun alles, um dieser Art Leiden zu entfliehen, diesem Todesleiden. Wer von uns ist ernstlich bereit, vor den lebendigen Gott zu treten?"[21]

Die Schwierigkeit des Bußsakramentes liegt für viele gewiß im Bekenntnis der Sünden vor einem anderen. Es mag vielfach mangelndes Sprachgeschick sein, daß sich mancher auf die allseits vertrauten Formulierungen zurückzieht. Es kann aber auch sein, daß man sich in Wahrheit dahinter versteckt aus Scham, das zur Sprache zu bringen, was wirklich in einem ist. Christen hören oft da auf, wo sie eigentlich beginnen sollten. Die wirkliche Schuld bleibt so verborgen. Nun vollzieht sich unser Widerspruch gegen Gott auch nicht offen und direkt. Wir haben zu viel Bildung, zu viel religiöses Wissen, um offen gegen Gott zu rebellieren. Wenn diese Fassade nicht weggeräumt wird, wird das Beichten unfruchtbar bleiben. „Was nicht angenommen wird, das kann auch nicht geheilt werden." Vielleicht wurzelt hierin am tiefsten die Krise der Beichte.

3. Zur Unterscheidung zwischen schwerer (Tod-) Sünde und läßlicher Sünde

Das Trienter Konzil verpflichtet die Gläubigen *iure divino* zum Bekenntnis aller Todsünden[22] in der Beichte (DH 1679f; Kan.7 DH 1707).[23] Alle späteren kirchenamtlichen Verlautbarungen berufen sich auf Trient, wenn es z. B. um die Frage geht, welche Bedeutung im Hinblick auf die Sündenvergebung einem gemeinsamen Bußgottesdienst zukomme, unter welchen Bedingungen eine Generalabsolution möglich sei oder wer der Spender des Sakraments der Buße sei.[24] Das Konzil setzt mit seiner Entscheidung die Unterscheidung zwischen Todsünde (schwerer Sünde) und läßlicher Sünde als geklärt voraus. Die vorausgehende Behandlung dieser Unterscheidung seit Mitte des 2. Jh.s wie die weitere Entwicklung zeigen, daß die Differenzierung zwischen Todsünde (schwere Sünde) und läßlicher Sünde zwar zunehmend in der Theologie heimisch wurde, zugleich aber die Frage keineswegs überzeugend beantwortet werden konnte, welche Vergehen unter die Klasse der „Todsünden" einzuordnen sind und warum.[25] Die frühe Kirche beschäftigte vornehmlich die Frage, wie es möglich ist, daß die Getauften – neugeboren aus Wasser und Heiligen Geist und damit Neuschöpfung in Christus – erneut in Sünde fallen können. Kann es nach dem Zeugnis der Schrift[26] überhaupt die Möglichkeit einer zweiten Vergebung geben? Die Antwort auf dieses bedrängende Problem war die Exkommunikation als partieller Ausschluß des Sünders aus der kirchlichen Gemeinschaft und die Rekonziliation, die allerdings zunächst nur ein Mal gewährt wurde. Gründe für die Strafe der Exkommunikation waren schwerwiegende Vergehen wie Götzendienst, Gottesverleugnung, Ehebruch und Mord.

Die Unterscheidung zwischen schwerer und läßlicher Sünde ist Ergebnis theologischer Reflexion. Schwere Sünde bzw. Todsünde wurde im Anschluß an 1 Joh 5,16 als „Sünde zum Tod" verstanden

Würzburg 1996. Auf autobiographischen Zeugnissen basiert ebenfalls die Studie von Rupert M. Scheule: Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert (= Campus Forschung 843), Frankfurt a. M. 2002.

[14] Dieses Moment findet sich u. a. bei: Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (1984), Nr. 18; ferner Leo Card. Scheffczyk / Anton Ziegenaus: Katholische Dogmatik, Bd 7, Aachen 2003, 363; Eva-Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 122f.

[15] So z. B. Hanns-Stephan Haas: „Bekannte Sünde". Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1992, 4f.

[16] W. Albrecht: Sondierungen im Sündenbewusstsein. Unsere Verlegenheit mit einem antiquierten und zugleich notwendigen Bestimmungselement des Menschen, in: KatBl 109(1984), 574–580.

[17] Vgl. bei Béatrice Acklin Zimmermann: Die Sünde der anderen?, in: FZPhTh 51(2004), 220–236, die lange Liste der Publikationen zu einem feministischen Sündenverständnis in Anm. 9, 221; vgl. auch dies.: Sünde aus feministischer Sicht, in: StdZ 221(2003), 823–833.

[18] Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Bd 2: Leben aus dem Glauben, hg. v. der Dt. Bischofskonferenz, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 75ff.

[19] Ebd. 76. Zum gleichen Ergebnis kommt auch auch der Bericht der Internationalen Theologenkommission: Über Versöhnung und Buße, in: IKaZ 23(1984), 44–64, hier 44.

[20] Ebd. 77.

[21] E. Farrell: Prayer is a Hunger, Dimension Books, Denville N. J. 1972, 50 (zit. bei Piet van Breemen: Wie Brot das gebrochen wird, Würzburg ^{3}1979, 63).

[22] Die Terminologie schwankt zwischen „schwerer Sünde" und „Todsünde": Der CIC Can. 960 spricht von „peccata gravia" und nicht von „peccata mortalia". Im Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (2.12.1984) von Papst Johannes Paul II. heißt es: „peccatum grave pratice idem est in doctrina et actione pastorali Ecclesiae, ac peccatum mortale" (AAS 77,1(1985)185–275, 221). Die Deutschen Bischöfe schreiben in „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche", Bonn 1997, Nr. 4.1.1: „Schon früh wurde deshalb zwischen zwei Formen der Sünde unterschieden: Man spricht von ‚schweren Sünden' oder ‚Todsünden', wenn eine grundlegende Weigerung gegenüber dem Anspruch der göttlichen Gnade und Liebe das neue, in der Taufe geschenkte Leben selbst zerstört. Im Fall der ‚alltäglichen Sünden' spricht man von ‚lässlichen Sünden'." Auffallend ist freilich, daß weder der CIC noch der *Ordo paenitentiae* eine Definition des ‚peccatum grave' vorlegen.

[23] Das Konzil von Karthago 418 verteidigt gegen die Pelagianer die Unterscheidung (DH 228–230) und das IV Laterankonzil (1215) fordert von den Gäubigen die Beichte zu Ostern (DH 812), ohne allerdings das Bekenntnis aller schweren Sünden eigens zu erwähnen.

[24] Stellvertretend für viele Belege vgl. CIC 960–664. 989. 965.

[25] Vgl. u. a. Helmut Weber: Todsünde – lässliche Sünde, in: TThZ 82 (1973) 93–119; Joachim Vennebusch: Die Unterscheidung von *peccatum mortale* und *peccatum veniale* nach Heinrich von Langenstein und anderen Autoren des Spätmittelalters, in: Johannes Reiter u. a. (Hg.): Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart (FS Helmut Weber), Trier 1995, 177–190. Für die Zeit bis zum Hochmittelalter stellt Helmut Weber: Todsünde – lässliche Sünde, 116, zusammenfassend fest: „Zu keiner Zeit gab es eine abgeschlossene, allseits anerkannte Liste der Todsünden. Die Frage, was dazugehört und was nicht, ist nie restlos geklärt gewesen."

[26] Vgl. Hebr 6,4–6; 10, 26–29; 12,16f.

im Sinn der Verwerfung durch Gott am Ende des Lebens. Erst die Gnadentheologie der Scholastik bietet das gedankliche und begriffliche Instrumentarium, um Todsünde als Verlust der heiligmachenden Gnade zu deuten. Damit eröffnet sich die Möglichkeit eines neuen Verständnisses der Unterscheidung, das sich aber erst später durchsetzen kann. Denn auch in nachtridentinischer Zeit waltet zunächst kasuistischer Scharfsinn, um einen angemessenen Katalog schwerer Sünden zu erstellen, der den Gläubigen bei der Gewissenserforschung hilft, beide Klassen von Sünden unterscheiden und entsprechend in ihrem Sündenbekenntnis anwenden zu können. Helmut Weber konstatiert für die Zeit vor dem Trienter Konzil einen Trend, die Liste der schweren Sünden anzureichern, damit die Gläubigen genügend Motivation zum Empfang des Bußsakramentes erhalten.[27] Um zu größerer Gewißheit zu kommen, verlegte man den Hauptakzent auf die Bedeutung der Materie (des Gebots bzw. Sachstandes), allerdings um den Preis der Vernachlässigung der subjektiven Dimension schwerer Schuld: der Klarheit der Erkenntnis, der Freiheit des Willens und der Intention.

Um Klarheit in der Sache zu erreichen, plädieren einige für die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde bzw. schwerer und leichter Schuld im Sinne einer vollständigen Disjunktion, weil so der Unterschied zwischen dem totalen Verlust der Gnade und dem Gegenteil deutlich bleibe. Wer für eine Dreiteilung von Todsünde, schwerer Sünde und läßlicher Sünde argumentiere[28], übersehe, daß es zwischen dem „Besitz" der Gnade und ihrem Verlust kein Drittes geben könne.[29] Gegen diese Auffassung wird geltend gemacht, daß Sünde zunächst und vor allem eine personale Kategorie sei, die eine schuldhaft beendete bzw. gestörte Beziehung zwischen Mensch und Gott, Mensch und Mensch und Mensch und Natur charakterisiere. Als personale Kategorie lasse sie aber sehr wohl Grade zu und nötige nicht zu einem Entweder-Oder. Es ist durchaus – etwa in Entsprechung zur Auffassung Thomas von Aquins, daß die Todsünde die eigentliche Sünde sei und läßliche Sünde lediglich Sünde im analogen Sinne (S.th I–II 88, 1 ad 1) – möglich, am *principium divisionis* festzuhalten, aber dennoch auf Seiten der nicht-tödlichen Sünde Unterschiede zu machen, die auch der Lebenserfahrung eher entsprechen. Denn es mache einen Unterschied aus, ob z. B. jemand aus Angst vor Bloßstellung die Unwahrheit sagt oder aus dem Motiv heraus, einem anderen schweren Schaden zuzufügen. In diesem Kontext bemerkt Josef Pieper: „Darum scheint es mir erwägenswert, ob man nicht übereinkommen sollte, sprachgebräuchlich zu unterscheiden zwischen ‚schweren' und ‚tödlichen' [‚Tod'-]Sünden. Es läßt sich mit hinreichender Eindeutigkeit objektiv festlegen, wann ein schweres Vergehen vorliegt. Ob aber eine bestimmte menschliche Tat ‚tödliche Sünde' ist, willentliche Abkehr von Gott – das vermag niemand zu ermessen, außer [...] Gott selbst und, vielleicht, das eigene Herz."[30]

Nach Helmut Weber wird man vom Wesen der Sünde als „Verweigerung des Herzens gegenüber Gott oder dem Mitmenschen" als entschiedener Wahl für das Böse und Destruktive ausgehen müssen, um den Sinn der Unterscheidung theologisch angemessen zu deuten.[31] Für den Vorschlag, Todsünde im Sinne einer *optio fundamentalis* als Entscheidung der Person über sich selbst, die sich in bestimmten Handlungen manifestiert, zu verstehen, spricht nach Weber das Unvermögen, die „Größe der Sünde [...] einfachhin an der Sache oder vom Tatbestand" (295) abzulesen. Ähnliches gilt für den Hinweis, daß menschliches Leben als Prozeß zu verstehen ist und daß in der Regel grundlegende Entscheidungen im Sinne einer Entschiedenheit für das Böse nicht in einem Augenblick gefällt werden, sondern Ergebnis einer persönlichen Entwicklung und Lebensgeschichte sind.[32] „Nicht die einzelne sündhafte Tat, so ernst sie auch zu nehmen und so sehr sie zu meiden ist, zerstört schon das Band zwischen Gott und Mensch; es ist erst das ständige und sich immer mehr zu radikaler Bosheit verdichtende Sündigen." (Ebd.) Aber Weber bemängelt an beiden Ansätzen, daß sie einen „Zuwachs an Unsicherheit" mit sich bringen, insofern bei konkreten Handlungen nicht mehr klar zwischen Todsünde und Nicht-Todsünde unterschieden werden könne (vgl. 296). Um zu größerer Klarheit zu kommen, schlägt er die Unterscheidung zwischen „Sünde als subjektiver Entscheidung und Sünde als objektivem Verstoß" (297) vor. Sünde im Sinne subjektiver Entscheidung sei als die „eigentliche Sünde" zu verstehen, die eine Schuld des Menschen vor Gott begründe. „Sie ist es, von der Tod und Leben, Gnade und Verlust der Gnade abhängen." (294) Deshalb sei hier der richtige Ort, um Todsünde von Nicht-Todsünde zu unterscheiden. Zugleich aber lasse sich nicht „ohne jede Gefahr der Täuschung" erkennen, ob nun Todsünde vorliege oder nicht. Allerdings ist es nicht erlaubt, aus dieser Schwierigkeit zu schließen, es könne Todsünde überhaupt nicht geben. Die Möglichkeit des Menschen, Gott eine radikale Absage zu geben, ist real.

Bei „Sünde als objektivem Verstoß", die den objektiven Sachverhalt meint, ist es dagegen unangemessen, von Todsünde bzw. läßlicher Sünde zu sprechen, weil es hier nicht um die Schuld vor Gott gehe. In diesem „Sprachspiel" ist es dann auch sinnvoll, zwischen schwerer und weniger schwerer Sünde zu unterscheiden. „Mit der Verwendung dieser Ausdrücke wird kein Urteil über die subjektive Schuld und die Situation des Menschen vor Gott gefällt, sondern lediglich das größere und geringere Gewicht des objektiv umschreibbaren Vergehens angegeben." (298)

Gegen eine Beschränkung der Todsünde auf eine *optio fundamentalis* werden sowohl im Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (Nr. 17) wie auch in der Enzyklika *Veritatis Splendor*[33] (Nr. 65. 70) als traditionelle Kriterien für Todsünde „schwerwiegende Materie", „volles Bewusstsein" und „bedachte Zustimmung" in Erinnerung gerufen.[34]

Die einschlägigen lehramtlichen Dokumente bewegen sich bzgl. der Kriterien für Todsünde in den Bahnen der moraltheologischen Manualistik: Es müssen drei Elemente zusammen kommen: (1) gegen ein zentrales Gebot bzw. in einem schwergewichtigen Tatbestand (materia gravis) muß (2) mit klarem Wissen und (3) freier Zustimmung verstoßen werden. In dieser Trias galt das erste Element – also der objektive Tatbestand – als vorrangiger Gesichtspunkt.[35]

Antonellus Elsässer will zwar den graduellen Unterschied zwischen den verschiedenen Sünden nicht leugnen, plädiert aber dafür, keine Festlegungen zu treffen.[36] „Statt dessen sollte jede Verweigerung gegenüber dem liebend-einladenden Anruf Gottes ernst genommen und – falls doch eine Differenzierung vorgenommen wird – von ‚ernsten' und ‚weniger ernsten' bzw. von ‚schweren' und ‚weniger schweren' Sünden gesprochen werden." (180) Dieser Vorschlag will einerseits ein objektivistisches Verständnis der traditionellen Unterscheidung vermeiden, ohne jedoch ihren Sinn prinzipiell in Frage zu stellen. Auch für Elsässer dürfte zwischen Todsünde und schwerer Sünde mehr als ein gradueller Unterschied bestehen, insofern erstere *per definitionen* in einer Ablehnung der Gnade Gottes besteht. Wer menschliche Freiheit ernst nimmt, der wird auch ihre äußerste Möglichkeit, Nein zu Gott und seiner Selbstmitteilung zu sagen, nicht von

[27] Todsünde – lässliche Sünde 117.

[28] Ein Dreierschema findet sich bereits bei Origines. Siehe Belege bei Georg Teichtweier: Die Sündenlehre des Origines, Regensburg 1958, 237–239.

[29] So u. a. Bruno Schüller: Todsünde – Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Endentscheidung, in: ThPh 42(1967), 321–340; Reconciliatio et paenitentia Nr.17; Bernhard Fraling: Zur Problematik der Unterscheidung zwischen schwerer und leichter Sünde, in: LebZeug 38 (1984) 1, 39–45, 39; vgl. zur Frage im gerafften Überblick: Helmut Weber: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort, Graz u. a. 1991, 294–299.

[30] Josef Pieper: Über den Begriff der Sünde, München 1977, 93. Pieper: ebd. 93f, zitiert nach Hans Urs von Balthasar: Origenes, Geist und Feier, Salzburg-Leizip 1938, 498, aus dem Kommentar des Kirchenvaters zum Buche Exodus: „Welches nun die Arten seien der Sünde ‚zum Tode' oder ‚nicht zum Tode' – das wird ein Mensch kaum zu entscheiden vermögen, denn es steht geschrieben: Wer hat Einsicht in die Sünden!"

[31] Helmut Weber: Allgemeine Moraltheologie 294.

[32] Vgl. auch Michael Schneider, Das Sakrament der Versöhnung (= Studien des Patristischen Zentrums KOINONIA – ORIENS 71), Köln ^{2}2002, 27f. 57–69.

[33] Papst Johannes Paul II.: Enz. *Veritatis Splendor* über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (1993), Bonn 1993.

[34] Klaus Demmer: Optionalismus – Entscheidung und Grundentscheidung, in: Dietmar Mieth (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor" (= QD 153), Freiburg u. a. 1994, 69–87, sieht das Verhältnis von Grundentscheidung und Einzelentscheidung in VS 65 verzeichnet, weil es dem Theorem gerade um eine Aufwertung der Einzelentscheidung gehe (ebd. 73).

[35] Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK) 1857–1859; Katholischer Erwachsenen-Katechismus (= KEK) 84 zitiert *Reconciliatio et paenitentia* Nr. 17 und verweist auf KKK 1857. Helmut Weber: Allgemeine Moraltheologie 291, bemerkt: „Das somit im Grunde einzige Kriterium der Sache wurde zudem meist völlig in sich betrachtet und beurteilt, losgelöst von seinen geschichtlichen, gesellschaftlichen und auch individuellen Relationen. So wurde etwa im Bereich des Sexuellen die Schwere des Tatbestandes unabhängig von Alter oder subjektiver Verfassung als gegeben erachtet."

[36] Antonellus Elsässer: Sünde und Schuld – Umkehr und Versöhnung, in: Johannes Gründel (Hg.): Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral I, Düsseldorf 1991, 162–185, hier 180.

vornherein ausschließen können. Dieses Nein kann angemessen nur als Selbstverfügung des Menschen hinsichtlich des Ziels seines ganzen Lebens verstanden werden. Ohne die Annahme einer Grundentscheidung dürfte es schwer sein, die Rede von Todsünde verständlich zu machen. Angesichts des möglichen Neins bleibt dennoch das Angebot der Versöhnung vonseiten des „barmherzigen Vaters" (Lk 15,11–32) für jene bestehen, die von ihrem Nein ablassen und umkehren wollen.

4. Das Schuldbekenntnis

Viele Autoren stimmen darin überein, daß die Krise der Beichte in schwindendem Schuld- und Sündenbewußtsein gründet und daß dies wiederum mit mangelnder Erfahrung von Vergebung zusammenhängt. Wie kann eine Sensibilisierung für Schuld und Sünde und damit für eine entsprechende Bußpraxis gelingen? Um dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis aufzubrechen, sei es notwendig, daß Menschen „auf der Basis einer ganzheitlichen und der aktuellen Lebenswelt [...] entsprechenden Basis von Versöhnungserfahrungen"[37] insgesamt an die Wirklichkeit von Schuld / Sünde und Versöhnung herangeführt werden. „Um Sünde und Vergebung wieder zu zentralen Themen im Leben der Christen zu machen, ist daher der sakramentale Prozeß von Umkehr, Buße und Versöhnung so zu gestalten, dass er eine zunehmende Vertiefung der Selbst- und Realitätswahrnehmung provoziert." (547)

4.1 Der Beichthörende als Stellvertreter

Im Anschluß an den Gedanken der Stellvertretung bei Dietrich Bonhoeffer, den dieser im Kontext des Vollzugs der Beichte als ein in der Christologie wurzelndes ekklesiales Geschehen entfaltet[38], deutet Prüller-Jagenteufel die Aufgabe des Beichtvaters im Paradigma der Stellvertretung. Wenn das Wesen der Sünde in der Weigerung besteht, daß einer für den anderen Verantwortung übernimmt, so bedeutet das Verweigerung der Stellvertretung. Im Gegenzug dazu ist Jesu Christi stellvertretendes Handeln für uns Zentrum jeder Vergebung, insofern er in seiner Pro-Existenz den Teufelskreis verweigerter Verantwortung aufbricht und zur Nachahmung aufruft.[39] Dieses stellvertretende Handeln Jesu Christi realisiert die Kirche u. a. im Versöhnungsgeschehen: „Indem sie stellvertretend aus der Versöhnung lebt, Verantwortung trägt und so Gemeinschaft eröffnet, ermöglicht sie die Umkehr der Glieder zu einander und zur Welt." (547) Diese Funktion nimmt im Bußsakrament der Beichthörende wahr. Er handelt *in persona ecclesiae, in persona Christi* und *in persona humanitatis*: „Wenn [...] der Beichthörende als Repräsentant der Kirche und stellvertretend für Christus selbst die Vergebung zuspricht, so steht er – analog zur Stellvertretung Christi und der Kirche – als Mittler in einem doppelten Stellvertretungsverhältnis: Dem Beichtenden gegenüber vertritt er durch die Kirche Christus selbst und in ihm die Menschheit, konkret vertritt er den Teil der Menschheit, an dem der Pönitent schuldig geworden ist. Er vertritt aber auch den Beichtenden gegenüber der Kirche und der Welt, so wie Christus gegenüber seinem Vater stellvertretend für die sündige Menschheit eintritt." (548)

Den Gedanken der Stellvertretung weiterführend zeigt sich ein weiteres Entsprechungsverhältnis: Jesus Christus hat die Schuld der Menschen auf sich genommen und trägt sie bleibend. So nimmt auch die christliche Gemeinde stellvertretend in der Absolution die Schuld auf sich. Der Kirche kommt damit im Versöhnungsgeschehen eine anspruchsvolle Rolle zu. Aus diesem Grunde plädiert Prüller-Jagenteufel auch dafür, daß dieser Dienst mit einem amtlichen Auftrag und Vollmacht seitens der Kirche ausgeübt wird, auch wenn die Kirchen der Reformation die sogenannte Laienbeichte begünstigen.

4.2 Die Grenze der Stellvertretung

Vergebung der Sünden ist nach biblischem Verständnis nur durch Gott und von ihm her möglich (vgl. Ps 65,4; Mk 2,1–12 par). Die Bitte um Vergebung, die das Eingeständnis eigener Schuld mit einschließt, steht darum im Kontext des Glaubens an die Vergebung durch Gott (confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum; Glaubensbekenntnis). Die gewährte Vergebung durch Gott beinhaltet zugleich im Sinn der Goldenen Regel die Forderung, diese weiterzugeben an jene, die – schuldig geworden – ihrerseits um Vergebung bitten (vgl. Eph 4,32; Mt 6,12). Ihren vollen Sinn kann Vergebung nur erreichen, wenn die Bitte um Vergebung begleitet ist von dem redlichen Willen zur Umkehr, denn jedes Bekenntnis der Schuld schließt in sich die Beteuerung ein, daß die böse Tat niemals hätte geschehen dürfen. Andernfalls ist Vergebung eher geeignet, den anderen in seinem Unrechttun zu bestätigen und ihn u. U. zu neuem Unrecht einzuladen.

Der Beichthörende, der im Namen der Kirche stellvertretend die Vergebung Gottes zuspricht, kann aber durch die Absolution den Prozeß der Versöhnung zwischen „Opfer" und „Täter" nicht ersetzen. Insofern können Vergebung und Versöhnung nicht auf „dem Rücken der Opfer" geschehen. Auf der anderen Seite kann sich der „Täter", der aufrichtig um Vergebung bittet, diese nicht „verdienen". Das wäre ein Akt der Selbstrechtfertigung, der nach christlichem Verständnis notwendig scheitert. Wer um Vergebung bittet, der liefert sich damit in der Tat der Gnade der anderen aus – und das auf das Wagnis hin, daß seine Bitte abgewiesen wird. Auf Seiten des Opfers Vergebung zu verweigern, bedeutet, am heillosen Zustand der zerstörten Beziehung festzuhalten. Nicht an der Schuld des anderen, wohl an den Folgen des ihm zugefügten Unrechts wird er weiter leiden. „Vergebung zu verweigern bedeutet auch für das Opfer, sich der Erlösung und Versöhnung zu verschließen und selbst *incurvatus* zu bleiben."[40]

Versöhnung unter Menschen vermag aber den Selbstwiderspruch der Schuld – ihre Forderung nach Auslöschung wie deren Unerfüllbarkeit – nicht aufzulösen, denn sie kann die geschehene Tat, das Unrecht, nicht ungeschehen machen. Wie sehr auch immer Menschen sich um Versöhnung mühen mögen, an diesem Faktum kommen sie nicht vorbei. Nach paulinischer Theologie gilt: Das Gesetz rechtfertigt den Sünder nicht, sondern überführt ihn jeweils des Sünderseins (vgl. u. a. Röm 3,19f; 4,15; 7–13). Das Heil kommt nicht von der Moral, auch nicht von moralischer Anstrengung.

Angesichts dieser Ausweglosigkeit wird deutlich, wie sehr gerade die menschliche Verstrickung in Schuld nach Erlösung verlangt. Deshalb wird auch das Eingeständnis und Bekenntnis eigener Schuld nur dann nicht selbstquälerisch und selbstzerstörerisch, wenn es von Hoffnung auf Vergebung durch den getragen ist, der alle Schuld der Welt auf sich genommen und damit von uns weggenommen hat. Wenn wir sagen, wir hätten von Gott vielleicht ein klein wenig verstanden, dann muß diese Behauptung den Glauben beinhalten, es gäbe einen, der entgegen aller scheinbaren Evidenz der Selbsterfahrung von Ewigkeit her unsere bösen Taten aufheben kann.

Versöhnung unter Menschen ist dann echt, wenn in das gemeinsame Bemühen von Täter und Opfer um eine neue Beziehung zueinander die Offenheit für Gottes verzeihende und Schuld tilgende Zuwendung bleibt. Denn Versöhnung unter Menschen, so wichtig sie ist, vermag Schuld nicht zu tilgen.

5. Schuldbekenntnis für andere? Anmerkungen zum Schuldbekenntnis der katholischen Kirche

5.1 Scham als Ausdruck stellvertretender Verantwortung

Wir können uns stellvertretend für andere schämen, wir können aber nicht stellvertretend für andere schuldig werden. Denn Schuld ist nicht von einem zum anderen übertragbar. Der Sündenbock, dem symbolisch die Schuld der vielen aufgeladen und der dann in die Wüste gejagt wird, trägt nicht die Schuld der vielen, sondern ist Symbol für eine Sühneleistung. Auch unter theologischer Rücksicht gilt: Schuld im moralischen Sinn ist nicht übertragbar, doch ist ein solidarisches Mittragen der Schuld möglich. Getilgt wird Schuld erst durch Gottes Vergebung. Nach christlicher Überzeugung „trägt" Jesus Christus die Last unserer Schuld und wird selber ein Opfer der Schuld der Menschen, aber er selber bleibt schuldlos (vgl. 2 Kor 5,21; Röm 8,3; 1 Petr 2,24).

Schuldgefühle sind angemessen, wenn auch tatsächlich Schuld vorliegt. Demgegenüber können Schamgefühle auch dann angemessen sein, wenn kein persönliches Verschulden vorliegt. Im Unterschied zur Schuld läßt Scham also einen Transfer zu. Jean-Claude Wolf nennt das „erweiterte Identität" als Bedingung für ein stellvertretendes Schamgefühl.[41] Diese Erweiterung der Identität bezieht

[37] Gunter M. Prüller-Jagenteufel: Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2004, 547.

[38] Dietrich Bonhoeffer: Ethik (Manuskripte 1940–43 – publ. posthum 1949), in: Dietrich Bonhoeffers Werke, hg. v. Eberhard Bethge u. a., Bd 7, München 1992, 257. Karl-Heinz Menke: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln-Freiburg 1991, widmet Hans-Urs von Balthasar einen Paragraphen (266–310), in dem die unterschiedlichen Aspekte und Dimensionen des Begriffs bei Balthasar vorgestellt werden.

[39] Vgl. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung 547.

[40] Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung 553.

[41] Jean-Claude Wolf, Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham, in: EvTh 53 (1993) 549–565, 561.

sich nicht nur auf Angehörige und Freunde, sondern sie kann sich bis zu den Bürgern des eigenen Landes erstrecken. Wir können Scham über das empfinden, was etwa Deutsche während der Zeit des Nationalsozialismus jüdischen Mitbrüdern angetan haben. Allerdings ist es problematisch, die Scham zu globalisieren. Über das Versagen der Menschheit wird man wohl kaum Scham empfinden können, denn ein Abstraktum wird eine affektive Regung in der Regel nicht hervorrufen können. Über das schuldhafte Verhalten anderer wird man sich schämen können, wenn man in einer qualifizierten Nähe zu ihnen steht. Daß wir solche stellvertretende Scham empfinden können, ist auch ein Werk der kultivierenden Wirkung der ethischen Tugenden.

5.2 Das Schuldbekenntnis der Kirche[42]

Am 1. Fastensonntag 2000 (12. 3. 2000) hat Papst Johannes Paul II. in einem Pontifikalgottesdienst in St. Peter in Rom ein Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte im Namen der Katholischen Kirche abgelegt. Dieser Vorgang hat zu recht unterschiedlichen und z. T. kritischen Reaktionen in der außerkirchlichen wie kirchlichen Öffentlichkeit geführt. Zuvor hatte die Internationale Theologische Kommission (IThK) in einem Dokument „Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit“[43] diesen feierlichen Akt des Papstes und der Präfekten der im Schuldbekenntnis betroffenen Dikasterien theologisch vorbereitet und begründet. Insofern dem Dokument der IThK besondere Bedeutung zukommt, seien die zentralen Hinweise und Klarstellungen zunächst referiert.

Im ersten Kap. „Schuldbekenntnisse in Vergangenheit und Gegenwart“ berichtet „Erinnern und Versöhnen“ über die Zeit vor dem zweiten vatikanischen Konzil: „Man findet in der gesamten Geschichte keinen Präzedenzfall einer vom Lehramt selbst formulierten Vergebungsbitte über mögliche Verfehlungen der Kirche in der Vergangenheit.“ (25) Wenn Schuldbekenntnisse abgelegt wurden, dann ohne diese Bitte. Ein Beispiel bietet Papst Hadrian VI., der in einem Schreiben an den Reichstag zu Nürnberg (25. November 1522) von „Missbräuchen in geistlichen Dingen, Übertretungen der Gebote, ja, dass sich alles zum Ärgeren verkehrt hat [...]“, spricht, und dabei vor allem Klage über Verfehlungen führt, die seinem unmittelbaren Vorgänger Leo X. anzulasten sind.[44] Anders lautet es bei Papst Paul VI. vier Jahrhunderte später, wenn er in seiner Eröffnungsansprache zur 2. Konzilssession „Gott und die Brüder des Ostens“ um Verzeihung für alle Vergehen bittet, denen sich die Kirche des Westens bei der Spaltung schuldig gemacht hat. Das zweite Vatikanum gesteht zwar Verfehlungen und Fehler ein, so etwa Verfehlungen gegen die Einheit (UR 8), die Mißachtung der angemessenen Autonomie der Wissenschaften (GS 36), das Mitverschulden am Atheismus (GS 19) und Antisemitismus (NA 4), doch eine Bitte um Vergebung folgt nicht. Das Konzil ist sich allerdings der Spannung zwischen der „unzerstörbaren Treue der Kirche“ als Vermittlerin des Evangeliums und der Verfehlungen ihrer Glieder – Kleriker wie Laien – bewußt (vgl. GS 43,6). Papst Johannes Paul II. geht über die bisherigen Erklärungen hinaus, wenn es etwa in *Ut unum sint* (25. Mai 1995) heißt: „Für das, wofür wir verantwortlich sind, bitte ich um Verzeihung [...]“[45]

In seinem Schreiben zur Jahrtausendwende *Tertio Millennio Adveniente* (10.11.1994) verwendet der Papst den viel beachteten Ausdruck „Reinigung des Gedächtnisses“ (Nr. 33), aber nicht als Aufforderung, nun die Verfehlungen nach dem Bekenntnis und der Vergebungsbitte *ad acta* zu legen, sondern im Sinne eines neuen Anfangs. Ein solcher aber kann der Kirche von heute nur gelingen, wenn sie sich solidarisch zeigt mit den Verfehlungen von gestern.[46]

Der Papst präzisiert in *Reconciliatio et Paenitentia* (Nr. 31), daß jede Sünde persönlich zurechenbar ist und daß deshalb die Rede von „sozialer Sünde“ ein analoger Begriff sei. Es handelt sich dabei um „Frucht, Verknotungen und Zusammenballung von persönlichen Sünden“ (ebd. Nr. 16). Damit soll vermieden werden, daß Bekenntnis und Vergebungsbitte im Sinne der Anerkennung einer Kollektivschuld gedeutet werden.

Zu dieser Position meldet sich Kritik: Die Differenzierung zwischen der heiligen Kirche[47] und ihren sündigen Gliedern wirkt wie eine Entschuldung der Kirche. Die Theologenkommission betont in ihren Erläuterungen eine Solidarität der Heiligkeit in der Kirche, an der alle Glieder partizipieren, aber auch eine Verstrickung in die Sünde und ihre sozialen Wirkungen. „Die Sünde hat nie eine nur individuelle Seite. Wenn in dieser Gemeinschaft durch die Sünde einzelner der Heilsweg aller behindert und verstellt wird, dann ist die Kirche in der Einheit ihres geschichtlichen Weges auch von jeder Sünde, zu welcher Zeit auch immer sie begangen wurde, zutiefst betroffen.“ (63) Jürgen Werbick formuliert noch pointierter: „Es gibt nicht nur einfach ein Fehlen der Kirche in ihren Söhnen und Töchtern, in den leitenden etwa. Das gibt es auch. Problematischer aber ist, dass die Kirche dadurch ihren Auftrag und ihre Sendung, Zeugnisgemeinschaft zu sein, den Geist Jesu Christi, den Geist Gottes für die Menschen zu verleiblichen, verraten hat. [...] Diesen Sachverhalt kann man nur mit dem ‚sündige Kirche‘ beschreiben.“[48] Allerdings darf die Rede von der ‚sündigen Kirche‘ ontologisch nicht einfach auf der gleichen Ebene situiert werden, wie die Rede von der ‚Heiligkeit der Kirche‘.[49] Was immer auch die Kirche als ganze wie einzelne ihrer Glieder dem Geist Gottes an Widerstand entgegensetzen mögen,

[42] Literatur i. Auswahl: Donath Hercsik: Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte des Papstes in theologischer Perspektive, in: ZKTh 123(2001), 3–22; Nico Schreurs: Schuldbekenntnis und Öffentlichkeit. Warum es so schwierig ist, die Wirkung des *mea culpa* Johannes Pauls II. vom 12. März 2000 einer breiteren Öffentlichkeit zu erklären, in: Antonianum LXXVII (2002), 151–161; Gerhard Voss: Die Vergebungsbitten Papst Johannes Pauls II. – eine Initiative zur Reinigung des Gedächtnisses, in: Una Sancta (2000), 99–112; Jürgen Werbick: „Sündige Selbstbehauptung“. Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche, in: HerKorr 54(2000)3, 124–129.

[43] Übers. und hg. v. Gerhard L. Müller, Einsiedeln-Freiburg ^{2}2000.

[44] Erinnern und Versöhnen 26. Dort zit. nach Erwin Iserloh: Die protestantische Reformation, in: Handbuch der Kirchengeschichte IV, hg. v. Hubert Jedin, Freiburg u. a. 1967, 111.

[45] Der gesamte Passus lautet: „Unter allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist sich die katholische Kirche bewußt, das Amt des Nachfolgers des Apostels Petrus, des Bischofs von Rom, bewahrt zu haben, den Gott als ‚immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit‘ eingesetzt hat und dem der Heilige Geist beisteht, damit er alle anderen an diesem wesentlichen Gut teilhaben läßt. Wie es Papst Gregor der Große treffend formulierte, ist mein Amt das eines *servus servorum Dei* (eines Dieners der Diener Gottes). Diese Definition schützt am besten vor der Gefahr, die Amtsvollmacht (und im besonderen den Primat) vom Dienstamt zu trennen, was der Bedeutung von Amtsvollmacht im Sinne des Evangeliums widersprechen würde: ‚Ich aber bin unter euch wie der, der bedient‘ (*Lk* 22, 27), sagt unser Herr Jesus Christus, das Haupt der Kirche. Wie ich anlässlich der wichtigen Begegnung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 12. Juni 1984 ausführen konnte, stellt andererseits die Überzeugung der katholischen Kirche, in Treue zur apostolischen Überlieferung und zum Glauben der Väter im Amt des Bischofs von Rom das sichtbare Zeichen und den Garanten der Einheit bewahrt zu haben, freilich eine Schwierigkeit für den Großteil der anderen Christen dar, deren Gedächtnis durch gewisse schmerzliche Erinnerungen gezeichnet ist. Soweit wir dafür verantwortlich sind, bitte ich mit meinem Vorgänger Paul VI. um Verzeihung.“

[46] „Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewußtheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, daß sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu *Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten. Obwohl die Kirche durch ihr Einverleibtsein in Christus heilig ist, wird sie nicht müde, Buße zu tun: sie *anerkennt immer*, vor Gott und vor den Menschen, *die Sünder als ihre Söhne*. In diesem Zusammenhang heißt es in *Lumen Gentium*: ‚Die Kirche umfaßt die Sünde in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung‘. Die Heilige Pforte des Jubeljahres 2000 wird in symbolischer Hinsicht größer sein müssen als die vorhergehenden, weil die Menschheit, wenn sie an jenem Ziel angekommen ist, nicht nur ein Jahrhundert, sondern ein Jahrtausend hinter sich gelassen hat. Es ist gut, daß die Kirche diesen Weg im klaren Bewußtsein dessen einschlägt, was sie im Lauf der letzten zehn Jahrhunderte erlebt hat. Sie kann nicht die Schwelle des neuen Jahrtausends überschreiten, ohne ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen. Das Eingestehen des Versagens von gestern ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, daß er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen.“

[47] Vgl. zum Verständnis der Rede von der Heiligkeit der Kirche Medard Kehl: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 126–129. 402–410.

[48] „Sündige Selbstbehauptung“. Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche, in: HerKorr 54 (2000) 3, 124–129, 125.

[49] Darauf insistieren u. a. Kehl: Die Kirche 407, wie auch Siegfried Wiedenhofer: Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz u. a. 1992, 261–266. In diesem Sinne ist auch Jürgen Werbick: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg u. a. 1994, 233, zu verstehen: „Die Kirche ist objektiv ‚heilig‘, weil Gottes heiligender Geist in ihr ‚wohnt‘; sie ist – in ihren Gliedern – subjektiv ‚heilig‘, soweit in ihr die Türen offenstehen, damit Heiliger Geist das ganze Haus erfüllen, den Leib Christi zu seinem eigenen Leib machen kann.“

ihre geistgewirkte Heiligkeit ist unzerstörbar. Der Glaube darf darauf vertrauen, daß die Sünde niemals die Übermacht über das Wirken des Geistes Gottes in der Kirche erringt.

Auf einen anderen Aspekt sei in diesem Zusammenhang hingewiesen: Die einzelnen Glieder der Kirche sündigen und von ihrer Sünde ist die Kirche insgesamt betroffen. Aber auch die Kirche ist in ihrem Amt nicht einfach ohne jede Sünde, denn ihre Amtsträger sündigen ja nicht nur als Privatpersonen, sie können auch in Ausübung ihres Amtes fehlen, indem sie etwa geistliche Macht dazu mißbrauchen, im Namen des Evangeliums ihre eigenen Interessen zu verfolgen. In diesem Sinne ist Wiedenhofer beizupflichten, daß „[...] auch die Institutionen der Kirche [...] an der Sünde ihrer Glieder [partizipieren...] Das Sündenbekenntnis, das Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte sind daher zentrale Akte der Kirche."[50]

„Erinnern und Versöhnen" geht noch auf weitere strittige Fragen ein, von denen lediglich zwei erwähnt seien. (1) Wie lassen sich aus heutiger Perspektive Sünden der Vergangenheit als solche identifizieren und angemessen unter historischen Kriterien bewerten? Das Dokument bietet folgende Differenzierung an, um dieser Frage gerecht zu werden: „Man muss genau unterscheiden zwischen der Verantwortung oder der Schuld, die Christen als gläubigen Gliedern der Kirche zukommt, und den Verfehlungen, die mit der christlich geprägten Gesellschaftsform einiger Jahrhunderte (der sogenannten cristianità) zusammenhängen, als die Strukturen der weltlichen und geistlichen Macht ineinander verwoben waren." (33/34) Das Handeln der Kirche als Glaubensgemeinschaft ist von dem Handeln einer christlich geprägten Gesellschaft zu unterscheiden, denn nicht alle Vergehen, die auf das Konto des „katholischen Staates" gehen, sind der Kirche als Glaubensgemeinschaft anzulasten.

Ferner gilt es zu unterscheiden zwischen Schuld und Verantwortung und zwar in dem Sinne, in dem etwa Eltern Verantwortung für Taten ihrer Kinder übernehmen, Vorgesetzte für Fehlverhalten ihrer Untergebenen oder Staaten für Verbrechen der Vergangenheit. „Die Nachgeborenen können niemals die subjektive Verantwortlichkeit ihrer Vorfahren erben. Somit setzt die Vergebung immer die Zeitgenossenschaft zwischen Opfer und Täter voraus." (81) Über die Zeiten hinweg kann es objektive Verantwortlichkeit in dem Sinne geben, daß sich die Nachgeborenen den sozialen Folgen der Schuld ihrer Vorfahren nicht einfach entziehen können.

(2) Eine weitere Schwierigkeit, vergangene Taten als Schuld zu identifizieren, hat ihren Grund in der geschichtlichen Ungleichzeitigkeit: „Kann man ohne Rücksicht auf die Zeitumstände, in die jede Gewissensentscheidung eingebettet ist, die Handlungsweise der Vorfahren von einem (nur scheinbar) übergeschichtlich-reinen Gewissensstandpunkt aus beurteilen?" (36) Prinzipiell dürfte gelten, daß wir stets nur vom gegenwärtigen Erkenntnisstand aus in der Lage sind, vergangene Aktionen, Handlung und Unterlassungen in ihrem objektiven Schuldcharakter zu beurteilen. Daß zugleich aber Vorsicht geboten ist in der Frage der persönlichen Schuldzuweisung, wenn Gesinnung und Handlungsmotive nicht mehr eruierbar sind. Diese Differenzierungen sollen nicht dazu führen, „die Verantwortung zurückweisen, die die Kirche als ein in der Geschichte einheitliches Subjekt für die Verfehlungen aus der Vergangenheit übernimmt. Es kann aber nicht außer Acht bleiben, dass eben dieses einheitliche Subjekt in den unterschiedlichsten historischen und geographischen Situationen gehandelt hat." (75)

Bei aller Würdigung der kritischen Anfragen an das Schuldbekenntnis der Katholischen Kirche bleibt positiv zu anzumerken, daß Papst Johannes Paul II. mit seinen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Gelegenheiten abgelegten Schuldbekenntnissen[51] den Betroffenen und Opfern dieser Schuld ein würdiges Gedächtnis gewahrt hat, indem er zugleich demütig um Vergebung bat. Diese Bitte um Vergebung kann durchaus stellvertretend geschehen, wenngleich andere nicht einfach stellvertretend im Namen der Opfer Vergebung gewähren können.

Ausblick

Wichtige Themen konnten nicht behandelt werden, so z. B. das Verhältnis von Psychotherapie und Beichtgespräch[52], die Darstellung der Beichte in Literatur und Film[53], die Frage des Bekenntnisses angesichts der Teilbiographien, die das Leben vieler Menschen in unterschiedlichen Segmenten von Beruf, Familie, Partnerschaft und Freizeit generiert und die sich oft nur mühsam zu einer Gesamtbiographie fügen lassen.[54]

Bekenntnisse werden so zu Fragmenten bestimmter Teilbereiche des Lebens mit je spezifischen Erfahrungen und Deutemustern.

In neuerer Literatur zur Buße und zum Bußsakrament nehmen Wort und Sache der „Versöhnung" eine zentrale Stellung ein. So sehr auch die nachkonziliare Bußtheologie die Praxis der Rekonziliation mit der Kirche in der frühen Kirche herausgearbeitet und deren Relevanz für die christlichen Gemeinden heute proklamiert hat, in der gängigen Bußpraxis unserer Gemeinden spielt dieses Moment allenfalls eine untergeordnete Rolle. Man gewinnt eher den Eindruck, es müsse sich die Kirche bzw. die christliche Gemeinde bei den einzelnen Gläubigen entschuldigen, als daß sie, die einzelnen Glieder dieser Kirche, sich mit der Kirche bzw. der Gemeinde versöhnen müßten. Trotz vieler pastoraler Bemühungen um eine lebendige Gemeinde und einer entsprechenden Kirchenerfahrung sehen sich viele Gläubige hierzulande im Gegenüber zur Kirche als ganzer und zu ihrer Gemeinde vor Ort. Gemeinsame Bußgottesdienste, die in vielen Gemeinden regelmäßig vor den großen Festen des Kirchenjahres gefeiert werden, bieten eine große Chance, diese z. T. verlorene Dimension der Buße wieder stärker ins Bewußtsein der Gläubigen zu rücken.

[50] Wiedenhofer: Das katholische Kirchenverständnis 265.

[51] Vgl. Luigi Accattoli: Wenn der Papst um Vergebung bittet 76–205.

[52] Vgl. Balthasar Gareis: Psychotherapie und Beichte (= Fuldaer Hochschulschriften 5), St. Ottilien 1988.

[53] Nicht nur in Kriminalfilmen, sondern in vielen anderen Genres des Kinos werden Beichtszenen unmittelbar dargestellt oder werden Szenen nachgestellt, die ein ähnliches Setting haben (vgl. den Film „Paris, Texas" von Wim Wenders 1984).

[54] Vgl. Melanie Lüking: Brüche und Diskontinuitätserfahrungen als Thema von Biografien, in: MThZ 55 (2004) 1, 56–66.

Franz Anton Staudenmaier (1800–1856). Zu seinem einhundertfünfzigsten Todestag

Von Burkhard Neumann

Als am 19. Januar 1856 Franz Anton Staudenmaier, Geistlicher Rat, Domkapitular und Professor für Dogmatik in Freiburg während eines abendlichen Spaziergangs an einem Schlaganfall starb, endete auf tragische Weise das Leben einer Person, die in ihrer Zeit bekannt und auch weitgehend geschätzt war, deren Werk aber, wie das vieler anderer aus jener Zeit, keine direkte Weiterführung fand. 150 Jahre nach seinem Tod lohnt ein Blick auf die Person Staudenmaiers und ihr Werk, auf die Geschichte der Rezeption seines Denkens sowie auf die Frage danach, inwieweit es auch der gegenwärtigen katholischen Theologie Anregungen geben könnte.

1. Quellen und Biographie

Wer war Franz Anton Staudenmaier? Sucht man nach Quellen zu seinem Leben, so stößt man (neben den einschlägigen Lexikonartikeln) an erster Stelle auf die umfangreiche Biographie von Friedrich Lauchert aus dem Jahr 1902, die bis heute in den Fakten weiterhin maßgeblich ist.[1] Da Lauchert noch der Nachlaß Staudenmaiers zur Verfügung stand und er zudem eine Fülle von (in der Regel allerdings durchgehend positiven) Reaktionen auf Staudenmaiers Wirken wiedergibt, bleibt sein Buch unersetzlich, auch wenn sein Urteil Staudenmaier sicherlich überbewertet.[2] Einige zusätzliche Hinweise fin-

[1] F. Lauchert, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) in seinem Leben und Wirken dargestellt, Freiburg 1902.

[2] So behauptet er, „daß die Geschichte der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert überhaupt sicher nicht viele Namen nennen kann, bei denen sich gleiche Genialität und gleich vielseitige Begabung mit einer ähnlichen Universalität des Wissens verband" (ebd. 475), so daß Staudenmaier als „Vorkämpfer für das katholische Christentum und die katholische Wissenschaft" (ebd. 478) dienen könne.

det man in dem Artikel von Joseph König in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte.[3] Ergänzende Materialien bietet neben dem 1967 veröffentlichten Artikel von Alfons Scholz, der in seiner Wertung allerdings das genaue Gegenteil zu Lauchert darstellt,[4] vor allem die neueste Darstellung von Uwe Scharfenecker.[5] Sie macht deutlich, wie sehr bisher nicht bekanntes Archivmaterial das Bild Staudenmaiers (hier besonders aus seiner Gießener Zeit) präzisieren und verlebendigen kann. Eine entsprechend umfassende Aufarbeitung von Staudenmaiers Zeit in Freiburg wäre schon allein von daher wünschenswert. Wichtige Einsichten bietet schließlich die bereits 1986 entstandene, aber erst im Jahr 2000 in Deutschland veröffentlichte Arbeit von Anton van Harskamp, die (neben Drey und Möhler) den gesellschaftlichen Kontext der Theologie Staudenmaiers umfassend, bisweilen aber auch allzu redundant herausarbeitet.[6] Eine bis heute in den zentralen Punkten immer noch gültige Zusammenfassung der theologischen Schwerpunkte bieten schließlich die entsprechenden Arbeiten von Peter Hünermann.[7]

Die wesentlichen Lebensdaten Staudenmaiers sollen kurz genannt werden. Geboren am 11. September 1800 im württembergischen Donzdorf als ältestes von fünf Kindern konnte er, gefördert von den in Donzdorf ansässigen Grafen von Rechberg, nach der Schulausbildung im Wintersemester 1822/23 sein Studium der Katholischen Theologie in Tübingen beginnen. Seinen Lehrern Möhler, Drey und Hirscher blieb er sein Leben lang verbunden. Zunächst eher an der Geschichte interessiert, verstärkte sich später sein systematisches Interesse. 1827 zum Priester geweiht, kehrte er nach einiger Zeit in der Seelsorge 1828 als Repetent an das Tübinger Wilhelmsstift zurück. Im gleichen Jahr erschien seine erste Veröffentlichung „Der Pragmatismus der Geistesgaben" als Artikel in der Tübinger Theologischen Quartalsschrift.[8] Im Jahr 1830, in dem er mit der aus einer studentischen Preisarbeit hervorgegangenen „Geschichte der Bischofswahlen" sein erstes Buch veröffentlichte,[9] wurde er als ordentlicher Professor der Dogmatik an die im gleichen Jahr errichtete Katholisch-Theologische Fakultät Gießen berufen und kurz darauf zum Doktor der Theologie promoviert. Die 1834 bis 1836 erscheinenden und von ihm mitbegründeten „Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie" enthalten neben einer Reihe von Rezensionen mehrere umfangreiche Abhandlungen Staudenmaiers. Daneben veröffentlichte er 1834 ein (unvollendetes) Werk zu „Johannes Scotus Erigena"[10] sowie die erste Auflage seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie",[11] 1835 die zur Buchausgabe erweiterte Fassung des „Pragmatismus der Geistesgaben"[12] und „Der Geist des Christentums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst", sein volkstümlichstes und populärstes Werk, das in den folgenden Jahrzehnten immer wieder überarbeitet und neu aufgelegt wurde,[13] und 1837 die kleine, aber bedeutsame Schrift „Geist der göttlichen Offenbarung".[14] Wohl aufgrund interner Streitigkeiten in der Gießener Fakultät wechselte Staudenmaier Ende 1837 als Professor für Dogmatik an die Freiburger Theologische Fakultät. Auch hier gründete er eine eigene Zeitschrift, die als „Zeitschrift für Theologie" in den Jahren 1839 bis 1849 erschien und in der er wiederum eine Fülle von Aufsätzen und Rezensionen veröffentlichte. Daneben erschienen vier große Werke, von denen aber nur die 1844 veröffentlichte „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems"[15] abgeschlossen wurde. Die 1840 veröffentlichte „Philosophie des Christentums"[16] blieb ebenso unvollendet wie die im gleichen Jahr erschienene, wesentlich erweiterte zweite Auflage seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften".[17] Die „christliche Dogmatik", die Staudenmaier 1844 begann, bricht im 1852 erschienenen vierten Bd mitten in der Darstellung der Lehre von der Sünde ab.[18] Neben kleineren Werken, darunter mehreren Artikeln zu grundlegenden Stichworten in der ersten Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte, lag der Schwerpunkt in den letzten Jahren seines Lebens auf der Auseinandersetzung mit dem konkreten Zeitgeschehen, das Staudenmaier immer düsterer sah und dem er die Erneuerung des Christentums entgegenzustellen suchte.[19] In Freiburg wurden Staudenmaier mehrere staatliche und kirchliche Ehren zuteil, die zugleich aber seine Arbeitskraft forderten. 1840 wurde er zum Großherzoglich Badischen Rat ernannt und 1848 zum Geheimen Rat, 1842 erfolgte die Ernennung zum Ehrendomherrn, 1843 zum Domkapitular. Für das parlamentarische Jahr 1851/52 wurde er in die Erste Kammer der Badischen Stände berufen. Staudenmaier, der während seines ganzen Lebens kränklich war, konnte schließlich aufgrund von chronischen Kopfschmerzen und damit verbundenen Depressionen ab dem Wintersemester 1852/53 seinen Pflichten als Professor nicht mehr nachkommen und wurde 1855, kurz vor seinem plötzlichen Tod, pensioniert.

2. Grundanliegen der Theologie Staudenmaiers

Die Bewertung des theologischen Werkes Staudenmaiers wird an ihren gegensätzlichen Polen durch Friedrich Lauchert und Alfons Scholz markiert. Ist für den einen Staudenmaier einer der größten Systematiker des 19. Jh.s, sieht der andere Staudenmaiers überzogenen theologischen Anspruch fast ausschließlich geprägt durch seine psychische Veranlagung. Die Wahrheit dürfte auch hier wohl in der Mitte liegen. Sicherlich ist Staudenmaier kein so innovativer Theologe wie Johann Sebastian von Drey oder Johann Adam Möhler, von denen er zeitlebens geprägt bleibt. Dennoch setzt er durchaus eigene Akzente, die bis heute theologisch bedeutsam sein dürften. Neben der Fülle seiner Publikationen ist dabei vor allem seine Arbeitsweise ein Hindernis für eine Rezeption seines Denkens. Die 1974 von Bernhard Casper in einer mustergültigen Ausgabe veröffentlichten frühen Aufsätze und Rezensionen zeigen deutlich, daß Staudenmaiers Arbeiten nicht an den wissenschaftlichen Standards der Gegenwart gemessen werden dürfen.[20] Die Art und Weise, wie er etwa für seinen

[3] J. König, Art. Staudenmaier, Franz Anton, in: Wetzer-Welte[2] 11 (1899), 744–746.

[4] A. Scholz, Materialien zur Biographie Franz Anton Staudenmaiers (1800–1856), in: ThQ 147 (1967) 210–239.

[5] U. Scharfenecker, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen, Paderborn 1998 (VKZG.F 81) 62–120; 586–617.

[6] Anton van Harskamp, Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier, Tübingen 2000 (TSThPh 13); vgl. dazu die Rezensionen von P. Missner, in: TS 63 (2002) 612–614, und H. Wagner, in: ThRv 98 (2002) 224f.

[7] P. Hünermann, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), in: KThD 2, 99–128; bzw. ders, Franz Anton Staudenmaier, Graz 1975 (Wegbereiter heutiger Theologie).

[8] Der Pragmatismus der Geistesgaben. Ein Versuch, in: ThQ 10 (1828) 389–432; 608–640 (= ders., Frühe Aufsätze und Rezensionen [1828–1834]. Aufgrund der Vorarbeiten des Seminars für Christliche Religionsphilosophie der Universität Freiburg hg. v. Bernhard Casper, Freiburg 1974, 39–81); eine im Wesentlichen auf F. Lauchert (Anm. 1) 525–537 zurückgehende Bibliographie Staudenmaiers findet sich im Internet unter: http://www.ruf.uni-freiburg.de/theologie/forsch/stauden/stauden2.htm; sie ist zu ergänzen um den bei U. Scharfenecker (Anm. 5) 616 angegebenen Aufsatz.

[9] Geschichte der Bischofswahlen, mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und des Einflusses christlicher Fürsten auf dieselben, Tübingen 1830, Nachdr. Frankfurt 1972.

[10] Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzüge zu einer Geschichte der speculativen Theologie. Erster Theil, Frankfurt 1834; Nachdr. Frankfurt 1966.

[11] Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie, Mainz-Wien 1834.

[12] Der Pragmatismus der Geistesgaben oder das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen und in der Menschheit, Tübingen 1835; Nachdr. Frankfurt 1975.

[13] Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst. 2 Theile, Mainz 1835 u. ö.

[14] Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums, Gießen 1837; Nachdr. Frankfurt 1967.

[15] Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie. Mainz 1844; Nachdr. Frankfurt 1966.

[16] Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte. Erster Band. Lehre von der Idee, Gießen 1840; Nachdr. Frankfurt 1966.

[17] Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie. 2., umgearbeitete, sehr vermehrte Auflage, Mainz 1840; Nachdr. Frankfurt 1968.

[18] Die christliche Dogmatik. Band 1–4, Freiburg 1844–1852; Nachdr. Frankfurt 1967.

[19] Vgl. vor allem: Zum religiösen Frieden der Zukunft, mit Rücksicht auf die religiös-politische Aufgabe der Gegenwart. Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung. 2 Theile, Freiburg 1846; Dritter Theil. Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwickelungsgeschichte der antichristlichen Prinzipien in intellectueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab, Freiburg 1851; Nachdr. Frankfurt 1967.

[20] Frühe Aufsätze und Rezensionen (Anm. 8); B. Casper, Erkenntnisse aus der kritischen Beschäftigung mit den frühen Aufsätzen und Rezensionen Fr. A. Staudenmaiers (1828–1834), in: ThQ 150 (1970) 262–268.

Aufsatz zur Gottebenbildlichkeit des Menschen[21] auf das von Dionysius Petavius gesammelte Material zurückgreift, ohne ihn zu benennen, wäre aus heutiger Sicht nicht annehmbar, dürfte aber, wie andere Untersuchungen zeigen, für seine Zeit durchaus repräsentativ sein.[22] Zudem bestehen seine Werke im Laufe der Zeit immer mehr aus einer Sammlung von Zitaten der Bibel, der Theologie und der Philosophie, was es nicht immer leicht macht, seinen Gedanken zu folgen. Die Tatsache schließlich, daß seine großen Werke fast alle unvollendet geblieben sind, ist bezeichnend für einen Denker, der bemüht war, jeden Gedanken und jede philosophische Strömung aufzunehmen und soweit möglich in das eine, wahre, katholische System zu integrieren, dem es aber nicht nur von der Sache, sondern auch von den eigenen Möglichkeiten her nicht gelingen konnte, dies in der nötigen gedanklichen Tiefe zu leisten.

Es kann hier nicht darum gehen, einen systematischen Umriß der Theologie Staudenmaiers zu liefern, wohl aber sollen einige Stichworte genannt werden, die für sein Denken von Anfang an prägend sind und sich dabei z. T. durchaus als modern erweisen. Dabei gibt es in diesem Denken keinen wirklichen Bruch, wohl aber Prozesse, die manches vertiefen und klären.[23] Ein erster und grundlegender Gedanke ist die wesentliche Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott und der endlichen, von ihm geschaffenen Welt. Aus dieser Unterscheidung erklärt sich die strikte Ablehnung jeder Form von Pantheismus, der für Staudenmaier gleichsam den Inbegriff der Häresie darstellt.[24] Auch wenn Gott und Mensch wesentlich verschieden sind, so sind sie dennoch nicht unverbunden. Aber diese Verbindung ist ganz von Gott gestiftet, und zwar aus der Freiheit seiner Liebe heraus. Sie hat darum in Gott ihren Grund und ihr Ziel und darin ihre grundlegende, Schöpfung und Erlösung umfassende Einheit: „Gott ist der Eine; darum aber auch nur Eine Menschheit, Ein Ziel für das Geschichtsleben; Ein Gericht für die dereinst abgelaufene Geschichte."[25] Ohne dabei Natur und Gnade in Eins zu setzen,[26] legt Staudenmaier doch Wert auf das *eine* Ziel der Schöpfung, das in der bewussten, freien und lebendigen Gemeinschaft des Menschen in Gott besteht. Weil der Mensch auf dieses Ziel hin erschaffen ist, kann die Erlösung demnach nur darin bestehen, dem in der Sünde von Gott abgefallenen Menschen objektiv durch den Kreuzestod Jesu Christi und subjektiv durch die Kraft des Heiligen Geistes diesen Weg zu seinem einen Ziel neu zu eröffnen. Der in diesem Zusammenhang zentrale Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird dabei zunehmend verbunden mit der Lehre von der Idee. Als Ebenbild Gottes ist der Geist die in jedem Menschen liegende Idee seines Lebens, die er in Freiheit annehmen und sich zu Eigen machen soll, um darin zugleich seine je eigene individuelle Aufgabe und Stellung im Organismus der Kirche als dem irdischen Beginn des Reiches Gottes und in der ebenfalls vom Christentum zu prägenden Gesellschaft zu finden.[27] In dieser strikt auf das eine von Gott in Freiheit und Liebe geschaffene Ziel des Menschen hin orientierten Sicht der Schöpfung und Erlösung finden sich eine Reihe von Gedanken, die wesentliche Anliegen der Theologie des 20. Jh.s vorwegnehmen. Dazu gehören u. a. eine trinitarische Bestimmung des gesamten Heilsgeschehens, bei der Staudenmaier faktisch bereits Karl Rahners Axiom der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität formuliert,[28] die Betonung des Lebensbezugs der Offenbarung[29] oder die Bestimmung der Geschichte als Ort der Offenbarung.[30] Gerade an dem letzten Punkt zeigt sich aber auch eine deutliche Grenze seines Denkens, denn es gelingt Staudenmaier nicht, die Weitergabe der Offenbarung in der Weise und damit eben auch in den Grenzen der Geschichte zu denken,[31] was u. a. zu einer Unschärfe in der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Reich Gottes führt, deren Unterscheidung Staudenmaier nicht konsequent durchhalten kann.

3. Zur Rezeption der Theologie Staudenmaiers

Die Geschichte der Rezeption der Gedanken Staudenmaiers entspricht offenkundig nicht der Wertschätzung, die er zu seinen Lebzeiten erfuhr. Wirkungsgeschichtlich am bedeutsamsten ist sicherlich seine die ganze theologische Laufbahn kennzeichnende und zunehmend kritischer werdende Auseinandersetzung mit Hegel geworden, die Albert Franz gründlich aufgearbeitet hat.[32] Bereits Bernhard Casper konnte in diesem Zusammenhang aufweisen, wie sehr die Hegelkritik Joseph Kleutgens von Staudenmaiers Arbeit über Hegel beeinflußt ist und dementsprechend die Neuscholastik prägte.[33] Nichtsdestoweniger ist Staudenmaier im Laufe der Zeit immer wieder zum Gegenstand wissenschaftlicher Studien geworden, die sich teilweise ganz auf ihn konzentrieren oder in größeren Zusammenhängen auch seine Theologie (wenn auch in unterschiedlicher Intensität) mit behandeln.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit seinem Denken setzt ein mit einem 1877 veröffentlichten Beitrag des Altkatholiken Friedrich Michelis, der die besondere Bedeutung Staudenmaiers für das theologische und philosophische Denken seiner Zeit in der Ideenlehre festmachen und diese zugleich weiterführen will.[34] Abgesehen von der Biographie Laucherts folgt 1915 ein (unvollendeter) Artikel von Arnold Gilg, der mit dem Verhältnis von Idee und Geschichte die in-

[21] Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen, in: ThQ 12 (1830) 199–284; 403–524 (= Frühe Aufsätze und Rezensionen [Anm. 8] 82–198).

[22] Vgl. etwa J. Köhler, War Johann Adam Möhler (1796–1838) ein Plagiator? Beobachtungen zur Arbeitstechnik und zu den literarischen Abhängigkeiten in der Katholischen „Tübinger historisch-kritischen Schule" des 19. Jahrhunderts, in: ZKG 86 (1975) 186–207; R. Reinhardt, Dionysius Petavius (1583–1652) in der Tübinger Schule. Ein Bericht aus dem Nachlaß von Stefan Lösch, in: ThQ 151 (1971) 160–162; A.P. Kustermann, Pseudepigraphie und literarische Anleihen in der Tübinger Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Plädoyer für den kritischen Umgang mit Texten, in: ZKG 101 (1990) 287–300.

[23] Dies gilt vor allem für die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Auflage seiner *Encyklopädie*, in der Staudenmaier immer deutlicher das *Positive*, d. h. das dem Menschen bleibend Vorgegebene im Wissen und vor allem in der Offenbarung herausstellt, vgl. P. Hünermann, Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier, Freiburg 1962 (Symposion 10) 121f.; B. E. Hinze, Tracing Trinity in Tradition: The Achievement of Franz Anton Staudenmaier, in: ZNThG / JHMTh 8 (2001) 34–57; hier: 47–51.

[24] Vgl. etwa die beiden Aufsätze: Über den unpersönlichen Gott des Pantheismus und den persönlichen des Christenthums; oder über Pantheismus und christlichen Theismus, in: JTCP 1 (1834) 259–339; und: Pantheismus und Christenthum. Mit Rücksicht auf die Erigena-Literatur der neuesten Zeit, in: ZTh 15 (1846) 241–352.

[25] Die christliche Dogmatik 2 (Anm. 18) 425.

[26] Das ist ein durchgängiger Vorwurf, wie er gerade in den Studien, die sich in der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil mit seinem Denken befassen, geäußert wird. Die Nähe seines Ansatzes zur Position Henri de Lubacs, auf die u. a. Peter Hünermann hingewiesen hat (vgl. P. Hünermann, Trinitarische Anthropologie [Anm. 23] 91), zeigt aber aus der Perspektive gegenwärtiger Gnadentheologie die Stärke seines Ansatzes, vgl. H. U. von Balthasar, Theodramatik. Zweiter Band. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 303f.

[27] Gerade seine zeitgeschichtlichen Schriften machen deutlich, daß Staudenmaier sich wie viele seiner katholischen Zeitgenossen nur einen christlichen Staat vorstellen kann, vgl. Zum religiösen Frieden 1 (Anm 19) 129: „Ein Staat, der in der christlichen Zeit nicht selbst christlich ist, ist eine Anomalie, er ist ein Unding."

[28] Vgl. Die christliche Dogmatik 2 (Anm. 18) 475: „Die göttliche Dreieinigkeit ist eben so Dreieinigkeit des Wesens [...] als Dreieinigkeit der Offenbarung [...]."

[29] Vgl. Geist der göttlichen Offenbarung (Anm. 14) 101: „[...] so stellt Gott nie Sätze auf, die Wahrheiten über ihn enthalten, blos in der Absicht, um Wahrheiten über sich in der Menschheit zu verbreiten, sondern seine Absicht ist, durch diese Wahrheiten das entsprechende Leben zu vermitteln. Darum steht jede Wahrheit im Zusammenhange mit einem menschlichen Bedürfnisse, für welches Gott sorgt, welchem er abhelfen will; aber die Besorgung ist Vermittlung, und die Versorgung ist Rettung, Beseligung."

[30] Vgl. ebd. 76: „Offenbarung ist Geschichte und Geschichte ist Offenbarung; oder *Offenbarung ist Offenbarung durch Geschichte.*"

[31] Vgl. P. Hünermann, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) (Anm. 7) 120f.; ders., Johann Sebastian von Drey und seine Schüler? Stellung und Profil der Tübinger Schule in der katholischen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: M. Kessler / O. Fuchs (Hg.), Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, Tübingen 2005 (TSThPh22) 173–187; hier: 184–186.

[32] Vgl. A. Franz, Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Regensburg 1983 (ESt NF 18); vgl. dazu die Rezensionen von Chr. Kronabel in: ThRv 82 (1986) 155–159 u. R. Garaventa in: ThLZ 110 (1985) 913f. sowie W. Kern, Fragen an Hegels Religionsphilosophie anhand neuer Publikationen, in: ZKTh 107 (1985) 271–286; hier: 278f.; 284. Die Arbeit von A. Franz dürfte der Grund sein, warum Staudenmaier als einziger Tübinger Theologe innerhalb des umfassenden Sammelwerkes „Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts" einen eigenen (ebenfalls von Albert Franz verfaßten) Aufsatz erhält: A. Franz, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), in: ChP 1, 109–126.

[33] B. Casper, Bemerkungen zu der Hegelinterpretation Joseph Kleutgens, in: PhJ 80 (1973) 160–166.

[34] F. Michelis, Staudenmaiers wissenschaftliche Leistung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Freiburg 1877. Dabei durchzieht die Auseinandersetzung des Altkatholiken Michelis mit dem Unfehlbarkeitsdogma (ausgesprochen oder unausgesprochen) das ganze Werk.

nere Mitte von Staudenmaiers Denken darzustellen versucht.[35] Im Jahr 1940 erscheinen zwei Arbeiten über Staudenmaier. Während die philosophische Arbeit von Toni Rusche das Verständnis von Geist und Natur bei Staudenmaier untersucht und seinen theistischen Idealismus einem pantheistischen Idealismus gegenüberstellt,[36] behandelt die Arbeit von Philipp Weindel einen anderen Grundgedanken Staudenmaiers, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen.[37] Im Rahmen eines generell wachsenden Interesses an der Theologie des 19. Jh.s und der Tübinger Schule entstehen seit der Mitte des 20. Jh.s eine Reihe von Arbeiten zu Staudenmaier, von denen an erster Stelle die beiden grundlegenden Werke von Anton Burkhart[38] und Peter Hünermann[39] zu nennen sind, die von unterschiedlichen Ansätzen her seine Anthropologie behandeln. Einen anderen zentralen Gedanken Staudenmaiers, nämlich das Verständnis der Einheit der Menschheit, untersucht Antonio-Matias Garcia in seiner unveröffentlichten Innsbrucker Diss. aus dem Jahr 1961.[40] Die 1969 veröffentlichte Arbeit Elmar Klingers zum heilsgeschichtlichen Aspekt der Offenbarungstheologie bei Drey und Staudenmaier ist vor allem darin von Bedeutung, daß sie in der Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur bzw. Weltgeschichte und Heilsgeschichte zu Bewertungen kommt, die sich von der nahezu klassisch gewordenen Kritik an Staudenmaier deutlich absetzen.[41] Die Beziehungen von Drey und Staudenmaier werden vom gleichen Autor einige Jahre später noch einmal in einem kurzen Aufsatz dargestellt.[42] Neben der bereits genannten kritischen Edition der frühen Aufsätze und Rezensionen Staudenmaiers durch Bernhard Casper erscheint 1974 die formal wie inhaltlich eher unbefriedigende Arbeit von Karl Friedrich Reith zu seiner Gotteslehre.[43] Die z. T. durchaus interessanten und kritischen Beobachtungen zum Wandel in Staudenmaiers Gottesbild werden in ihrer sachlichen Geltung dadurch vermindert, daß sie sich vermischen mit einer eher fragwürdigen psychologischen Genese seiner Gotteslehre, deren hypothetischer Charakter zur inhaltlichen Wertung wenig beiträgt. Für die Forschung hilfreich bleibt allerdings sein Vergleich der Aufsätze und Rezensionen Staudenmaiers zu Hegel und ihrer Aufnahme in seinem großen Hegelbuch, der von Albert Franz in seiner bereits genannten Arbeit leicht korrigiert wieder aufgenommen wird.[44] Die 1976 veröffentlichte Arbeit von Balthasar Schrott zur theologischen Denkform Staudenmaiers bietet (über die Arbeit von Gilg weit hinausgehend) eine ausführliche Untersuchung der zentralen Begriffe der Idee und der Geschichte.[45] 1978 erscheint die Untersuchung Heinrich Plocks zum Liturgieverständnis Staudenmaiers,[46] die im Blick auf das Buch „Der Geist des Christentums" in der unveröffentlichten Diss. von Franjo Komarica aus dem gleichen Jahr fortgeführt wird[47] und ihren Reflex im aktuellen Kommentar von Rainer Kaczynski zur Liturgiekonstitution findet.[48] Schließlich ist die 1989 veröffentlichte umfangreiche Arbeit von Erwin Dirscherl über das Verhältnis von menschlichem Bewußtsein und Wirken des Heiligen Geistes zu nennen, deren Kern eine Darstellung und Bewertung der Pneumatologie Staudenmaiers bildet.[49]

Neben diesen Arbeiten gibt es eine Reihe weiterer Studien, in denen Staudenmaier mehr oder weniger umfangreich im Rahmen bestimmter systematischer Fragestellungen innerhalb der Theologie des 19. Jh.s behandelt wird. Dazu gehören natürlich an erster Stelle die grundlegenden Studien von Josef Rupert Geiselmann zur Tübinger Schule[50] sowie die entsprechenden Beiträge etwa von Bernhard Casper,[51] Peter Hünermann[52] und Bernhard Welte,[53] auf die z. T. schon hingewiesen wurde. Daneben finden sich Hinweise zu einer ganzen Reihe theologischer Fachgebiete, so zum Verhältnis von Schrift und Tradition,[54] zum Inspirationsverständnis,[55] zur Moraltheologie [56] und zur praktischen Theologie.[57] Ferner bleibt Staudenmaier im Rahmen des „Handbuchs der Dogmengeschichte" ein wichtiger Vertreter der Katholischen Tübinger Schule.[58] 1966 veröffentlicht Peter Müller-Goldkuhles seine Arbeit über die Eschatologie im 19. Jh.,[59] die Staudenmaier neben Scheeben einen ganz besonderen Stellenwert in der katholischen Eschatologie des 19. Jh.s zuweist und die Grundlage aller weiteren Aussagen zu Staudenmaiers Eschatologie wird, wie die entsprechenden Ausführungen von Christian

[35] A. Gilg, Idee und Geschichte in der Theologie Fr. A. Staudenmaiers, in: IKZ 5 (1915) 58–83;162–177.

[36] T. Rusche, Geist und Natur bei Franz Anton Staudenmaier, Emsdetten 1940.

[37] Ph. Weindel, Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers. Eine Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Hegelschem Idealismus, Düsseldorf 1940 (AEtM 4).

[38] A. Burkhart, Der Mensch – Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers, Freiburg 1962 (FThSt 79).

[39] P. Hünermann, Trinitarische Anthropologie (Anm. 23).

[40] A.-M. Garcia, Die Einheit der Menschheit bei Franz Anton Staudenmaier. Die ursprüngliche Einheit der Menschheit als vorgegebener Grund der Kirche und die Kirche als die realisierte Einheit der Menschheit, Diss. Innsbruck 1961.

[41] E. Klinger, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule, Zürich 1969; vgl. die Rez. von P. Hünermann in: PhJ 81 (1974) 434–436.

[42] E. Klinger, Johann Sebastian Drey und Franz Anton Staudenmaier, in: Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. A. P. Kustermann, Würzburg 1994, 178–183.

[43] K. F. Reith, Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier, Frankfurt 1974 (EHS.T 32).

[44] Vgl. ebd. 213f. und A. Franz, Glauben und Denken (Anm. 32) 123f.

[45] B. Schrott, Die Idee in der Geschichte. Zur theologischen Denkform Franz Anton Staudenmaiers, Essen 1976 (BNGKT 17).

[46] H. Plock, Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers, Münster 1974 (LWQF 61).

[47] F. Komarica, Tätige Teilnahme an der Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Darstellung und Würdigung des Werkes Franz Anton Staudenmaiers „Der Geist des Christentums", Diss. Innsbruck 1977/78.

[48] R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Theologischer Kommentar der Konzilsdokumente: Sacrosanctum Concilium – Inter mirifica – Lumen gentium, Freiburg 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2) 1–227; hier: 15; 17–19.

[49] E. Dirscherl, Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Würzburg 1989 (BDS 4); vgl. die Rez. von B. J. Hilberath in: ThRv 89 (1993) 47–49.

[50] Vgl. vor allem J. R. Geiselmann, Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg 1964.

[51] Vgl. B. Casper, Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik, in: PhJ 72 (1964/65) 161–179.

[52] Vgl. P. Hünermann, Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, in: PhJ 73 (1965/66) 48–74; ders., Soziale und politische Orientierung des Katholizismus im Werk der älteren Tübinger Systematiker, in: A. Langner (Hg.), Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, Paderborn 1974 (BKathF.B 4) 33–59; ders., Die Hegel-Rezeption Franz Anton Staudenmaiers, in: G. Schwaiger (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises katholische Theologie, Göttingen 1975 (SThGG 11) 147–155.

[53] Vgl. B. Welte, Beobachtungen zum Systemgedanken in der Tübinger katholischen Schule, in: ThQ 147 (1967) 40–59

[54] H. J. Brosch, De habitudine inter traditionem et s. scripturam in schola catholica theologorum tubingensium. 1. Johannes Michael Sailer 2. Johann Adam Möhler 3. Franziskus A. Staudenmaier 4. Johannes E. Kuhn, in: Pontificia Academia Mariana Internationalis, De scriptura et traditione, Rom 1963, 441–460; hier: 448–450.

[55] J. T. Burtchaell, Catholic Theories of biblical Inspiration since 1810. A Review and Critique, Cambrigde 1969, 20–25.

[56] J. Dieboldt, La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750–1850, Straßburg 1926, 305–320; O. Schaffner, Das Moralprinzip bei den Tübinger Theologen im Wandel der letzten 150 Jahre, in: Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, hg. v. J. Ratzinger u. J. Neumann, München 1967 (TThR 1) 582–604; hier: 595–599.

[57] W. Birnbaum, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Eine enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie, Tübingen 1963, 91f.; 100f.; 104f.; F. X. Arnold, Ökumenische und enzyklopädische Sicht praktischer Theologie, in: Hochland 56 (1963/64) 165–169 hebt diese Hinweise auf Staudenmaier besonders hervor, so wie er immer wieder dessen Bedeutung für die Liturgie betont, vgl. u. a. ders., Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen, Freiburg 1949 (UTS 2) 140–142.

[58] Vgl. F. Courth, Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg 1996 (HDG II/1 c) 78–81; L. Scheffczyk, Die theologische Erneuerung im 19. Jahrhundert, in: H. Waldenfels, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart, unter Mitarbeit von L. Scheffczyk, Freiburg 1977 (HDG I/1b) 79–99; hier: 85f.; ders., Schöpfung und Vorsehung, Freiburg 1963 (HDG II/2 a) 144f.; B.A. Willems (unt. Mitarbeit von R. Weier), Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg 1972 (HDG III/2 c), 61f.

[59] P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen 1966 (BNGKT 10) 126; 130–142; 148–157; vgl. zusammenfassend ders., Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens, in: Conc(D) 5 (1969) 10–17; hier: 15f.

Schütz im fünften Bd von „Mysterium Salutis“[60] und von Ignacia Escribano-Alberca im „Handbuch der Dogmengeschichte“[61] zeigen. Die Christologie Staudenmaiers wird kurz angesprochen in der Arbeit von Klaus Reinhardt zum dogmatischen Schriftgebrauch in der Christologie seit der Aufklärung[62] und ausführlicher behandelt in Douglas McCreadys Studie zur Christologie der Tübinger Schule.[63] Die umfangreiche Untersuchung von Gabriele Schwarzweller-Madl zur Christologie in der katholischen Dogmatik des 19. Jh.s geht zwar auch kurz auf Staudenmaier ein,[64] berücksichtigt dabei aber nur die *Christliche Dogmatik* Staudenmaiers sowie seinen Artikel „Christus“ im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte,[65] so daß gerade seine zentralen christologischen Aussagen in der *Encyklopädie* nicht mit einbezogen werden. Zumindest im Ansatz bilden diese eine „vollständige, systematische Behandlung der Christologie,“[66] die nach dem Urteil der Vf.in in der Tübinger Schule fehlt. Eine ausführliche Darstellung der Sündenlehre Staudenmaiers findet sich in der Untersuchung von Karl-Heinz Tillmann.[67] Schließlich ist die im Jahr 2000 veröffentlichte Arbeit Josef Maders zum Offenbarungsbegriff zu nennen, die, so der Untertitel, „Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts“ versteht und in diesem Kontext eine breite und positive Darstellung von Staudenmaiers Offenbarungsverständnis bietet.[68] Auch wenn die philosophische Auseinandersetzung Staudenmaiers mit Hegel zu Recht im Vordergrund der entsprechenden Darstellungen steht, spielen ebenso die Person und die Lehre Schellings eine wichtige Rolle im Denken Staudenmaiers.[69] Zwar fehlt bisher eine gründliche Darstellung dieser Beziehung, doch hat Thomas F. O'Meara in seiner Arbeit über Schelling und die katholische Theologie die Bedeutung Staudenmaiers an diesem Punkt deutlich hervorgehoben.[70] Er trifft sich darin mit dem Urteil von Albert Franz, der anhand der konkreten Frage nach der Rede vom leidenden Gott im deutschen Idealismus Staudenmaiers Bedeutung für die Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Schelling hervorgehoben hat.[71] Die Arbeit von O'Meara ist zudem ein Beispiel für die Rolle, die der modernen amerikanischen Theologie für die Auseinandersetzung mit der Theologie der Tübinger Schule zukommt und die in diesem Zusammenhang auch Staudenmaier in den Blick nimmt.[72] Dies zeigt sich etwa an der 1983 veröffentlichten Studie von William E. McConville zum Verständnis von Enzyklopädie und Theologie bei Staudenmaier, die ausdrücklich die erste Auflage der *Encyklopädie* untersucht,[73] sowie an dem grundlegenden Aufsatz von Bradford E. Hinze aus dem Jahr 2001 zum trinitarischen Ansatz Staudenmaiers.[74] Fanden sich neben den genannten Werken in den Jahren nach dem Konzil auch immer wieder vereinzelte Hinweise auf Staudenmaier,[75] so scheint er in den letzten Jahren doch vermehrt zu einem ausdrücklicheren Bezugspunkt der katholischen Theologie im 19. Jh. zu werden, wie vor allem die entsprechenden Lexika und dogmatischen Handbücher zeigen.[76] In der Reihe „Texte zur Theologie“ ist es neben der Ekklesiologie[77] und natürlich der Anthropologie[78] vor allem die Schöpfungslehre Staudenmaiers, die ausdrücklich gewürdigt wird und mit mehreren Texten zu Wort kommt.[79]

4. Ausblick

Wie dieser Überblick zeigt, gibt es zwar keine ausdrückliche Wirkungsgeschichte Staudenmaiers, er bleibt der katholischen Theologie aber durchaus präsent. Wenn die zuletzt genannten Hinweise zu einer stärkeren Rezeption zentraler Gedanken Staudenmaiers führen könnten, wäre dies sicherlich zu begrüßen. Dabei sollte eine solche Rezeption aber nicht isoliert gesehen werden, sondern eingebunden sein in eine umfassendere Aufnahme der grundlegenden Aussagen der Katholischen Tübinger Schule. In diesem Zusammenhang wäre eine Untersuchung der Einflüsse Dreys und Möhlers auf Staudenmaier und vor allem ein Vergleich seiner Enzyklopädie mit Dreys Apologetik ebenso wünschenswert wie eine genauere Betrachtung seiner Beziehung zur protestantischen Theologie (ungachtet aller Polemik gerade in seinen späteren Werken) und vor allem seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher, die sich ebenfalls durch sein gesamtes theologisches Werk zieht und von der bereits seine 1833 veröffentlichte Rezension von Schleiermachers *Glaubenslehre* zeugt, auf die Max Seckler erst kürzlich wieder aufmerksam gemacht hat.[80]

In den vergangenen Jahren ist vor allem durch die Initiative Max Secklers der katholischen Theologie die Bedeutung Johann Sebastian von Dreys wieder stärker bewußt geworden. Neben der historisch-kritischen Edition seiner „Nachgelassenen Schriften“ ist hier vor allem die Neuausgabe seiner 1819 veröffentlichten „Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System“ zu nennen.[81] Die darin ver-

[60] Chr. Schütz, Allgemeine Grundlegung der Eschatologie, in: MySal 5, 553–700; hier: 612f.

[61] I. Escribano-Alberca, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Freiburg 1987 (HDG IV/7 d) 190–193.

[62] K. Reinhardt, Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart, München 1970, 108–116; 467f.

[63] D. McCready, Jesus Christ for the modern world. The Christology of the Catholic Tübingen School, 1991 (AmUSt.TR 77) 73–83.

[64] G. Schwarzweller-Madl, Jesus Christus – der „Gott mit uns“. Gottsein und Menschsein Jesu Christi in der katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, Frankfurt 1994 (RSTh 45) 127f.; 130; 135f.

[65] Art. Christus, in: Wetzer-Welte[1] II, 517–519.

[66] G. Schwarzweller-Madl (Anm. 64) 115.

[67] K.-H. Tillmann, Die Lehre vom Bösen in gesamt-systematischen Entwürfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert. Johann Baptist Hirscher, Franz Anton Staudenmaier, Anton Berlage, Frankfurt 1982 (RSTh 26) 81–177.

[68] J. Mader, Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Münster 2000 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 14) 159–253.

[69] Vgl. vor allem: Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling, in: ZTh 8 (1842) 247–416.

[70] Th. O'Meara, Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians, Notre Dame-London 1982, 139–146: „But in Staudenmaier, heir to Drey and colleague of Möhler, we have the best critique from systematic theology“ (146).

[71] Vgl. A. Franz, Die Reaktion der katholischen Theologie auf die Rede vom leidenden Gott im deutschen Idealismus, in: Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik. Hg. v. P. Koslowski und F. Hermanni, München 2001, 115–133; vgl. ders., Wozu Schelling? Aktuelle Schelling-Literatur aus theologischer Perspektive, in: ThRv 98 (2002) 267–294

[72] Vgl. dazu den Sammelbd: The Legacy of the Tübingen School. The Relevance of Nineteenth-Century Theology for the Twenty-First Century. Ed. by D. J. Dietrich and M. J. Himes, New York 1997.

[73] W. E. McConville, Theology and Encyclopedia. A Study in the Thought of Franz Anton Staudenmaier, Vanderbilt Univ. Ph.D. 1983, Ann Arbor 1983.

[74] B. E. Hinze, Tracing Trinity in Tradition (Anm. 23).

[75] Neben dem abgrenzenden Bezug auf Staudenmaiers Enzyklopädie in Karl Rahner, Sämtliche Werke Bd 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearb. von N. Schwerdtfeger und A. Raffelt, Zürich-Freiburg 1999, 11f. ist hier vor allem die knappe, aber ebenso präzise wie positive Darstellung der Lehre von der Gottebenbildlichkeit in der „Theodramatik“ von Hans Urs von Balthasar zu nennen: H. U. von Balthasar, Theodramatik II/1 (Anm. 26), 302–305; B. E. Hinze, Tracing Trinity in Tradition (Anm. 23) 39 beschreibt „Balthasar's theo-dramatic theology of person and mission as a midrashic gloss on Staudenmaier's trinitarian theology.“

[76] Vgl. H. Kessler, Art. Schöpfung IV. Theologie- und dogmengeschichtlich V. Systematisch-theologisch, in: LThK[3] 9, 226–236; hier: 229f; 232; H. Vorgrimler, Theologiegeschichte des 19./20. Jahrhunderts. 2. Katholische Theologie, in: EKL[3] 4, 823–835; hier: 824f.; H. Wagner, Dogmatik, Stuttgart 2003 (KStTh 18) 137; J. Werbick, Art. Trinität II. Theologie- und dogmengeschichtlich, III. Systematisch-theologisch, in: LThK[3] 10, 242–251; hier: 246; ders., Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der „Selbstoffenbarung Gottes“ – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum, in: Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, hg. v. J. Werbick, Freiburg 1991 (QD 129) 187–245; hier: 217–220.

[77] Vgl. P. Neuner, Ekklesiologie II, Graz 1995 (TzT.D 5,2) 111–113 (Nr. 163).

[78] Vgl. G. Langemeyer, Anthropologie, Graz 1998 (TzT.D.8) 168–173 (Nr. 106f.); vgl. ders., Theologische Anthropologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Hg. v. W. Beinert. Bd 1, Paderborn 1995, 497–622; hier: 572–574; 590.

[79] Vgl. G. Kraus, Schöpfungslehre II, Graz 1992 (TzT.D 3,2) 16; 88–94 (Nr. 168–170).

[80] Rez. von: F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Ausgabe, Berlin 1830f., in: ThQ 15 (1833) 296–329; 496–524; 639–700 (= Frühe Aufsätze und Rezensionen [Anm. 8] 294–370); vgl. M. Seckler, Rez. von: F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31). Hg. v. R. Schäfer. Kritische Gesamtausgabe I/13,1–2, Berlin 2003, in: ThQ 184 (2004) 307–310: „Es wird nicht leicht möglich sein, im Bereich der evangelischen Theologie in jenen Jahren eine Stellungnahme von vergleichbarer sprachlicher Schönheit, denkerischer Kraft und analytischer Schärfe ausfindig zu machen“ (309).

[81] J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System, Tübingen 1819; Nachdruck in: Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Pro-

öffentlichten Beiträge von Joseph Kardinal Ratzinger, Walter Kardinal Kasper und Max Seckler machen deutlich, daß die Katholische Tübinger Schule auch der gegenwärtigen Theologie weiterhin Impulse geben kann. In diesen Kontext gehört auch (neben anderen, deren erneute Rezeption durchaus überfällig wäre) die Gestalt Franz Anton Staudenmaiers. Seine trinitarische Fassung von Schöpfung und Erlösung, die Betonung der Freiheit Gottes und des Menschen im Offenbarungsgeschehen wie auch die grundlegende Einheit von Offenbarung und Geschichte sind, unbeschadet aller Grenzen, die diese Gedanken bei Staudenmaier finden, grundlegende Aspekte des christlichen Glaubens, die immer wieder neu durchdacht und der jeweiligen Zeit vermittelt werden müssen. Wenn die Theologie der Gegenwart dabei wieder stärker in das Gespräch mit ihrer eigenen Geschichte tritt, kann sie gerade von den Ansätzen der Katholischen Tübinger Schule viel lernen. Die Erinnerung an den Theologen Franz Anton Staudenmaier könnte mit dazu beitragen, sich dieses eigenen Erbes wieder neu bewußt zu werden.

grammatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das *Studium der Theologie*. Hg. v. M. Kessler und M. Seckler, Tübingen 2003 (Kontakte 11) [145]-[407].

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie. Ein Wiener Symposium, hg. v. Rudolf Langthaler. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 173 S., pb € 29,80 ISBN: 3–631–51292–9

Es handelt sich bei diesem Werk um die Verschriftlichung eines Symposions der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Wien aus dem Jahre 2002 zum Thema „Was ist der Mensch?" Die Antwort auf die Frage, die zur Themenfrage dieses Buches avancierte, wird aus drei Argumentationsperspektiven versucht, die jeweils einen Vortrags- und einen Diskussionsteil umfassen.

Der erste Teil beginnt mit „Zum Menschenbild der Lebenswissenschaften". Hier liefern Huber, Seidler und Honnefelder den qualitativ etwas dürftig und quantitativ reichlich knapp anmutenden (aber darin möglicherweise einer Vorgabe des Veranstalters folgenden) thematischen Einstieg.

Die sich an die drei Kurzreferate anschließende Diskussion bietet zweifellos die größere Argumentationsleistung und ist daher weitaus interessanter. Wenig nachvollziehbar erscheinen diesem allerdings die Ein- und Auslassungen des Philosophen Liessmann (54): *„Was nicht im Uterus ist, wird nichts. Was nichts wird, ist nichts! – um das einmal ganz drastisch zu sagen! Wenn man die aristotelische Definition der Potentialität als Kriterium hernimmt, dann ist ein extra-uterin gezüchteter Embryo, wenn man ihn sich selbst überließe, nichts, würde doch nie ein Mensch draus werden – also kann ich damit völlig problemlos machen, was auch immer. Wenn ich ihn einpflanze und er dann erst aus dieser Wechselwirkung mit der mütterlichen oder uteralen Umgebung diese Eigendynamik des Lebendigen entwickelt, erst dann trifft dieser Schutzmechanismus des Lebens – oder was wir die Würde des Lebens nennen – zu."*

Daß er kein Entkommen aus den Fallen des Dezisionismus (Mensch ist das, was wir als Mensch definieren.) einerseits und den Fallen des Begriffsrelativismus andererseits sieht, wundert vor diesem Hintergrund nicht. Allerdings stehen diese Äußerungen in deutlicher Spannung zu anderen Äußerungen desselben Autors im selben Buch.

Die zweite Argumentationsperspektive steht unter der Überschrift: „Was soll die Ethik? Am Beispiel der Selektion menschlicher Embryonen." Hier werden die Diskussionsvorgaben in Kurzreferaten von Zacherl, Rager und Mieth geliefert. Es ist geradezu eine Wohltat, mitverfolgen zu können, wie Rager mit nüchtern vorgetragenen Argumenten Punkt für Punkt den Unhaltbarkeitsnachweis der Positionen von Zacherl beibringt. Zacherl hatte versucht, die Erlaubtheit der PID-gestützten Selektion aus der Straffreiheit einer PND-begründeten Abtreibung herzuleiten. Es wird in Ragers Beiträgen die Künstlichkeit einer vermeintlich zur Selektion berechtigenden Unterscheidung zwischen Beginn des Menschen und Beginn des menschlichen Lebens deutlich. Auch die Überantwortung des Lebensrechts menschlicher Embryonen allein ans Gewissen der Eltern und ohne staatliche Sanktionsbewehrung zum Lebensschutz läßt Rager nicht durchgehen. Und Mieth kontert in seinem Beitrag die von der Regelung des Schwangerschaftsabbruchs hergeleitete Begründung für PID (= PGD preimplantation genetic diagnostics im angloamerikanischen Sprachgebrauch) (72): *„An dieser Stelle wird gern auf die Straffreiheit von Schwangerschaftsabbrüchen verwiesen und auf den Skandal, dass unter dem Deckmantel der ‚medizinischen Indikation' (die eigentlich ‚Leben gegen Leben' meint) genetisch bedingte Spätabtreibungen nach Pränataldiagnostik möglich sind. Aber wenn man diese Situation für beklagenswert hält, dann sollte man sie ändern, statt sie – ethisch unlogischerweise – für die Rechtfertigung oder Inkaufnahme der PGD anzuführen. Das Versagen des Lebensschutzes an einer Stelle als Argument dafür anzuführen, ihn an anderer Stelle aufzuheben – zu welcher moralischen Logik würde dies führen? Die Nichteffizienz eines moralischen Gebotes ist kein Argument für die Aufhebung eines effizienten moralischen Gebotes."*

Wenigstens in den Diskussionsbeiträgen von Mieth, Rager und Honnefelder bietet das Buch argumentative Lichtblicke im diffusen und konfusen Gedankengrau mancher anderen Beiträge. Ob allerdings die (z. B. auch von Honnefelder auf S. 90 f. angebotene) salamitaktische Zerlegung einer ethisch relevanten Handlung, die als Ganzes zweifelsfrei ethisch inakzeptabel ist, in Teilhandlungen, die für sich genommen weniger bedenklich erscheinen, einen gedanklichen Fortschritt darstellt, darf mit Nachdruck bezweifelt werden.

Im Gang der Diskussion (Zacherl 100 f) wird von der Bedenklichkeit eines Ausschlusses der möglicherweise positiven Folgen embryonaler Stammzellforschung gehandelt, ohne daß die Befürworter solcher Forschung die Bedenklichkeit der definitiv und faktisch negativen Folgen einer Embryonentötung angemessen in Rechnung stellen.

Das gegen Habermas gewendete Argument des Philosophen Wetz (109) „der Embryo, der möglicher Stammzellgeber ist", könne nicht deshalb geschützt werden, weil er ein „möglicher Gesprächspartner", ein „potentieller Gesprächspartner", „ein Du" sei, denn ein solcher werde er ja eben wegen seiner (Ver-)Nutzung definitiv nicht, erscheint wenn nicht dumm, dann verlogen. Schließlich ist der Embryo auch kein „Stammzellgeber"; denn als solcher wäre er ja ein selbstbestimmter Kommunikationspartner, wie etwa der erwachsene Mensch, der, indem er sich für eine Stammzellentnahme zur Verfügung stellt, seine Stammzellen gibt. Vielmehr ist der Embryo das zur fremdnützigen Stammzellentnahme degradierte Objekt, dem die prospektive Kommunikationsmöglichkeit durch eben diese mit Tötungsfolge behaftete Entnahme gerade entzogen wird. Dann zu sagen, er habe ja nicht das, worauf es zur Anerkenntnis seine Schutzwürdigkeit ankomme, grenzt – gelinde ausgedrückt – an Zynismus.

Die dritte Argumentationsperspektive steht unter der Überschrift: „Menschenleid und Menschenwürde". Hier breitet zunächst Wetz sein Manifest des Naturalismus aus: *„Der Mensch ist ein vergängliches Stück um sich selbst bekümmerte Natur in einer um ihn unbekümmerten Welt."* (114) Gefühlsmäßig, so Wetz, mag der Mensch von einer religiösen Weltdeutung weiterhin angezogen sein, verstandesmäßig überzeugt ihn diese Sicht auf die Welt allerdings nicht mehr. Wetz hält es nicht für ausgeschlossen, *„dass das bewusste menschliche Leben eine ohnmächtige Begleiterscheinung subjektloser Naturprozesse in einem anonymen Spiel blinder Naturkräfte ist."* (115) Wer aber (wenngleich auch nur in bildhafter Rede) dekretiert, *„Natur ist, wenn es regnet, Kultur, wenn man dafür einen Regenschirm hat!"* (117), der hat die Kultur schon naturalistisch eingemeindet und nicht erklärt, warum ich als Mensch niemanden im Regen stehen lassen, warum ich Schutz suchen und gewähren sollte. An genau der Stelle aber wird, offenbar ohne daß Wetz es merkt (oder weil er es nicht wahrhaben will?), der um Selbstimmunisierung bemühte Naturalismus von einem metaphysischen Virus infiziert. In unterschiedlicher, aber gleichermaßen überzeugender Weise zeigen Honnefelder (145 ff.), Langthaler (153 ff.) und Virt (162 ff.) den naturalistisch-reduktionistischen Überlegungen des nach eigenem Bekunden „traurigen Naturalisten" Wetz die Grenzen auf. Sein Naturalismus sei schlechte Metaphysik. Daß diese Entlarvung als solche den „traurigen Naturalisten" Wetz nicht wieder froh oder wenigstens etwas froher macht, läßt am substantiellen Gehalt seiner Traurigkeit zweifeln.

Von einer streng naturalistisch argumentierenden Position aus läßt sich kaum noch sagen, was Menschenwürde sein soll. Überzeugender ist da die philosophische Positionierung von Liessmann: *„Sogar wenn sie [sc. die Eltern] das Kind gar nicht wollten. Zufallskinder, Väter lassen sich verleugnen oder die Eltern sind nicht bekannt (nach amerikanischem Modell: der Vater ist die Samenbank, die Mutter die Eizelle aus dem Internet und es gibt nur die Leihmutter), ändert das nichts an der Würde des Wesens, das da auf die Welt kommt."* (141)

Erhellend sind im Kontext einer Begründung von Würde auch die Überlegungen des Theologen Körtner (161), der das Zuvorkommende der Würdezuerkennung in den Blick rückt. Die Würde des Menschen ist dann im Vorgriff auf das dem Menschen von Gott Zugesprochene aber in seiner Vollendung noch Ausstehende zu bestimmen.

Leider hat das Buch keine solide Endredaktion erfahren, sonst hätte es vielleicht ein Verzeichnis der Debattenredner und ein Schlagwortregister gegeben, sonst wären die fehlenden Zitationsbelege (22) oder Begriffsverwechslungen (theologisch statt teleologisch, 14) oder besonders konfus wirkende Diskussionsbeiträge (28, 107 f. etc.), wie sie im Eifer des mündlichen Gefechtes vorkommen können, bei der schriftlichen Fixierung entdeckt, geglättet oder korrigiert worden. So haben sich manche der unredigierten Diskussionsbeiträge in Form und Inhalt zwar den Charme des Unmittelbaren, aber leider auch dessen ganze Dürftigkeit bewahrt. Mag man in manchen bioethischen

Debatten den Eindruck haben, daß die Philosophen und Theologen nicht wissen, was naturwissenschaftlich Sache ist, hier haben sie gegenüber den teils schwachen Einlassungen der Naturwissenschaftler argumentativ deutlich gemacht, was die Stunde geschlagen hat. V. a. Mieth und Honnefelder auf theologisch-philosophischer Seite und Rager auf naturwissenschaftlicher Seite liefern die starken Argumente dieses Buches. Die argumentative Blässe mancher anderen Einlassungen (Huber, Wuketits etc.) machen das Buch zu einem authentischen Zeugnis der derzeit öffentlichen bioethischen Debatten. Aus beiden Gründen ist es lesenswert.

Aachen Ulrich Lüke

Lüttich, Stephan: **Nacht-Erfahrung.** Theologische Dimensionen einer Metapher. – Würzburg: Echter 2004. X, 350 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 42), pb € 30,00 ISBN: 3–429–02635–0

Mit großem Recht gehört diese bei Elmar Salmann O.S.B. an der Gregoriana entstandene Diss. in die Reihe der ‚Studien zur systematischen und spirituellen Theologie', gewinnt sie doch aus einer tiefen Erschließung spiritueller Erfahrung zugleich eine starke systematische These. In ihrer Verschränkung von spirituellem und dogmatischem Denken steht sie für einen Typus von Theologie, die nicht mehr, wie es in der nachkonziliaren Vergangenheit allzu oft der Fall war und noch ist, in den offenen Raum der Gesellschaft hinaus spricht und eine potentiell glaubenskritische oder ungläubige Leserschaft avisiert, sondern in den Innenraum der Kirche hinein zu gläubigen Menschen. Der latenten Fundamentaltheologisierung der Dogmatik wird mit Büchern wie diesem entgegengewirkt, sicherlich zur Freude der Gläubigen, die davon für ihr Glaubensleben profitieren können.

Daß die Nacht-Erfahrung zur geistlichen Tiefenschicht der biblisch-christlichen Tradition gehört, legt der Vf. zunächst mit Ausführungen zu 1 Sam 28 (Saul bei der Hexe von Endor) und Joh 3 (Nikodemusgespräch) sowie zu den nächtlichen Feiern der Liturgie (monastische Komplet, Osternacht, Weihnacht) dar. Das Vorhaben, die Nacht-Erfahrung als „Locus theologicus sui generis" zu verstehen, leuchtet von diesen biblischen und liturgischen Vorgaben her unmittelbar ein; nur kann man sich fragen, ob nicht Gen 32 (das Werden Israels im nächtlichen Kampf am Jabbok) nicht näher gelegen hätte als die Saul-Stelle. Im dritten Teil seines einführenden „Triptychons" untersucht Lüttich die „Nacht als Prinzip der Gotteserkenntnis bei Johannes vom Kreuz" und exponiert an diesem seine systematische These: „Der Glaube [...] trägt seit Beginn der Neuzeit das Stigma der Nacht" (59). Die Nacht ist die herausragende Metapher auch und gerade im systematisch-theologischen Denken des Christentums in der Neuzeit.

Der Hauptteil der Arbeit ist „vier poetisch-mystischen Ausformungen der Nacht-Theologie" in der Neuzeit gewidmet, und zwar bei Blaise Pascal, Novalis, Gerard Manley Hopkins (dem großen dichtenden Jesuiten im England des 19. Jh.s) und Reinhold Schneider (dem heute schon fast wieder vergessenen katholischen Schriftsteller des 20. Jh.s). Es finden sich hier vier höchst lesenswerte Ausarbeitungen zu Texten (die wichtigsten werden im Anhang z. T. zweisprachig mitgeteilt), die jeweils an der Grenze von Dichtung und Theologie stehen und die alle eine für das Glaubensleben der Autoren wesentliche mystische Nacht-Erfahrung zum Ausdruck bringen. L. nähert sich diesen mitunter schwer zugänglichen Texten in eigener sprachlicher und hermeneutischer Meisterschaft. Sensibel und genau führt er in die unterschiedlichen Erfahrungs- und Denkwelten ein. Der biographische Hintergrund wird jeweils erläutert, die Sprachgestalt erschlossen, die theologische Bedeutung erhoben. An diesem Teil der Arbeit wäre vieles zu loben, nicht zuletzt die beachtliche, selten gewordene Fremdsprachenkompetenz des Vf.s. In ihrer geographischen Streuung und zeitlichen Abfolge belegen die vier poetischen Nacht-Theologien eine, wenn man so sagen darf, zunehmende Verdüsterung des Glaubens und der Theologie in der Moderne. Zwar bleibt die von L. immer wieder beschworene Ambivalenz der Nacht – zwischen einbrechender Dunkelheit und aufziehendem Licht, zwischen Schrecken der Finsternis und Geborgenheit im Dunkeln, oder wie immer diese Ambivalenz ihren Ausdruck findet – bei allen Positionen erhalten, doch scheint es, daß sich die beiden Pole immer mehr einander annähern. Das Hell-Dunkel dieser allesamt spezifisch neuzeitlichen Nacht-Erfahrungen des Glaubens findet seine systematische Gestalt in der Theologie Erich Przywaras, der L. den letzten Teil seiner Arbeit widmet. An dieser Stelle ist hervorzuheben, daß nach den Arbeiten von Martha Zechmeister (Gottes-Nacht, 1997) und Karl-Heinz Wiesemann (Zerspringender Akkord, 2000) nun bereits die dritte gewichtige Auseinandersetzung mit Przywara aus der letzten Zeit vorliegt. Die längst fällige Anerkennung als überragender theologischer Persönlichkeit scheint dem 1972 verstorbenen Jesuiten-Theologen und Dichter nun doch noch zuteil zu werden. L. zeigt, wie für Przywara die Nacht zur Denkform geworden ist – sowohl in seiner Biographie wie im Geheimnis von Passion und Auferstehung wie auch in seinem sprachlichen Ausdruck, zu dessen Verständnis L. wesentliche Erkenntnisse beisteuert. Przywaras Lehre von der Analogie muß als Versprachlichung der Erfahrung von der Ambivalenz der Nacht verstanden werden, und zwar gleichermaßen im Verhältnis von Negativität und Positivität an sich wie im Verhältnis von natürlicher und gläubiger Nachterfahrung (dies impliziert eine neue Form „natürlicher Theologie"!). Nur in der Nacht kommen für Przywara Glauben und Welt noch zusammen. Wenn L.s These stimmt, daß die Nacht-Theologie im eigentlichen Sinne neuzeitliche und moderne Theologie ist, daß sie der neuzeitlichen Verfassung des Glaubens in besonderer Weise entspricht, dann ist Przywara als Theologe der Nacht der ‚moderne' Theologe schlechthin, und er wäre unter dieser Hinsicht noch einmal ganz neu zu würdigen.

Aber stimmt diese These? Und wenn ja, in welchem Sinne? L. verläßt sich zu ihrer Begründung ganz auf die Evidenz der angeführten Zeugnisse, die in der Tat für sich sprechen. Am Ende der von ihm aufgewiesenen Entwicklung wäre die Karsamstags-Theologie eines H. U. von Balthasar anzusiedeln, oder auch die theologischen Äußerungen seines Doktorvaters E. Salmann, und nicht zuletzt K. Rahners dunkles Reden von dem dunkeln Geheimnis Gottes, das mit dem dunklen Geheimnis des Todes nahezu in eins fällt. Der Zusammenfall der bipolaren Gegensätze der Nacht, der schon bei allen in diesem Buch behandelten Autoren drohte, er scheint die Theologie eingeholt zu haben. Die Theologie bleibt gleichsam in der Karsamstags-Nacht, muß, wie bei von Balthasar, die Erlösung schon im Abstieg zur Hölle auffinden. Nimmt also in dieser Weise, wie L. andeutet, die Nacht-Erfahrung „in besonderer Weise die Situation moderner Gottesferne auf" (297 – vgl. dazu auch seinen Epilog über die ‚faiblesse de croire' bei Michel de Certeau, der die Linie bis zu Postmoderne weiterzieht), dann muß dies Anlaß sein für eine fundamentale Kritik an dieser Moderne, die den Glauben in das Dunkel der Nacht abgedrängt hat! Nicht, daß der Glaube nicht auch dort zuhause wäre (das haben ja nun die eindringlichen Studien von L. gezeigt), und nicht, daß es alleine nach dem Wort Brechts ginge, demgemäß man „die im Dunklen ... nicht sieht" – es handelt sich vielmehr schlicht darum, über aller Nacht-Mystik auch noch Röm 13,12 („Laßt uns anlegen die Waffen des Lichts...") oder 1 Thess 5,5 („Ihr seid Söhne des Lichts ... Wir gehören nicht der Nacht") gerecht zu werden. In der Nacht kann man verheißungsvoll vom „Licht der Welt" reden, und darum ist es wichtig, sich auf die Nacht-Erfahrung in ihrer ganzen Tiefe einzulassen. Dann aber beginnt der Tag Gottes, an dem dies Licht heller leuchtet als die Sonne (Ps 19).

Dortmund Thomas Ruster

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Aus meinem Leben.** Erinnerungen. – München: Deutsche Verlagsanstalt. 4. Auflage 2005. 191 S., geb. € 10,00 ISBN: 3–421–05123–2

Die Lebenserinnerungen in diesem Buch umfassen die Jahre 1927–1977; sie enden mit der Ernennung Joseph Ratzingers zum Erzbischof von München und Freising. Sie schildern seine Kindheit, geben Auskunft über seine Schul- und Gymnasialjahre – im „Schatten des Dritten Reiches" (7–32), über seinen Kriegsdienst und seine Gefangenschaft (33–45), über seine Seminarzeit und sein Studium (44–67), seine Ordination (Priesterweihe), seine seelsorgliche Tätigkeit, die Promotion und das „Drama der Habilitation" (68–91), über die Zeit als Professor in Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg sowie die Tätigkeit als Berater von Erzbischof Kardinal Frings beim II. Vatikanischen Konzil (92–176), schließlich über den Vorgang der Ernennung zum Erzbischof von München und Freising (177–181). Den Schluß des Buches bilden Literaturhinweise mit Erläuterungen, die über eine bloße Biographie hinausgehen.

Aus diesen ereignisreichen Erinnerungen, die durch zahlreiche Bilder ergänzt und spannend zu lesen sind und die mit vielen bedeutenden Persönlichkeiten bekannt machen, seien diejenigen herausgegriffen, die das „Drama des Habilitation" enthüllen. Während Professor Gottlieb Söhngen die Ausführungen der von Ratzinger eingereichten Habilitationsarbeit über Bonaventura mit Begeisterung aufnahm und bereits in seiner Vorlesung daraus zitierte, stieß sie beim Korreferenten Professor Michael Schmaus auf argen Widerstand; er lehnte sie ab! „Eine Welt drohte für mich zusammenzubrechen", erinnert sich Ratzinger. Die Münchener Theologische Fakultät milderte schließlich dieses harte Urteil ab – das Manuskript wurde zur Verbesserung zurückgegeben. Was zu verbessern war, sollte aus den Randbemerkungen entnommen werden. Diese aber waren so zahlreich, daß für eine Umarbeitung Jahre nötig gewesen wären: In den ersten beiden Teilen „wimmelte" es von kritischen Anmerkungen – deren Begründung Ratzinger „nur selten überzeugen konnte", wie er bemerkt.

Lediglich der letzte Teil über die Geschichtstheologie Bonaventuras war ohne Beanstandung geblieben. Professor Söhngen war einverstanden, daß dieser Teil aus dem Ganzen gelöst zum Thema der Habilitationsschrift wurde. – Wer selbst in einer ähnlichen Situation war, kann die „Wochen unruhigen Wartens" nach der Abgabe bis zur

Annahme der Arbeit verstehen, die im Februar 1957 geschah. Nach dem zwei Wochen später erfolgten Habilitationsvortrag stritten sich Referent und Korreferent leidenschaftlich, während der Habilitand zum Zuhörer wurde.

Nach langer Beratung der Fakultät wurde Ratzinger schließlich mitgeteilt, daß er bestanden habe. – Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, daß Professor Ratzinger aufgrund solch bitterer Erfahrung seinen Doktoranden und Habilitanden ähnliche Schrecken ersparte; das wird auch dadurch bestätigt, daß er den Ruf auf den dogmatischen Lehrstuhl in Münster annahm, als er „in der spannungsgeladenen Bonner Fakultät mit zwei Promotionen auf erhebliche Widerstände stieß, die aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem Scheitern für die beiden jungen Gelehrten endigen konnten." Ratzinger „dachte an das Drama seiner eigenen Habilitation zurück [...]" (132).

Diese Lebenserinnerungen bedürfen gewiß kaum einer weiteren Empfehlung.

Paderborn Heinz Schütte

Reber, Joachim: **Das christliche Menschenbild.** – Augsburg: Sankt Ulrich 2005. 128 S. (Fundamente), kt € 9,90 ISBN: 3–936484–49-X

Der junge Vf. (geb. 1968) ist ständiger Diakon, Referent des Stuttgarter Diözesancaritasverbandes und lehrt an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Das kleine Buch ist eine außerordentlich sympathische, gut geschriebene und mit vielen Beispielen aufgelokkerte Basis für Verständnis und Selbstverständnis des Menschen aus der Perspektive des Christentums, genauer: seiner katholischen Prägung. An Monographien jedweder Art zur Theologischen Anthropologie herrscht eklatanter Mangel. Darum begrüßt man diese Darstellung, auch wenn sie nicht den Anspruch erheben kann und will, ein streng wissenschaftliches „Handbuch" zu sein, das alle Fragen allseitig beantwortet. Wer sich eine erste Übersicht über dieses höchst wichtige, ebenso aktuelle wie fundamentale Gebiet der Theologie verschaffen oder sie anderen vermitteln will, wird mit Gewinn zu diesen Seiten greifen. Man kann sie für Seminare auf allen akademischen Ebenen nutzen.

Ausgang der Darstellung sind die biblischen Schöpfungserzählungen. Sofern alle Kreatur sich dem personalen Gott verdankt, ist Schöpfung ein zutiefst personales Geschehen, welches seine Aufgipfelung in der Hervorbringung des Menschen findet. Reber liest diese Krönungsabsicht im Gotteswillen, sich ein Gleichbild zu setzen im Menschen. In einem eigenen Kap. philosophiert er über den Begriff der Person, deren Wesen er in der Freiheit sieht, seine Geschichte mit Gott zu vollziehen. Zu den Grundaussagen der Schrift gehört für ihn die Erschaffung des Menschen in der doppelgeschlechtlichen Ausprägung, womit nicht zuerst die Sexualität als vielmehr die Sozialkonstitution gemeint ist. Zu ihr gehört auch wesentlich des Menschen Sprachfähigkeit. Weitere Reflexionen befassen sich mit den Menschenrechten und der Leib-Seele-Problematik. Hier sucht der Autor eine Position zwischen dem materialistischen Monismus und dem platonisch-plotinischen Dualismus auf der Grundlage des aristotelischen, von Thomas v. Aquin aufgenommenen Hylemorphismus. Der Mensch ist eine unteilbare Ganzheit. Das hat eschatologische Konsequenzen: „Wenn der Mensch lebt, dann weil Gott ihn am Leben hält. Und wenn er über den Tod hinaus leben sollte, dann auch, weil Gott ihn am Leben hält" (122). R. plädiert folgerichtig für die Sprechweise von der Auf*erweckung* (nicht Auf*erstehung*) des gestorbenen Menschen. Er vermeidet zwar die Formel von der „Auferweckung im Tode", nähert sich ihr aber sachlich an. Tod wird verstanden als Untergang der personalen Welt. Der Todestag ist dann der Jüngste Tag des Individuums.

Pentling Wolfgang Beinert

Oleum laetitiae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, hg. v. Gunda Brüske / Anke Haendler-Kläsener. – Münster: Aschendorff 2003. 432 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 5), kt € 56,00 ISBN: 3–402–07504–0

Mit der vorliegenden Festschrift wird der international bekannte und allseits geschätzte Beuroner Benediktinerpater Prof. Dr. Benedikt Schwank zu seinem 80. Geburtstag geehrt. Wer seine Person und Lebensgeschichte noch nicht genauer kennt, findet die wichtigsten biobibliographischen Auskünfte zu den Stationen seines Lebens und seiner wissenschaftlichen Arbeit vom Jubilar selbst im ersten Beitrag höchst bescheiden und zugleich amüsant dargeboten.

Die Hg.innen charakterisieren die Festgabe als ein Kompendium von Beiträgen, die sich nicht unter dem Buchtitel „Oleum laetitiae" („Öl der Freude") inhaltlich zusammenfassen lassen. Die Überschrift verweist vielmehr auf die biblische Redeweise, dergemäß das „Ausgießen" von Öl über dem Haupt eines Menschen zuerkennende Freundschaft und Ehrerbietung bedeutet. In diesem Sinne verstehen sich die 32 Beiträge von befreundeten Kollegen und früheren evangelischen und katholischen Studierenden aus dem Jerusalemer Theologischen Studienjahr, an dem der Jubilar knapp 20 Jahre Lehrveranstaltungen und Exkursionen durchführte. In ökumenischem Geist, der das Jerusalemer Studienjahr bekanntlich auszeichnet, kommen hier vielschichtige Stimmen, die sich – zumal im Jahr der Bibel 2003 – um die Bibel kreisen, zum Zuge.

Es handelt sich um wissenschaftliche Beiträge aus verschiedenen theologischen Disziplinen sowie Predigtbeiträgen aus unterschiedlichen pastoralen Kontexten. Wenn eine Einzelwürdigung hier nicht möglich ist, so sollen die einzelnen Beiträge wenigstens aufgelistet werden, um so einen Einblick in die Vielgestaltigkeit des Buches zu vermitteln.

Eröffnet wird der Reigen mit einer Abhandlung von Thomas Staubli über den Ölbaum: Vom König, der lieber ein Bauer blieb. Archäobotanisches, Kulturgeschichtliches und Politisches zum wichtigsten Fruchtbaum Palästinas/Israels

Es folgen:
Beiträge zum Alten Testament:
- Wolfgang Zwickel, Warum ist der See Gennesaret erst in neutestamentlicher Zeit von Bedeutung?
- Ludger Schwienhorst-Schönberger, Inkubation im Alten Testament?

Beiträge zum Neuen Testament:
- Klaus Scholtissek, Von Galiläa nach Jerusalem und zurück. Zur theologischen Topographie im Markusevangelium
- Katharina Oppel OSB, Von Christus lernen, um Christus zu lehren. Autorität und Solidarität als Tugenden christlicher Lehrerinnen und Lehrer nach dem Matthäusevangelium
- Michael Reichardt, Das Kommen des Menschensohnes Mk 13, 24f. Heil oder Gericht?
- Maria Neubrand MC, Eine Geschichte von Bewegungen. Maria von Magdala und die Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20, 1–18)
- Claudio Ettl, „Warum so heftig, Matthäus?". Zum Problem des Anti-Judaismus – ein fiktiver Monolog
- Jens Adam, Kinder Gottes und Erben der Verheißung. Erwägungen zu Röm 11, 16–24
- Franz Mußner, Die religiöse Erfahrung des Christen als „Fremderfahrung"
- Martin Brüske, Der Kyrios und Gottes Königsherrschaft. Eine Skizze zum „Wesen des Christentums"

Beiträge zu Themen der Alten Kirche:
- Bernhard Mutschler, „Moysi litterae verba sunt Christi". Mose bei Irenäus von Lyon
- Jörg Frey, „Et numquam laeti sitis...". Ein apokryphes Jesuswort und die Probleme des Hebräerevangeliums
- Ferdinand Hahn, Das Apostolische Glaubensbekenntnis in historischer und theologischer Sicht
- Kirsten Joswowitz-Schwellenbach, „Leaving Chalcedon behind...?" Ausgewählte Probleme der Christologie in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks
- Nikolaus Egender OSB, Profil des Palästinensischen Mönchtums
- Harald Buchinger, Exkursionen oder Exkurse? Zu Pilgerbericht und Pilgerroute des Anonymus Placentinus

Beiträge zum Umgang mit der Bibel:
- Hildegard Gosebrink, „Intellectum expositionis librorum sapiebam ...". Die Heilige Schrift in der visionären Theologie Hildegards von Bingen (1098–1179)
- Mirjam Dinkelbach OCist, Gedanken zur „Lectio divina" nach der Regel des heiligen Benedikt
- Johannes Hofmann, Bibelkreis zur Bergpredigt. Überlegungen zu einer lebensorientierten Bibelarbeit
- Peter Stockmann, Bibelausgaben und Bibelübersetzungen gemäß katholischem Kirchenrecht

Beiträge zum christlichen Leben nach und aus der Bibel:
- Andreas Rudiger, Kirche und Vollmacht
- Gunda Brüske, „Es werde, Herr, dieses Öl ein Öl der Freude". Versuch einer biblischen Grundlegung der Krankensalbung
- Wolfgang Grieninger, Sollen Christen einen Brautpreis fordern oder zahlen?
- Werner Wertgen, Gewissen und Freiheit. Ein ethischer Essay zu 1 Kor 8
- Hans-Joachim Sander, Gott – ein Stadtbewohner. Verkündigung in Fragmenten von Hoffnung

Beiträge zur Eschatologie:
- Michael Grimm, Visio pacis. Zur Relevanz Jerusalems als eschatologischer Friedensstadt
- Margareta Gruber OSF, Wer ist die apokalyptische Frau? Eine Interpretation von Offb 12, 1–17

Predigten:
- Angelika Giering, Mittagspause in Sepphoris. Eine narrative Predigt
- Rüdiger Hagens, „Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4, 7). Eine Osterpredigt zur Grabeskirche
- Anke Haendler-Kläsener. „Lebendige Steine". Eine Rundfunkpredigt zu 1 Petrus 2
- Peter Söllner, „Siehe, ich mache alles neu!" (Offb 21, 5). Predigt zum Ökumenischen Gottesdienst am Epiphaniefest

Es ist erstaunlich, wie in „der kurzen Zeit eines guten halben Jahres" (Einführung 18) alle Beiträge verfaßt bzw. überarbeitet werden konnten, sodaß ein bunter Blumenstrauß lesenswerter Abhandlungen entstanden ist, dem Jubilar zur großen Freude, der werten Leserschar in seiner Vielschichtigkeit und Vielfältigkeit als gewinnbringende Information und Anregung.

Vechta Franz G. Untergaßmair

Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez. Edición a cargo de José R. Villar. – Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2003. 911 S. (Biblioteca de Teología, 28), kt. ISBN: 84–8081–011–4

Der Dogmatiker Pedro Rodríguez (Jahrgang 1933) ist eines der Gründungsmitglieder der Theol. Fak. der Opus-Dei-Universität Pamplona und hat sich mit zahlreichen Werken in verschiedenen Sprachen, mehreren auch über den Gründer des Opus Dei und sein Programm, bekannt gemacht (Deutsch: Der Weg der Spiritualität des Opus Dei, Köln 1995). Insgesamt 43 Freunde, Kollegen, Weggefährten – Frauen finden sich nicht darunter – haben zum 70. Wiegenfest eine nahezu tausend Seiten umfassende Festschrift zusammengestellt. Darunter finden sich auch fünf Beiträge deutscher Autoren (G. J. Bellinger, Harding Meyer, Gerhard Ludwig Müller, Kard. Leo Scheffczyk, A. Ziegenaus).

Als Hinführung dient ein vorgeschalteter Teil mit einem Vorwort des Primas von Toledo, eine Vita des Geehrten samt Bibliographie sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiter und die obligate Tabula Gratulatoria. Die Aufsätze selbst werden in vier Gruppen gegliedert (Theologie und Geschichte, Die Kirche in der Zeit, Das Amt in der Kirche, Der Weg zur Einheit). Den Epilog (genauer: „A modo del epílogo") bildet ein Gespräch zwischen dem Jubilar und dem Nestor des evangelischen Ökumenismus Harding Meyer.

Wie bei solchen Unternehmungen üblich, decken die Beiträge ein außerordentlich breites Spektrum entsprechend den Arbeitsgebieten und den Schwerpunkten der Vf. ab. Angesichts der ungewöhnlichen Fülle kann an dieser Stelle eine Einzelwürdigung nicht erfolgen. Statt dessen sollen einige Streiflichter geboten werden, die den Interessierten ein wenig neugierig machen können. Lesenwert ist der Aufsatz von Bruno Forte über die Beziehungen zwischen Gott und Schönheit. Eines der Forschungsgebiete von Rodríguez ist der Tübinger Theologe Johann Adam Möhler; es ist also passend, daß sich A. Carrasco Rouco (Madrid) mit dessen Beitrag zur Theologie befaßt. Die Sektion „Die Kirche in der Zeit" eröffnet ein höchst polemischer Angriff des Regensburger Bischofs Gerhard Ludwig Müller gegen alle, die zu behaupten wagen, in „Lumen gentium" zeigten sich zwei Ekklesiologien. Sie betreiben eine „infame Fälschung" (266). Wie immer man diese singuläre These beurteilt, man wird dem Vf. darin auf jeden Fall recht geben müssen: „Die Wirklichkeit kann aber falsch wahrgenommen werden, wenn die eigenen Brillengläser durch Vorurteile getrübt sind" (284). Vom Hintergrund der Universität Pamplona her verwundern nicht drei Beiträge über Josémaria Escrivá de Balaguer: Bischof Blázquez, der Ortsordinarius, schreibt über dessen eucharistische Theologie, Antonio Aranda über seine kirchliche Sendung und J. L. Gutiérrez-Martín untersucht die Gedanken des Heiligen über die Liturgie. Ein Viertel der Essays (genau: zehn) sind der Amtsproblematik gewidmet. Bemerkenswert ist besonders Kardinal Scheffczyks Stellungnahme zum Weiheamt („Die vielen Ämter und das eine Amt"). Wie auch Müller, aber viel eingehender, befaßt er sich mit der Frauenordination; natürlich wird sie negativ beurteilt. Ein opusspezifisches Thema handelt der Rektor der römischen Werk-Universität F. Ocáriz ab: „Bischofsamt, Ortskirche und Personalprälatur". Zahlenmäßig gleiches Gewicht besitzt die letzte Gruppe mit dem Thema Ökumenismus. Auch hier haben sich zehn Bearbeiter zusammengefunden. „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" – mit der seit „Dominus Jesus" neue Aktualität gewinnenden Frage gibt sich der bekannte Benediktinertheologe Patrick Granfield ab. Wenigstens ein Aufsatz richtet die Aufmerksamkeit auf die Ostkirchen: M. de Salis Amaral (Rom) stellt ekklesiologische Motive in der Theologie von Georges Florovsky vor. Natürlich kann die Primatsproblematik nicht ausgespart werden (A. González Montes, Bischof von Almería: „Das Amt des Nachfolgers Petri im interkonfessionellen theologischen Dialog").

Pentling Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaft

Die Dämonen / Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Jewish and Early Christian Literature in the Context of its Environment, hg. v. Armin Lange / Hermann Lichtenberger / K. F. Diethard Römheld. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XIX, 687 S., Ln € 134,00 ISBN 3–16–147955–6

Inhalt: Vorwort mit kurzen Zusammenfassungen der Ergebnisse und einer Podiumsdiskussion V–XIV; B. Gladigow, Plenitudo deorum. Fülle der Götter und Ordnung der Welt 3–22; A. Klostergaard Petersen, The Notion of Demon. Open Questions to a Diffuse Concept 23–41; D. Kurth, Suum cuique. Zum Verhältnis von Dämonen und Göttern im alten Ägypten 45–60; K. van der Toorn, The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel. Popular Belief and Scholarly Speculation 61–83; H. Niehr, Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels. Überlegungen zum Weg des Reep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte 84–107; H.-P. Müller, Der Umgang mit dem Negativwertig-Numinosen in der phönizisch-punischen Religion 108–121; G. Ahn, Dualismen im Kontext von Gegenweltvorstellungen. Die rituelle Abwehr der Dämonen im altiranischen Zoroastrismus 122–134; B. Janowski, Jenseits von Eden. Gen 4,1–16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte 137–159; M. Köckert, War Jakobs Gegner in Gen 32,23–33 ein Dämon? 160–181; W. Hüllstrung, Wer versuchte *wen* zu töten? Ein Beitrag zum Verständnis von Exodus 4,24–26 182–196; U. Rüterswörden, Die Stellung der Deuteronomisten zum alttestamentlichen Dämonenwesen 197–210; O. Keel, Schwache alttestamentliche Ansätze zur Konstruktion einer stark dualistisch getönten Welt 211–236; M. Bauks, Das Dämonische im Menschen. Einige Anmerkungen zur priesterschriftlichen Theologie (Ex 7–14) 239–253; A. Lange, Considerations Concerning the ‚Spirit of Impurity' in Zech 13:2 254–268; H.-J. Fabry, „Satan" Begriff und Wirklichkeit. Untersuchungen zur Dämonologie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur 269–291; P. Riede, „Ich bin ein Bruder der Schakale" (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge 292–306; B. Ego, „Denn er liebt sie" (Tob 6,15 Ms. 319). Zur Rolle des Dämons Asmodäus in der Tobit-Erzählung 309–317; L. T. Stuckenbruck, Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls 318–338; J. C. VanderKam, The Demons in the *Book of Jubilees* 339–364; R. Deines, Josephus, Salomo und die von Gott verliehene *technä* gegen die Dämonen 365–394; E. Eshel, Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls 395–415; H. Lichtenberger, Ps 91 und die Exorzismen in 11QpsAp^a 416–421; L. Albinus, The Greek *daimon* between Mythos and Logos 425–446; H. Cancik, Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian) 447–460; M. Rese, Jesus und die Dämonen im Matthäusevangelium 463–475; U. Mittmann-Richert, Die Dämonen und der Tod des Gottessohns im Markusevangelium 476–504; G. S. Oegema, Jesus' Casting Out of Demons in the Gospel of Mark against Its Greco-Roman Background 505–518; T. Söding, „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ..." (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu 519–549; F. Avemarie, Warum treibt Paulus einen Dämon aus, der die Wahrheit sagt? Geschichte und Bedeutung des Exorzismus zu Philippi (Act 16,16–18) 550–576; Th. Knöppler, Paulus als Verkünder fremder daimonia. Religionsgeschichtlicher Hintergrund und theologische Aussage von Act 17,18 577–583; P. Lampe, Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse 584–599; E. Grypeou, Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik 600–609; P. S. Alexander, Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon 613–635; G. Stemberger, Samael und Uzza. Zur Rolle der Dämonen im späten Midrasch 636–661.

Das *dictum* von Rudolf Bultmann, nach dem für den Menschen von heute das mythologische Weltbild vergangen und erledigt sei, ist, folgt man der Demoskopie, selbst ein Mythos der Neuzeit. Denn nach einer repräsentativen Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach im Jahre 2001 glauben fast 10% der deutschen Bevölkerung an Gespenster und böse Geister (West: 10%; Ost: 3%) und immerhin ein Drittel dieser Personengruppe empfindet regelrecht Angst vor den Schädigungen durch böse Geister. In Literatur, TV und Film feiern die Dämonen fröhliche bzw. grausige Urstände. In Zeiten des Glaubensverlustes blüht, so könnte man vermuten, die Leichtgläubigkeit auf. Gewiß hat auch die vulgarisierende Rezeption der Dämonenmetaphorik der Freud-Schule oder der Schule C. G. Jungs das ihre dazu beigetragen, daß man „Dämonen" als das Abgespaltene des Ich oder als das dunkle Ich begreifen kann (vgl. U. Mittmann-Richert, Die Dämonen, 505f).

Dämonen und Dämonologie sind aber auch aus dem Schatten getreten, in den eine Wissenschaft sie gedrängt hat, die sie als Reste einer der Betrachtung nicht werten primitiven Religiosität betrachtete. Die Literatur zur neutestamentlichen Dämonologie ist mittlerweile

Legion. Dämonen, so sie denn einen Namen tragen, haben es zu Lexikawürden gebracht.[1]

Der vorliegende Bd, der auf ein internationales Symposion im Jahre 2001 zurückgeht, kann von der Breite der Themen und der historischen Längsschnitte her beanspruchen, ein Kompendium der antiken Dämonologie darzustellen. Allerdings bleibt es unerfindlich, aus welchen Gründen es zwar einen hervorragenden Beitrag von *G. Stemberger* zu nachtalmudischen Texten gibt, aber keinen, der christliche Texte der Spätantike untersucht. Auch wenn man den christlichen Anteil am Test Sal höher einschätzt, als es *P. S. Alexander* in seiner Untersuchung tut, bleibt der Befund, daß für die wichtigste Zeit der Ausbildung der christlichen Dämonologie und ihrer Grundlegung eine Untersuchung fehlt.

Freilich kann man angesichts so vielfältiger Beschäftigungen mit Dämonen fragen, was denn damit gemeint ist, wenn in neuzeitlicher Forschung der Begriff auf antike Phänomene angewandt wird. Denn man kann zwar für die griechisch-römische Antike (*L. Albinus; H. Cancik*) eine annähernde systematische Ordnung und einen theologisch konsequenten Sprachgebrauch erkennen, aber dieser Befund trifft für andere Regionen und Religionen mit Ausnahme des Zoroastrismus nicht zu. *B. Gladigow* unternimmt es daher, „Dämonen" als eine Beschreibungskategorie zu gewinnen, die bestimmte religiöse Prozesse einsichtig macht. Danach wären Dämonen u. a. gleichsam der polytheistische Subtext zu monotheistischen Religionen. Dämonen besetzen Funktionen, die in die monotheistische Gottesvorstellung nicht integrierbar sind. Diese Deutung wird auf gewisse Weise durch die Beiträge von *H. Niehr* und *H.-J. Fabry* sekundiert. Während die positiven Aspekte des Gottes Reep auf JHWH übertragen werden, wird er zugleich auf seine negativen Aspekte reduziert und zu einem Dämon depotenziert. Nach H.-J. Fabry erfüllt die Gestalt des Satans die von B. Gladigow beschriebene Funktion. Es ist eine fast zwangsläufige Entwicklung hin zu einem Dualismus von Gut und Böse. Einen Gegenwurf dazu liefert jedoch der Beitrag von *H.-P. Müller*, der zu zeigen vermag, daß eine Integration von Negativem und Positivem in einer Gottheit möglich ist. Religionen folgen allem Anschein nach nicht immer der Rekonstruktion und den Erwartungen der Religionswissenschaft.

A. Klostergaard Petersen plädiert dafür, den Begriff des Dämonischen möglichst weit zu fassen und mit ihm jede transgressive Funktionalität zwischen Himmlischem und Irdischem zu fassen: „The demon has been held to act as a human representative in the divine world and as a divine agent in the world of men. It has been used to represent an evil element in a world basically held to be good. And it has been used to embody the good element in a world held to be evil. Being neither god nor man the demon may act on behalf of both in that particular realm to which each of the two do not have access. The notion of demon in all its different uses pay witness to this discoursive function that enables humans to bridge the gap to the inaccessible. If the definition of the demon is extended in this manner we may not only be able to include all the different applications of the concept during the course of its history of interpretation. We may also use it as a general religio-historical category that makes it possible to study notions of demons in contexts in which the concept itself does not occur. Obviously, such a definition represents a condensation of the world that transforms and reduces it in order to make it more comprehensible. The advantage of the chosen definition, however, is its capability of integrating the entire spectre of different uses witnessed by the concept's history of reception. (39)

Freilich ist dieser Ansatz sowohl methodisch als auch historisch zu hinterfragen. Der Begriff wird hier so umfassend, daß er in letzter Konsequenz jeglicher Klarheit entbehrte. Das definitorische Desaster um den Magiebegriff würde dann wiederholt. Auch bleibt es fraglich, ob man mit dieser Ausweitung nicht letztlich fast jede religiöse Praxis dämonisch konnotiert. Eine Grenze zu magischen Praktiken[2] ist damit gewiß nicht zu ziehen.

[1] Jeremy Black, Anthony Green, Tessa Rickards (Hg.), Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary, Austin 1992; Karel Van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden/Grand Rapids ^{2}1999; in Ergänzung zu dieser Publikation gibt es an der Universität Zürich unter Leitung von Christoph Uehlinger ein Forschungsprojekt: Iconography of Deities and Demons in the Biblical World (*IDD*).

[2] Vgl. dazu: Bengt Ankarloo, Witchcraft and magic in Europe: ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999; Matthew W. Dickie, Magic and magicians in the Greco-Roman world, London 2001; Shaul Shaked, (Hg.) Officina magica: essays on the practice of magic in antiquity, Leiden 2005.

Als Illustration zu dem Vorschlag von A. Klostergaard Petersen kann man den Beitrag von *M. Bauks* lesen. Trotz der mangelnden textlichen Bezeugung postuliert sie insbesondere wegen der „Renaissance des Dämonenglaubens im Frühjudentum", wobei der Begriff Renaissance implizit behauptet, was man beweisen müßte, daß es einen dämonologischen Subtext in den Texten gibt: „Es ist m. E. davon auszugehen, daß dämonische Konzeptionen und Konstellationen auch in den alttestamentlichen Texten belegt sind." (239) Wohl nur so kann man zu einer dämonischen Deutung von Pharao und Mose kommen. Immerhin bleibt dennoch der Befund, daß die Verfasser des Textes keine Dämonologie entworfen haben und Elemente eines Dämonenglaubens in Israel, den zu bestreiten es angesichts archäologischer Befunde wohl keinen Grund gibt, schlicht und einfach nicht erwähnen. Eine Textinterpretation sollte doch eher hier ansetzen. Auch der neutestamentliche Beitrag von *U. Mittmann-Richert* zum Markusevangelium wählt eine dämonologische Lesart, die der Text so nach meiner Meinung nicht hergibt. Die Autorin geht zu Recht von einem mehrschichtigen Verständnis des Markusevangeliums aus, was aber dennoch nicht heißen muß, daß das dämonische Element den Subtext und die Gliederung bietet. Die Schweigsamkeit des markinischen Texts wird allerdings durch die Wortgewalt der Interpretation übertönt, so etwa wenn man die Formulierung findet, daß „Satan die Siegesfanfare des aus menschlicher Unwissenheit geborenen Spotts erschallen lässt", oder die emphatische Bemerkung liest: „Der Durchbruch menschlicher Gotteserkenntnis (sc. 15,39) bei dem satanischen Hohngelächter über die siegreiche Niederwerfung Gottes!" Ob diese pandämonische Lesweise wirklich vom Text getragen wird, erscheint fraglich.

Betrachtet man die anderen Beiträge zum Alten Testament näher, so mag man durchaus den Titel des Artikels von *O. Keel* als Zusammenfassung nehmen, nämlich die Texte bieten nur „schwache alttestamentliche Ansätze". Und wenn *G. Stemberger* darauf hinweist, daß „[...] Dämonen in der klassischen rabbinischen Literatur eine relativ geringe Rolle (spielen)" (637), dann zeigt sich, daß diese Konzeption durchaus auch späterhin tradierbar war.

Dämonenglauben findet sich dagegen explizit in Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels und insbesondere in Schriften des Neuen Testaments, wobei *M. Rese* davon ausgeht, daß nach Mt die Welt durch Jesus nicht von Dämonen befreit wurde, sondern diese endgültig erst mit der Parusie überwunden werden, so daß Exorzismus eine Aufgabe der Jüngergemeinde ist. Gleichwohl kann man auch bei Mt nicht von einer ausgeprägten Dämonologie sprechen. Wie die Untersuchung von *T. Söding* nahelegt, ist die neutestamentliche Überlieferung an Dämonen nicht hinsichtlich ihrer kosmologischen Funktion interessiert, sondern als die Menschen in ihrer Existenz bedrängende Phänomene. Daß die nächstliegende Begründung für die breite Erwähnung von Dämonen im NT der Umstand ist, daß Jesus als Exorzist wirkte, machen die Überlegungen von T. Söding mehr als deutlich.

Aber selbst in Hinblick auf die Literatur dieser Zeit wird man nicht vorschnell einen theologisch selbstverständlichen Umgang mit dämonischen Mächten postulieren können. *R. Deines* zeigt in einer überzeugenden Analyse von Texten des Josephus, wie dieser bemüht war, das Dämonische zurückzudrängen und zu „entmythologisieren", ein Befund, den *F. Avemarie* auch für Apg 16 wahrscheinlich machen kann. M. E. müßte man auch bei den übrigen Texten nochmals auf ihre Intention und Trägerschaft abheben. Unter Umständen wird hier ein zwar vorhandener Dämonenglaube theologisch aufgenommen, aber diese Umsetzung entspricht keineswegs dem Mainstream.

Unmöglich kann man hier alle Beiträge würdigen; in der Summe geben sie einen vorzüglichen Überblick über die Problematik dessen, was sich mit dem Begriff „Dämon" verbindet. Allerdings stellt sich nach der Lektüre auch eine Frage, die im Sammelbd nicht behandelt wird (vgl. allerdings die Bemerkungen von T. Söding [542]), nämlich die, ob ohne die neutestamentliche und spätere kirchliche Praxis und Überlieferung, ohne die Depotenzierung von Göttern zu Dämonen, Dämonismus und Dämonenglauben in der europäischen Glaubens- und Mentalitätsgeschichte die Rolle gespielt hätten, die sie nun mal gespielt haben.

Berlin Rainer Kampling

Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft, hg. v. Franz Sedlmeier. – Würzburg: Echter 2003. 541 S., geb. € 39,00 ISBN: 3–429–02515-X

Ein kurzes Vorwort (3 S.) führt diese umfangreiche FS für „Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag" ein. Die FS konzentriert sich auf die pro-

phetische Literatur: und zwar auf die großen Prophetenbücher Jesaja (R. Brandscheidt, H.-J. Stipp, B. M. Zapff), Jeremia (W. H. Schmidt) und Ezechiel (F.-L. Hossfeld, M. Mark, F. Sedlmeier) wie auf die kleinen Prophetenschriften Amos (J. C. Gertz, R. G. Lehmann) und Hosea (M. Oeming).

Ein Blumenstrauß ist entstanden, nicht nur thematisch, sondern auch methodisch und hermeneutisch. Denn die einzelnen Beiträge erproben die unterschiedlichsten methodischen und hermeneutischen Zugänge zur Bibel. Sie liefern einen Querschnitt über den gegenwärtigen Stand der „Interpretation der Bibel in der Kirche" (Päpstliche Bibelkommission 1993). M.E. hätte der Hg. bereits im Vorwort auf dieses Dokument verweisen können. Es interpretiert ja wie der Hg. die „Vielfalt der Zugänge und Interpretationen" (10) positiv.

So untersucht Schreiner (†) in einem seiner letzten Beiträge das „Wohnen der Weisheit" nach Sir und arbeitet den Einfluß der dtr Theologie zum „Wohnen Jahwes im Tempel" mit einer sorgfältigen Begriffsanalyse heraus. Die ‚Schekinah' meint eine „Niederlassung ohne bleibende, d.h. auch besitzrechtliche Ortsbindung" (17). Seebass differenziert zwischen der Argumentation mit Gottes „Einzigkeit" im Schema Jisrael (Dtn 6,4b) und dem Verbot fremder Götter im 1. Gebot. Er greift die Herleitung für die Einzigkeit aus Ugarit und anderen ao. Quellen nach Loretz auf, stellt aber fest, daß Israel schon früh ein singuläres Gegenüber des einen Jahwes gegenüber seinem Volk erkennen läßt. Diese Singularität führt schließlich zum Ausschluß anderer Göttinnen und Götter und erlaubt „daneben aber einen Hofstaat, Engelheere und Repräsentationen Gottes wie den Kabod in der Priesterschrift, die Frau Weisheit in den Proverbien [und Sir, Rez.] oder die Schechina im klassisch-werdenden Judentum oder eben die Einwohnung im Christus Jesus" (44).

Diese zwei grundlegenden, bibeltheologischen Aufsätze werden von Arambarri fortgesetzt. P Gen 1,1–2,4 a führt vorexilisch u.a. die Erschaffung des Menschen (VV 26–31) und den 7. Tag als Ruhetag und Programm für Israel ein. Die Verbindung zum Sabbat und der Ausbau der Ruhe-Vorschriften erfolgt nachexilisch.

Allerdings ist es unwahrscheinlich, daß erst der Endredaktor P die Erschaffung des Menschen Gen 1,26–31 in die Vorlage (ein 7-Schöpfungswerk?) ohne den Menschen (?) angehängt hat. Arambarri argumentiert strikt synchron, ohne eine mögliche Traditionsgeschichte für P zu hypothetisieren.

Dagegen stellt sich Ruppert ausdrücklich dem Streit zwischen diachroner Urkundenhypothese und synchronem Kompositionsmodell. Dazwischen vermitteln das Kompositionsgeschichtsmodell und das „Fortschreibungsmodell" der neuen Urkundenhypothese. Ruppert favorisiert das Letztere. Nach ihm ist die jehowistische Opferung Isaaks Gen 22 durch den Einschub VV 15–18 aus joschijanischer Zeit „wieder gelesen" und weiter geschrieben worden.

Dazu liefert Zwickel ein archäologisches Blitzlicht aus der Frühzeit Israels. Hazor, die größte bronzezeitliche Stadt des Westjordanlands, ist zweimal durch Streitigkeiten mit benachbarten Städten untergegangen, aber nicht durch die Landnahme oder die Seevölker oder die (Proto) Aramäer.

Haag widmet sich der Spätzeit. Er weist für die beiden Einleitungsbriefe 2 Makk einen Verfasser aus der hasmonäerkritischen Hasidäer-Bewegung nach.

Der Haupt-Block „Prophetische Literatur" bringt die Vielfalt der unterschiedlichen Ansätze zur vollen Entfaltung. Brandscheidt legt für DtJes 43,1–7 das Gewicht auf die „theologische Aussage". Es sind 2 Schichten erkennbar: Grundschicht VV 1–4 und Bearbeitung Vv 5–7. Der theologische Gehalt hält sich im Wandel vom Exil zum Nachexil durch.

Gertz macht in den Gerichtsankündigungen von Amos ebenfalls eine originale Schicht (Amos, Amosschule) und eine nachexilische Schicht aus, legt aber ganz nach der üblichen Traditionsgeschichte Wert auf die Rekonstruktion der Ursprungsschicht. Die Argumente (Erdbeben vor 722; Bileam Visionen nach dem 1976 hg. aram. Text von Tell Der Alla) sind beachtlich; dennoch bleibt der rekonstruierte Text hypothetisch.

Hossfeld analysiert Ez 20 ebenfalls nach dem Fortschreibungsmodell in einen Proto-Ez „Grundtext" und spätere Zufügungen. Umfangreicher als bei Amos stehen Parallelen bereit, z.B. P Ex 6, auf den Ez * 20 erkennbar eingewirkt hat. Es geht um die Verpflichtung auf die exklusive Jahwe-Verehrung „in Ägypten", um die Gabe der Gesetze „in der Wüste" – die nachexilische Zusammenführung von 7. Tag und Sabbat nach A. wird bestätigt – und um Warnungen an die Sohnesgeneration „in der Wüste".

Lehmann bietet zu Am 2,6–10 eine textvergleichende, linguistische und semantische Analyse. Beide Verfahren erhärten gegen die übliche Trennung des V 9 von V 10 den ursprünglichen, synchronen Zusammenhang beider Verse.

Mark interpretiert streng synchron die „rhetorische Strategie" Ez 16. Es handelt sich um eine drastische Karikatur des nymphomanen Israel und nicht um einen Geschichtsrückblick. Diese Karikatur vermag auch noch in nachexilischer Zeit zu wirken.

Oehmig dagegen teilt Hos 7 in 7 Schichten auf (268–270). Gegenüber der synchronen Interpretation oder dem vorsichtigeren Fortschreibungsmodell von rekonstruierter Grundschicht und nur vage datiertem Endtext bedeutet dieser Versuch eine bewußte Provokation (270f). Die Rekonstruktion des Proto-Hos überzeugt, doch die Konstruktion der weiteren 6 Schichten mit Einzel-Satzteilen und Sätzen führt noch einmal drastisch die Subjektivität solcher Schichtenzuordnungen vor Augen.

Schmidt bleibt für Jer 2,1–9 bei der Aufteilung in Proto-Jer und exilisch / nachexilische Bearbeitung. Die Grundschicht ergibt den Anfang der verlorenen Urrolle.

Sedlmeier rechnet Ez 13 weitgehend dem Propheten Ezechiel zu. Im anschaulichen Stil einer Antrittsvorlesung werden die Krisenbewältigungsstrategien der Zeit nach der 1. Deportation und die Kriterien für falsche Prophetie vorgestellt, die auch für spätere Situationen wirksam bleiben.

Stipp favorisiert ebenfalls für Jes 6–8 eine synchrone Analyse, die allerdings spätere Aktualisierungen, über die ein Konsens besteht, ausscheidet. Die „Quellen von Kohärenzstörungen [sind] auf der vorliterarischen Ebene zu suchen" (327). Ein historisches positives Orakel zum syrisch-ephraimitischen Krieg wird später von Jesaja umstilisiert zu einem Unheilszeichen, in dem die Heilzusage ambivalent anwesend bleibt (Jes 7). Das Gericht wird trotz Verzögerung kommen (oder ist bereits gekommen).

Auch Zapff bevorzugt für DtJes ein Zweischichten-Modell. Jes 40,1–11 ist ein sekundär vorgeschalteter Prolog.

Wie Lehmann an Amos führen Diesel und Wagner eine linguistische Analyse an Ps 23,1 durch.

Witte beobachtet bibeltheologisch das Verhältnis von Zeit und Leid in Ijob. Die Zeit ist doppelachsig: Der horizontal linear verlaufenden Zeit steht die Sehnsucht nach der vertikal einbrechenden Gottesschau gegenüber.

Jüngling behandelt eine Predigt von Augustinus über Joh 4,1–12, in die der lat. Text Jes 40,28–31 einfließt.

Reiser kümmert sich um das Verhältnis von Allegorese und Metaphorik. Er weist nach, daß Origenes im Unterschied zur Moderne nicht zwischen beabsichtigten Metaphern des biblischen Textes und „den durch Allegorese gewonnenen Metaphern" unterschied (449). Gleichwohl haben Origenes und die Väter eine reflektierte, geistliche Verstehensweise / Auslegung (nicht sensus, sondern explanatio spiritualis), die der heutigen, historisch-kritischen Exegese an Hermeneutik überlegen ist. Doch das ist die Frage.

Reiterer geht auf den Problemhorizont von Übersetzungen ein.

Zeller listet vier Formen von „Schriftverwertung" auf: 1. die prophetische Funktion, 2. exemplarische Geschichte und Urgeschichte, 3. Paränese, 4. zeitlose Aussagen über Gott und den Menschen.

Insgesamt läßt sich sagen, daß die Aufsätze den Anspruch einlösen, die Vielfalt der Suchbewegungen von Gottes Wegen zu repräsentieren. Der jeweils gewählte Weg wird durchgängig als plausibelste Möglichkeit gegenüber anderen Wegen dargestellt. Entsprechend fehlen weitgehend Polemik und überfrachtete Beweisführungen. Es bietet sich ein anschauliches Bild vom gegenwärtigen Stand der atl. Wissenschaft. Vielleicht ist der Optimismus, mit Grundschichten die Zeit vor dem Exil prägnant erschließen können, ein Unterscheidungsmerkmal zu den skeptischeren Strömungen der gegenwärtigen atl. Exegese. Aber auch diese haben die zahlreichen Anhaltspunkte der Archäologie und der literarischen Gattungen und theologischen Motive mit langen Traditionen zu berücksichtigen. Bewähren müssen sich die vorexilischen Textfragmente in der nachexilischen Endform. Dieser Nachweis ist einem Teil der vorliegenden Aufsätzen eindrucksvoll gelungen, für einen anderen Teil aber nicht im Blickfeld gewesen. Die Bibelwissenschaft ist durch diese Spannung zwischen Diachronie und Synchronie nicht unklarer, sondern reichhaltiger geworden. Sie hat zugleich den Leser stärker in den Blick genommen. Der Teil „Wege der Rezeption" hebt zu Recht die neue Beachtung und Herausforderung der Leser- und Ausleger-Aktivität als Ertrag der neuen Methoden- und Hermeneutikdiskussion heraus. Für einen „Sucher" und Erprober der biblischen Textwelt ist diese FS eine empfehlenswerte Fundgrube und Weiterführung.

Dortmund Detlev Dormeyer

Exegese AT

Albertz, Rainer: **Geschichte und Theologie.** Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit v. Gabi Kern hg. v. Ingo Kottsieper und Jakob Wöhrle. – Berlin / New York: de Gruyter 2003. X, 396 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 326), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017633–5

Der von den Hg.n zum 60. Geburtstag des Autors zusammengestellte Bd enthält 14 bereits veröffentlichte Aufsätze aus den Jahren 1978 bis 2000, die deutsche Originalfassung eines ursprünglich englisch publizierten Beitrags und zwei bislang unveröffentlichte Arbeiten. Im einzelnen handelt es sich um folgende Artikel:

1. Die Kulturarbeit im Atramḫasīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte (1–22 = FS C. Westermann [1980] 38–57). – 2. „Ihr werdet sein wie Gott". Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes (23–48 = WO 24 [1993] 89–111). – 3. Das Motiv für die Sintflut im Atramḫasīs-Epos (49–64 = FS H.-P. Müller [1999] 3–16). – 4. Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament (65–84 = J. Gessinger / W. von Rahden [eds.], Theorien vom Ursprung der Sprache, Bd 2 [1988] 1–18). – 5.

Ludlul bēl nēmeqi – eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit (85–106 = FS K. Deller [1988] 25–53). – 6. Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodizee" (107–134 = FS H. W. Wolff [1981] 349–372). – 7. Der „Weise" und die „fromme Weisheit" im Hiobbuch aus der Perspektive der „Freunde" (135–156 = J. G. Gammie / L. G. Perdue [eds.], The Sage in Israel and in the Ancient Near East [1990] 243–261). – 8. Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog (157–186 = ZAW 90 [1978] 348–374). – 9. Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel (187–208 = R. Albertz, Religion und Gesellschaft [1997] 115–132). – 10. Jer 2–6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias (209–238 = ZAW 94 [1982] 20–47). – 11. Das Deuterojesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie (239–256 = FS R. Rendtorff [1990] 241–256). – 12. Die Intentionen und Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks (257–278 = FS C. Westermann [1989] 37–53). – 13. Wer waren die Deuteronomisten? Das historische Rätsel einer literarischen Hypothese (279–302 = [EvTh 57 [1997] 319–338]). – 14. Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: Die neubabylonischen Königsinschriften als ‚Primärquelle' (303–320 = L. L. Grabbe [eds.], Leading Captivity Captive [1998] 22–39). – 15. Die verhinderte Restauration (321–334 = FS R. Rendtorff [2000] 1–12). – 16. Zur Wirtschaftspolitik des Perserreiches (335–358; Erstveröffentlichung). – 17. Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung (359–382; Erstveröffentlichung).

Eingeleitet wird der Bd durch ein kurzes Vorwort der Herausgeber (V–VIII); den technischen Apparat bilden ein Abkürzungsverzeichnis (383–387), ein Register der Bibelstellen (389–393) und der Nachweis der Erstpublikationen (395–396).

Thematisch stehen in den älteren Artikeln exegetische Fragen aus den Bereichen Urgeschichte (1–4), Weisheit (2, 5–7) und Recht (8–9), Prophetie (10, 11, 13) und Deuteronomismus (9, 12, 13) im Vordergrund, die jüngeren konzentrieren sich auf Fragen der Religionsgeschichte namentlich der sog. ‚exilischen' und ‚nachexilischen' Zeit (14–17, zuvor schon 6–7). Methodisch zeichnen sich die Arbeiten durch die konsequente Verbindung von Sozial- und Religionsgeschichte aus, die bereits A.' Habil.schrift „Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion" (CThM 9, 1978) prägte, mit einer theologischen Färbung, wie sie für A. charakteristisch ist und auch seine bekannte „Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit" (GAT 8/1–2, 1992) durchzieht. Die Auswahl zeigt, wie stark A. durch seine Heidelberger Studien- und Assistenzzeit geprägt wurde, wie sehr er auch in den 70er Jahren von den dort gegebenen Möglichkeiten – namentlich in der für beide Seiten fruchtbaren Verbindung von alttestamentlicher Wissenschaft und Assyriologie (1–3, 5–6, 9, 14) – profitiert und daraus konsequent Eigenes geformt hat. Mit vielen der hier versammelten Aufsätze hat er der alttestamentlichen Wissenschaft wichtige Anstöße gegeben, der Artikel über *Ludlul bēl nēmeqi* ist auch für Altorientalisten ein Muß. Persönliche Frömmigkeit und Familienreligion erforschte er, lange bevor das Thema in der englischsprachigen Forschung in Altorientalistik (K. van der Toorn, J. Berlinerblau u. a.), Archäologie (C. Meyers, A. Faust u. a.) und feministischer Exegese aufgegriffen und vertieft wurde. Der Deuteronomismus, in der Forschung so oft nur als theologische Denkfigur diskutiert oder rein redaktionsgeschichtlich als variantenreiche Fata Morgana konstruiert („literarkritische Scheinlösungen" [260]), erhält bei A. sozialgeschichtlich konkretere Konturen als irgendwo sonst: Milieu, Notablenfamilien, Funktionseliten und deren teilweise divergierende Positionen und Interessen werden erkennbar, Spannungen und Differenzierungen drängen sich auf (etwa im Blick auf DtrG und JerD; so teilweise schon bei Martin Noth, was Spätere mitunter vergaßen). Literarische Hypothesen vermögen A. nur zu überzeugen, wenn ihnen auch historische, und d. h. nicht zuletzt sozialgeschichtliche Plausibilität zukommt.

Die bereits veröffentlichten Beiträge sind für den Nachdruck nicht oder nur geringfügigst überarbeitet worden. Daß manche älteren Arbeiten den Stempel ihrer Entstehungszeit tragen, die eine oder andere früher geläufige Hypothese heute mit größerer Skepsis beurteilt wird („Deuterojesaja-Buch", das A. allerdings nicht eigenständig, sondern als Fortschreibung des Jesaja-Buches versteht; die Frühzeitverkündigung Jeremias) und die wissenschaftliche Diskussion weitergegangen ist, liegt in der Natur der Sache. A.' Studien und Interpretationen sind deshalb nicht weniger lesenswert geworden, im Gegenteil: Aus einem gewissen Abstand läßt sich – gerade bei sozialgeschichtlich orientierten Arbeiten – besser zwischen modischem Bewegtenjargon und solidem, diverse Wenden verkraftendem Tiefgang unterscheiden.

Je nach eigenem Forschungsinteresse wird man da und dort Hinweise auf neuere Literatur zur Sache vermissen, so etwa zu (4) auf den gleichzeitig erschienen Aufsatz von K. Koch, Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben... Überlegungen zu Gen 2,7: BN 48 (1988) 50–60 (auch in: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie [Gesammelte Aufsätze Bd 1], Neukirchen-Vluyn 1991, 238–247). Zu *Ludlul* (5) sind seit 1988 neue Texte bekannt geworden, die das Verständnis der Dichtung in wesentlichen Punkten erleichtern: A. R. George / F. N. H. al-Rawi, Tablets from the Sippar Library VII. Three wisdom texts: Iraq 60 (1998) 187–206; W. Horowitz / W. G. Lambert, A new exemplar of *Ludlul bēl nēmeqi* Tablet I from Birmingham: Iraq 64 (2002) 237–245; zur Deutung vgl. auch M. Stol, The Reversibility of Human Fate in *Ludlul* II, in: Ö. Tunca & D. Deheselle (éds.), Tablettes et images aux pays de Sumer et d'Akkad. Mélanges offerts à Monsieur H. Limet (Association pour la Promotion de l'Histoire et de l'Archéologie Orientales, mémoires, no. 1), Liège 1996, 179–183. Die Babylonische Theodizee (6), die mittlerweile u. a. von W. von Soden für TUAT (III/1, 1990, 143–157) neu bearbeitet und übersetzt wurde, hat jüngst K. van der Toorn (Theodicy in Akkadian Literature, in: A. Laato / J. C. de Moor [eds.], Theodicy in the World of the Bible, Leiden: Brill, 2003, 57–89) diskutiert. Dieser weist zu Recht auf die Schwierigkeit der Datierung der akrostichischen Dichtung hin, weshalb man die darin beschriebenen sozialen Verhältnisse incl. ihrer Umkehrung eher topisch als situativ verstehen sollte. Das heißt nicht, einen konkreten Erfahrungshintergrund zu bestreiten, rät aber zu mehr Zurückhaltung bei der zeitgeschichtlichen Identifikation der beschriebenen Akteure mit eindeutig abgrenzbaren Milieus („Neureiche" unter den Privilegierten – bzw. Aufsteiger, die den etablierten Privilegierten als unanständige „Neureiche" vorkamen, wird es in Babylonien nicht nur in der post-kassitischen Zeit, in Palästina nicht nur in der Perserzeit gegeben haben).

Das Verfahren, aus literarischen Texten, Topoi und Typen auf sozialgeschichtlich identifizierbare Gruppen zu schließen, wirft methodologische Grundfragen auf und kann nicht immer überzeugen. Wenn A. in der Perserzeit aufgrund von Pss, Spr und Hiob „Gerechte" und „Frevler" auf zwei parteienartig unterscheidbare Oberschichtsgruppen verteilen will, deren eine als fromme und der Solidarität mit den Armen verpflichtete Traditionsnotablen, die andere als opportunistische Emporkömmlinge gezeichnet werden, dann scheint mir sein Bild der „frommen Aristokratie" zu stark von einem positiv-paternalistischen Selbstverständnis geprägt, wie es etwa in Hiob 29 und 31 zum Ausdruck kommt, und zu wenig die Schatten zu berücksichtigen, die von Hiob 30 her auf die Wahrnehmung der Ärmeren, immer nur Randständigen fallen. Daß das Hiob-Buch als Quelle für die Sozial- und Religionsgeschichte der Perserzeit genutzt werden soll, ist lobenswert. Wenn es von A. aber nicht nur als allgemein weisheitliche Auseinandersetzung über das Verhältnis von „Frömmigkeit und Lebenspraxis", sondern als Dokument einer speziell in Juda und im Horizont des Jahwe-Glaubens geführten intellektuellen und religiösen („seelsorgerlichen") Kontroverse gedeutet wird, trägt man der ausländischen Herkunft und nicht-judäischen Identität der Kontrahenten ebenso wenig Rechnung wie der Tatsache, daß Dichtung und Rahmen das Hiob-Problem nicht im Sinne eines konfessorisch-exklusiven Jahwismus lösen wollen, sondern im Rahmen einer modernisierten altorientalischen „common theology" (nur der Name unterscheidet den in der ersten Gottesrede gezeichneten Gott von Marduk oder Ninurta, während die zweite Gottesrede stärker ägyptisch geprägt ist).

Der Artikel über die Exilszeit (genauer: „das" Exil?) als „Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte" (14) stellt das Exil von deportierten Judäern in Babylonien mit Recht als Herausforderung sowohl für sog. Maximalisten wie für Minimalisten dar: Erstere stehen „mit ziemlich leeren Händen da", weil es kaum biblische Texte gibt, welche die Lebensbedingungen im Exil schildern würden; Letztere, die bei der historischen Arbeit sog. Primärquellen den Vorrang geben wollen, „können anhand der Exilszeit testen, ob eine Rekonstruktion der Geschichte allein aus außerbiblischen Quellen, wo sie mangels Masse nicht doch heimlich auf die biblische Geschichtsdarstellung schielen können, überhaupt möglich ist" (303f). Neubabylonische Wirtschaftsurkunden sind laut A. wenig ergiebig (vgl. zur onomastischen Auswertung keilschriftlicher Quellen immerhin R. Zadok, The Earliest Diaspora: Israelites and Judeans in Pre-Hellenistic Mesopotamia [Publications of the Diaspora Research Institute, 151], Tel-Aviv 2002). „Aufgrund dieses mageren außerbiblischen Befundes würde niemand auf die Idee kommen, eine nennenswerte Deportation von Judäern in babylonischer Zeit anzunehmen." (305) Aber gerade darin besteht doch der auswertbare Primärquellenbefund, der freilich nicht überschätzt werden darf: Auch die wesentlich umfangreichere Exilierung eines Großteils der landjudäischen Bevölkerung durch Sanherib schlägt sich im assyrischen Urkundenbefund nur relativ marginal nieder. Daß die babylonischen Zerstörungen und Deportationen (598, 587, 582?) v. a. Jerusalem und sein südliches Umland betrafen, der benjaminitische Sattel aber weitgehend verschont blieb und Zentrum der neubabylonischen Reorganisation ebenso wie der Fusion von nordisraelitischen und judäischen Traditionen wurde, haben in den letzten Jahren O. Lipschits und andere deutlich machen können (vgl. O. Lipschits, The Fall and Rise of Jerusalem. Jerusalem under Babylonian Rule, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004; ders. / J. Blenkinsopp [eds.], Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003). A. orientiert sich weniger an den archäologischen Befunden als an den Inschriften Nabonids, aus denen er den Gründungsmythos des neubabylonischen Reiches und „eine stark theologisch durchtränkte Geschichtsschreibung" herausdestillieren will, in der Vieles „an die Geschichtsschreibung des Deuteronomistischen Geschichtswerkes, an die Völkersprüche und Deuterojesaja" erinnerten, „die alle aus der gleichen Epoche stammen. Man kann mit Fug und Recht sagen: Das 6. Jh. war unter neubabylonischer Ägide regelrecht von Geschichtstheologie geschwängert." (315f) Aus den neubabylonischen Königsinschriften könne der Historiker lernen, „wie mit einer solchen theologisierten antiken Geschichtsschreibung umzugehen sei". Es sei falsch, „aus dem stark theologischen und tendenziösen Charakter einer Geschichtsschreibung deren Unhistorizität zu folgern" (316). Freilich wird kein Minimalist bestreiten wollen, daß auch „theologische Geschichtsschreibung" historische Erfahrung verarbeite – die Frage ist nur, welche und wie bzw. wie genau bei der Analyse „Historisches" von „Unhistorischem" zu scheiden ist. Mag sein, daß hinter jedem „Gründungsmythos" eine „erregende geschichtliche Erfahrung" steht (317). Fraglich bleibt allemal, ob diese im „Mythos" selbst gewissermaßen abgebildet wird, ob aus dem „Mythos" durch Subtraktion oder Destillation ein historischer Kern erhoben werden kann, der das mythische Bild widerspiegelt, und ob das bei jedem „Mythos" in gleicher Weise gelte. A. will von dem bei Nabonid erhobenen neubabylonischen Gründungsmythos auf einen historischen Kern des Exodus-Gründungsmythos Israels schließen. Ich halte den Vergleich für fragwürdig. Wenn Nabonid an die babylonische Befreiung von den

Assyrern erinnert, liegt diese erst gerade drei Generationen zurück; relevant ist sie für Nabonid, weil er selber aramäisch-assyrischer Herkunft und den Babyloniern gegenüber legitimationsbedürftig war. Für den Exodus-„Mythos" kann ich eine vergleichbares Interesse an Naherinnerung und Legitimation nicht erkennen.

Die zwei Artikel über „Die verhinderte Restauration" (15) und „Zur Wirtschaftspolitik des Perserreiches" (16) gehören zusammen: Im ersten diskutiert A. v. a. biblische Texte, die zeigen, daß man die frühnachexilische Zeit nicht als Zeit der Restauration, sondern als Epoche tiefgreifender Reorganisation in Juda verstehen sollte. Im zweiten befaßt er sich mit Wirtschaftsurkunden aus Persepolis, Elephantine und Saqqara sowie mit den aramäischen Ostraka des ausgehenden 4. Jh.s aus Idumäa und zeigt, wie differenziert und effizient die Bürokratie der Achämenidenreiches war (vgl. dazu noch A. Lemaire, Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée. T. II: Collections Moussaïeff, Jeselsohn, Welch et divers [Supplément no. 9 à Transeuphratène], Paris 2002; ders., L'économie de l'Idumée d'après les nouveaux ostraca araméens: Transeuphratène 19 [2000] 131–143). Freilich wird man die Befunde in der Persis mit denen in Ägypten oder Babylon nicht einfach harmonisieren können; konkret gaben jeweils die lokal gewachsenen Strukturen den Ausschlag bei der Feingestaltung der Administration. Deshalb wird auch die Situation in Palästina noch einmal anders zu beurteilen sein. Im Unterschied zu seiner eigenen früheren Einschätzung will A. die wachsende soziale Zerklüftung im Palästina der Perserzeit nicht mehr (wie noch H. G. Kippenberg u. a.) direkt und gewissermaßen monokausal von der Einführung des Münzgeldes durch Darius herleiten. Der größere Teil des Steueraufkommens sei in den Schatzhäusern der Satrapien verblieben, nur was an die Zentrale abgegeben wurde, sei gemünzt worden. Entsprechend sei die Entwicklung zur Münzwirtschaft als ein langsamer Prozeß anzusehen, der das prä-monetäre Abgaben- und Retributionsmodell jedenfalls während der Perserzeit nicht verdrängt habe. Das redaktionsgeschichtlich geschulte Auge nimmt wahr, daß der Schluß des zweiten (357) und der Anfang des ersten (321f) der beiden Aufsätze wortgleich identisch sind und die beiden Beiträge in umgekehrter Reihenfolge – erst außerbiblische, dann biblische Quellen – perfekt aneinander anschließen würden. Zur Sache vgl. auch J. Schaper, Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit (FAT 31), Tübingen 2001.

Im letzten Beitrag („Jahwe allein!") stellt A. zusammenfassend seine Sicht der Entstehung des israelitischen Monotheismus dar. Um „diese erstaunliche Sonderentwicklung erklärbar machen" zu können, müsse man „nach Anlagen in der Religion Israels suchen" (367). A. findet sie in zwei Merkmalen der Jahwe-Religion: dem solitären Ursprung Jahwes außerhalb eines Pantheons und dem „personal strukturierten Verhältnis Jahwes zu einer Großgruppe", wogegen die übrigen vorderorientalischen Religionen ein personales Gottesverhältnis nur in bezug auf Kleingruppen oder Königshaus kennen würden. Das personale Gottesverhältnis aber sei „aus einem revolutionären Befreiungsprozess" entstanden, wie er für die Mosegruppe berichtet wird, aus ihm würden sich „eine Tendenz zu gruppeninterner Solidarisierung und gruppenexterner Abgrenzung, d. h. zu einer gewissen Exklusivität" herleiten (369). Wer A.' Religionsgeschichte gelesen hat, wird hier eine knappe Zusammenfassung der Hauptthesen mit Konzentration auf das Wesentliche finden, allerdings keine wesentlich neuen Argumente trotz von verschiedener Seite geäußerter Skepsis bzgl. der Vorstellung, der Exodus-Impuls sei (wie ein widerständiges Bakterium) über Jahrhunderte hinweg konserviert und immer wieder neu aktualisiert worden.

Abschließend plädiert A. als Forscher, der seine religionsgeschichtliche Forschung immer mit einem theologischen Erkenntnisinteresse verknüpft, ja begründet hat, für eine „Revision des Offenbarungsbegriffs". Offenbarung sei „letztlich die geglückte Konsensbildung in einem theologischen Klärungsprozeß, wie sie sich im Fall des Monotheismus schrittweise in der hiskianischen und josianischen Reform und schließlich im Exil vollzog" (375). Damit wird er sich des Widerspruchs (Konsens?, geglückt?) sowohl von theologischer wie von religionsgeschichtlicher Seite sicher sein können. Zum Widerspruch herausgefordert zu haben, steht dem streitbaren Kollegen gut an. A. hat in all seinen Arbeiten beharrlich neue religionsgeschichtliche Horizonte eröffnet und den Einbezug sozialgeschichtlicher Fragestellungen nicht nur gefordert, sondern gewinnbringend vordemonstriert. Ohne diesen produktiven Eigensinn wäre die deutschsprachige alttestamentliche Wissenschaft um eine wesentliche Dimension ärmer.

Zürich Christoph Uehlinger

Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Rezeption des Danielbuches, hg. v. Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch. – Fribourg: Academic Press 2003. 483 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 1), geb. € 52,00 ISBN: 3–7278–1411-X

Dieses Buch, das die weltweite Wirkungsgeschichte des Danielbuchs von ihren Anfängen bis in das 19. Jh. behandelt, geht auf ein interdisziplinäres Kolloquium zurück, das vom 15.–18. März 2000 an der Universität Fribourg in der Schweiz stattgefunden hat. Mit seinen 17 Beiträgen vereint es nicht nur Alt-, Neutestamentler, Judaisten und Kirchengeschichtler, sondern auch Historiker, Sozialwissenschaftler und Literaturwissenschaftler aus Europa, den USA und Kanada. Nach Ansicht der Hg. stellt die Danielrezeption eine „‚Tiefengeschichte' innerhalb der abendländischen Religions- und Kulturgeschichte dar" (8), die das Geschichtsbild und die politische Theoriebildung nachhaltig beeinflußte und in der viele Konflikte ihre Ursache haben. Zur Vermeidung eines ‚Kampfes der Kulturen' plädieren sie für „eine gründliche Erforschung der gemeinsamen Tiefengeschichte, in der die ‚Dämonen' der Vergangenheit schlummern und latent weiter wirksam sind" (8). Dazu wollen sie methodisch „religionsgeschichtliche[n] Fragestellungen auf die Erforschung und Darstellung dessen, was herkömmlich ‚Kirchengeschichte' heißt" (9), anwenden.

Den Reigen der Beiträger eröffnet der Alttestamentler Klaus Koch (ehemals Hamburg) mit einer Abhandlung über „Universalgeschichte, auserwähltes Volk und Reich der Ewigkeit. Das Geschichtsverständnis des Danielbuches" (11–36). In seinen inhaltsreichen exegetischen und wirkungsgeschichtlichen Ausführungen, die seine früher geäußerte Position zum Danielbuch gut zusammenfaßt, benennt er drei Eckdaten des Danielbuches, die in der Wirkungsgeschichte virulent bleiben: 1. „Die Auffassung vom sinnvollen Verlauf der Weltgeschichte und ihrem unausweichlichen Ende, strukturiert durch vier aufeinander folgende Weltreiche" (34); 2. „Eine durchgängige Zweideutigkeit politischer Macht" (35), die, wiewohl göttliche Schöpfung und zur Durchsetzung des erdenweiten Friedens notwendig, der Versuchung zur Selbstvergötzung und Menschenverachtung verfällt. Und 3. „Ein vorgegebenes Nebeneinander einer relativ neutralen Staatsgewalt und der dem einen Gott verpflichteten Religionsgemeinde des Bundes" (35). Die bunte Rezeptionsgeschichte, welche diese und andere Elemente des Danielbuches auf neue sozial- und geistesgeschichtliche Zusammenhänge auslegt (z. B. das vierte Reich auf die Römer anstatt auf die Makedonen), könne nicht einfach vom historisch-kritischen Standpunkt als ‚falsch' abgetan werden, sondern stelle „ihrerseits entscheidende historische Tatbestände dar" (35).

Der Beitrag des Alttestamentlers und Ikonographen Othmar Keel (ehemals Fribourg) handelt über „Die Tiere und der Mensch in Daniel 7" (37–65); er wurde schon in OBO 178 im Jahre 2000 veröffentlicht. Keel zeigt auf, daß die Tiere der Danielvision (Löwe, Bär, Panther, Kriegselefant [?], so im Anschluß an Urs Staub) keineswegs der altorientalischen Ikonographie entspringen, sondern aus alttestamentlichen Metaphern als Symboltiere für die Weltreiche speziell für den Kontext des aramäischen Danielbuches (Dan 2–7) geschaffen worden sind. Im Zentrum von Dan 7 stehe „der grundsätzliche Unterschied zwischen Tier und Mensch" (57), der nicht altorientalisch sei, sondern sich der griechischen Philosophie verdanke (Xenophon, Memorabilien; Aristoteles, *Partes animalium*). „Die Herrschaft des 'Menschen' ist im Gegensatz zu jener der Tier-Könige (Dan 7,17) bzw. Tier-Herrschaften (Dan 7,23) eine Herrschaft ohne Überheblichkeit, welche die Souveränität des höchsten Gottes voll anerkennt, sich in allem ihm verpflichtet weiß, die Götzenbilder ablehnt, Gerechtigkeit übt und Mitgefühl den Armen zeigt (Dan 4,24)" (60). Im Kontext von Dan 2–7 sind die „Heiligen des Höchsten", die durch den „Menschensohn" symbolisiert werden, eher die Gottesfürchtigen als die Engel (Collins) oder der Erzengel Michael (Koch).

Der Frage nach der Herkunft der drei- oder vierstufigen Weltreichslehre geht der Kieler Althistoriker Joseph Wiesehöfer in seinem Beitrag „Vom ‚oberen Asien' zur ‚gesamten gewohnten Welt'. Die hellenistisch-römische Weltreich-Theorie" nach (66–83). Während er für die Dreier-Sukzession ‚Assyrien-Medien-Persien' ursprünglich einen persischen Ursprung annahm (66f.), führt er sie in einem Nachtrag (81) auf die Geschichts- und Kulturtheorie Herodots zurück (Historien 1,95.130). Das Viererschema unter Einschluß der Makedonen, das das Danielbuch voraussetzt, ist wahrscheinlich seleukidischen Ursprungs. Das Fünferschema unter Einschluß Roms taucht wahrscheinlich erst nach dem Triumph des Pompeius über den Orient 63 v. Chr. auf. Dabei gibt es zwischen der positiven Theorie einer Herrschaftsweitergabe (so explizit Pompeius Trogus) in der griechisch-römischen Literatur und der negativen Theorie eines Herrschaftsverfalls in der jüdisch-christlichen Apokalyptik ursprünglich keinerlei Verbindung.

Die „Danielrezepition in der Alten Kirche" behandelt der kanadische Judaist Gerbern S. Oegema (84–104). Dabei geht er zum einen auf Irenäus, Hippolyt, Origines, Euseb, Hieronymus und den Syrer Aphrahat ein, zum anderen handelt er von zwei griechischen, auf Daniel zurückgeführten Apokalypsen aus dem 1. und dem 6. Jh. n. Chr. (1–2 ApkDan[gr]). Von den frühen Kirchenvätern wurde das vierte Reich der Danielversion generell mit dem römischen Reich identifiziert. Auffällig ist hier die politisch motivierte Parteinahme Eusebs und Aphrahats für das christianisierte römische Reich, das von beiden schon als Anbruch des Reiches Christi begriffen und so aus der Herrschaftsverfallstheorie des Danielbuches herausgenommen wird.

Unter dem Titel „Die syrische Danielrezeption" zeichnet der Hallenser Professor für den Christlichen Orient Jürgen Tubach die *demonstrationes* des Aphrahats ausführlich in die drohenden Auseinandersetzungen zwischen Kaiser Konstantin und dem Sassanidenkönig Schapur (336/7 n. Chr.) ein. Während viele Juden von einem Sieg Schapurs einen Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels erwarteten, suchte Aphrahat den Sieg der Römer geschichtstheologisch u. a. dadurch zu untermauern, daß Rom als das gezähmte vierte Tier der Danielvision das Reich Christi treuhänderisch verwalte und darum unbesiegbar sei. Diese Ausdeutung von Dan 7 blieb allerdings in der syrischen Kirche eine Außenseiterposition, da die syrische Bibel durch entsprechende Überschriften die Bedeutung der Tiere auf ihren ursprünglichen Sinn festlegte.

In seinem Beitrag „Die jüdische Danielrezeption seit der Zerstörung des zweiten Tempels am Beispiel der Endzeitberechnung" (139–158) arbeitet der bekannte Wiener Judaist Günter Stemberger heraus, wie die Rabbinen nach den bitteren Erfahrungen zweier gescheiterter apokalyptisch motivierter Aufstände gegen Rom vor jeglicher Endzeitberechnung warnen, diese dann aber doch bei den jüdischen Theologen des Mittelalters (Saadja Gaon, Raschi, Nachmanides und Isaak Abrabanel) mit Rückbezug auch auf das Danielbuch wieder auflebt. Im Hintergrund dafür stehen neue jüdische Verfolgungen und die Auseinandersetzung mit den als falsch angesehenen apokalyptischen Spekulationen im Christentum.

Der Nürnberger Islamwissenschaftler Hartmut Bobzin steuert einen Beitrag „Zur islamischen Danielrezeption" bei (159–173). Obgleich Daniel im Koran nicht genannt ist, spielt er sowohl in den Werken der islamischen Historiker als auch in den erbaulichen Prophetengeschichten „eine nicht unwichtige Rolle" (173). So findet sich etwa im Erbauungsbuch al-Tha'labis eine Nacherzählung von Dan 2 und 4, wobei der Stein, der die Weltreiche zerschlägt, auf den künftigen Sieg des Islam gedeutet wird. Die historischen und geographischen Werke beziehen sich häufig auf das Grab Daniels, das in Susa lokalisiert wird. In einer arabischen Volkserzählung findet sich, von Bobzin nicht klar identifiziert, eine Wiedergabe der Susanna-Erzählung (172). Nach dem, was Bobzin darlegt, scheint in der islamischen Danielrezeption jede apokalyptische Dimension zu fehlen.

Der emeritierte Mittelalter-Historiker Werner Goez aus Erlangen behandelt „Die Danielrezeption im Abendland. Spätantike und Mittelalter" (176–196). Auf der einen Seite galten die Danielerzählungen im Mittelalter als *exempla saltuis* für schwere Notzeiten, und der Prophet verkörperte ein christliches Erziehungsideal, das Glaube, Weisheit, Gerechtigkeitsliebe und Enthaltsamkeit miteinander verband. Auf der anderen Seite bestimmten die Visionen des Buches, insbesondere über den einflußreichen Kommentar des Hieronymus, Geschichtsspekulation und Historiographie des Mittelalters. Hieronymus hatte wie viele in der Alten Kirche das vierte Weltreich mit dem *imperium Romanum* identifiziert; dieses war nach dem Prinzip der *translatio imperii* des Trogus Pompeius auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation übergegangen. So bildete der Kaiser nach mittelalterlicher Sicht einen Garanten für den Fortbestand der Welt, und seine Schwächung konnte als Indiz für das Herannahen des Endes angesehen werden (193).

In seinem Beitrag „Die byzantinisch-russische Reichseschatologie vor den Herausforderungen der Geschichte. Mosaiksteine zur Rezeption der 4(3)-Monarchien Theorie in Russland und ihrer byzantinische Vorgeschichte" (197–224) sucht der Ökumenische Theologe Martin Tamcke aus Göttingen Licht in die verwickelte Danielrezeption der oströmischen Tradition zu werfen. Während sich das byzantinische Reich von Euseb her als viertes Weltreich verstand, das schon mit dem Reich Christi verschmolzen sei „und die gesamte Menschheit bis zur Wiederkunft Christi zusammenfassen sollte" (203), entstand im russischen Reich die Vorstellung von Moskau als dem dritten Rom (211), das in der Nachfolge Konstantinopels die christlichen Vorgängerreiche abgelöst habe. Die auch in Russland nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken grassierenden Ängste eines baldigen Weltendes wurden so durch eine 3-Monarchien Theorie aufgefangen.

Der Zürcher Kirchengeschichtlicher und Leiter des Schweizer Instituts für Reformationsgeschichte Emidio Campi beschäftigt sich in seinem Beitrag „Über das Ende des Weltzeitalters. Aspekte der Rezeption des Danielbuches bei Heinrich Bullinger" (225–238) mit Bullingers Auslegung von Dan 2 in dessen Danielpredigten von 1565. Auf der einen Seite arbeitet dieser die Gegensatzrelation zwischen den *imperia mundi* und dem *regnum Christi* heraus. Auf der anderen Seite betont er den Öffentlichkeitscharakter der Evangeliumspredigt, welche die weltlichen Reiche dahingehend verändern soll, daß sie der *vera sapientia* dienen. Daniels Zusammenwirken mit Nebukadnezar erhält für Bullinger exemplarischen Charakter; dagegen wird der apokalyptische Horizont des Bibeltextes ausgeblendet.

Der Sozial- und Wirtschaftsgeschichtler Mario Miegge aus Ferrara macht in seinem Beitrag „‚*Regnum quartum ferreum*' und ‚*lapis de monte*'. Die kritische Wende in der Danielinterpretation des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen in Theologie und Politik" (239–251) auf die Bestreitung der geschichtstheologischen Auslegung des Danielbuches durch die reformierte Strömung des Protestantismus (Jean Calvin, Jean Bodin, Emanuele Tremellio u. a.) aufmerksam. Für sie sind die Visionen Daniels längst erfüllt; das vierte Reich meine das makedonische und nicht das römische Reich. Damit wollen sie allen apokalyptischen Ausdeutungen des Buches auf die Gegenwart und Zukunft (Müntzer, Luther u. a.) den Boden entziehen. Die noch radikalere Lösung von Hugo Grotius im 17. Jh., den zerstörenden Felsen von Dan 2 mit dem römischen Reich gleichzusetzen, rief allerdings erbitterten Protest hervor (Cocceius, More, Newton). Der wiederaufkeimende Chiliasmus wollte auf den „zukunftsweisenden weltgeschichtlichen Rahmen" des Danielbuchs nicht verzichten (250).

In seinem ausführlichen Beitrag „Der Traum von der Universalmonarchie. Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492" (252–305) behandelt der Kirchengeschichtler aus Fribourg, Mariano Delgado, die Danielrezeption in Spanien und Portugal im 16. und 17. Jh. Der durch die amerikanischen Eroberungen gestiegenen politischen Bedeutung dieser Mächte wird dadurch Rechnung getragen, daß zuerst das spanische und dann das portugiesische Weltreich mit dem fünften Reich der Danielvisionen, dem universalen Reich Christi, gleichgesetzt wird. Unter dem Eindruck dieses iberischen Chiliasmus erwartet auch das sephardische Judentum in Amsterdam ein baldiges messianisches Reich unter Führung des Volkes Israel. Im Lateinamerika des späten 18. Jh.s dient eine Ausdeutung der Danielvisionen, die Spanien unter das vierte Reich rechnet und einen baldigen revolutionären Durchbruch des Reiches Christi in Amerika erwartet, als Motivation in den Unabhängigkeitskämpfen. Delgado resümiert: „Vielleicht liegt darin der wahre Sinn der Visionen aus dem Buch Daniels: Die Flamme der Sehnsucht nach einem Reich Gottes auf Erden wach zu halten" (300).

Der ehemalige Bochumer Alttestamentler Henning Graf von Reventlow behandelt unter dem Titel „The Saints of the Most High und die Rätsel der Chronologie. Danielrezeption in England im 17. und 18. Jahrhundert" (306–325) die akademische und populäre Danielinterpretation aus der Zeit des englischen Bürgerkriegs, der eine Welle eschatologischen Erwartungen hochschlagen ließ. Mit einer kurzen Behandlung der radikalen Gruppierung der „Fifth Monarchy Men", die sich mit den „Heiligen des Höchsten" von Dan 7,25 identifizierten, kommt einmal eine revolutionäre Danielrezeption in diesem Sammelbd in den Blick. Abschließend geht Reventlow auf den Danielkommentar von Isaak Newton ein.

Klaus Koch kommt noch einmal mit einer umfangreichen rezeptionsgeschichtlichen Abhandlung „Europabewußtsein und Danielrezeption zwischen 1648 und 1848" zu Wort (326–384). Hier will Koch vornehmlich seine These nachweisen, daß die Idee der Einheit einer „christlichen Republik" Europa, wie sie im Westfälischen Friedensvertrag von 1648 beschworen wird, „ohne den nachwirkenden Einfluss der Idee von der Romnachfolge der zivilisierten europäischen Nationen und einer letztlich von Daniel her begründeten Geschichtsschau kaum zu begreifen ist" (328). Darüber hinaus faßt er seine Gesamtsicht der Wirkungsgeschichte des Danielbuches, die er 1997 veröffentlicht hat, zusammen, wodurch sich zahlreiche Überschneidungen mit anderen Beiträgen bei teilweise abweichender Einschätzung ergeben. Erst mit der konsequent historisch-kritischen Auslegung des Danielbuches seit dem Ende des 18. Jh.s geht nach Koch seine Imaginationskraft für die eigene Gegenwart und Zukunft verloren.

In ihrem Beitrag „The Book of Truth. Daniel as Reliable Witness to Past and Future in the United States of America" (385–404) werfen die Neutestamentlerlin Adela Yarbro Collins und der Alttestamentler John J. Collins aus Yale einige Schlaglichter auf die Danielrezeption in Amerika. Die frühen Kolonisten benutzten das Buch zur Konstruktion einer Siegesgeschichte „protestantischer" Sekten gegen die römisch-katholische Kirche; letztere war das vierte Tier, die Waldenser der Fels, der sie erstmals erschütterte. Im 18. Jh. wurde dann Amerika selber mit dem Felsen gleichgesetzt, der bald die ganze Erde füllen werde. Direkt gesellschaftlich wirksam wurde das Buch in der Entstehung und Geschichte der Adventisten im 19. Jh. Daneben spielte das Danielbuch eine wichtige Rolle im Streit zwischen Konservativen und Liberalen um die Irrtumslosigkeit der Schrift.

Der Fribourger Literaturwissenschaftler Stefan Bodo Würffel weist in seinem Beitrag „Reichs-Traum und Reichs-Trauma. Danielmotive in deutscher Sicht" (405–425) auf, wie trotz der Emanzipation der deutschen Geschichtswissenschaft vom Vier-Monarchien-Modell gegen Ende des 17. Jh.s die Imaginationskraft der danielischen Geschichtsschau literarisch wirksam bleibt, z. B. in Flugschriften gegen die Französische Revolution, in Goethes „Märchen" und in einer Novelle Eichendorffs aus dem 19. Jh., bis sie in säkularisierter Gestalt in der mythisch aufgeladenen Reichsidee des deutschen Kaiserreiches und des „Dritten Reiches" verheerende Folgen zeitigt.

Abschließend versucht der emeritierte Fribourger Literaturwissenschaftler Edgar Marsch in seinem Beitrag „Vom Visionsbild zur Deutung. Aspekte der Rezeption des Danielbuches in Literatur und Ikonographie" (426–453), eine Typologie der Rezeption der Vision von Dan 7 in der deutschen Kunst- und Literaturgeschichte zu geben. Grundlage dafür sind seine monographischen Untersuchungen von 1965 und 1972. Dabei geht er u. a. auf die Sage von der Erweckung des schlafenden Kaisers ein, die just zu dem Zeitpunkt popularisiert wurde, nachdem das Heilige Römische Reich Deutscher Nation im Jahre 1806 aufgelöst worden war. Sie wurde nur von ganz wenigen wie Heinrich Heine ironisiert und schließlich von Günter Kunert als „betrogene Hoffnung" entlarvt.

Das ausgesprochen materialreiche Buch wird durch ein Stellenregister, das biblische und außerkanonische Bücher berücksichtigt, sowie ein ausführliches Personenregister erschlossen. Es stellt eine wahre Fundgrube für jeden dar, der sich über die verschlungenen Pfade der Danielrezeption informieren will. Begrüßenswert ist dabei die europäische Weite der Perspektive und die Einbeziehung latein- und US-amerikanischer Positionen. So interessant die vielen Einzelheiten auch sind, die die Beiträger aus ihrem jeweiligen Fachgebiet zusammengetragen haben, so lassen sich für den Leser, da die Hg. auf eine thematische Einleitung verzichtet haben, übergreifende Entwicklungslinien nur in Umrissen erkennen, am ehesten noch bei den Autoren, die sich schon zuvor monographisch mit der Rezeptionsgeschichte beschäftigt hatten. Es handelt sich also um eine hervorragende Materialsammlung zu einer Rezeptionsgeschichte des Danielbuches, aber noch nicht um eine ausgeführte Darstellung derselben. Für eine wirkliche Rezeptionsgeschichte sind die Beiträge zu wenig von übergreifenden Fragestellungen her strukturiert, und es bleiben trotz aller Materialfülle immer noch empfindliche Lücken: Z. B. werden so zentrale Gestalten wie Augustin und Luther nur am Rande behandelt, die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Weltchroniken werden nicht eigens gewürdigt, und die revolutionäre Re-

zeption des Danielbuches kommt eindeutig zu kurz. So wird denn auch die meiner Meinung nach zentrale Frage, wie es möglich war, daß das Danielbuch sowohl zur Legitimation und Stabilisierung politischer Herrschaft als auch zu ihrer Unterminierung verwendet werden konnte, nicht wirklich gestellt. Angesichts der z.T. eklatanten machtpolitischen Instrumentalisierung der Danielvisionen, insbesondere da, wo das fünfte, göttliche Reich mit dem eigenen Staat gleichgesetzt wird, hätte ich mir bei einigen Autoren eine stärker analytische und ideologiekritische Distanz zum beschriebenen Gegenstand gewünscht. Gerade im Falle des Danielbuches, dessen Rezeption nicht selten gefährliche Konsequenzen zeitigte, kommt man wahrscheinlich auch bei einer religions- oder kulturgeschichtlichen Beschreibung der Auslegungsgeschichte nicht um die Formulierung eines Sachkriteriums herum, welche Auslegung noch tolerierbar ist und wo eine illegitime Instrumentalisierung anfängt. So ist dieser schöne Sammelbd aus meiner Sicht noch keine voll gelungene „Religionsgeschichte des Christentums", welche die Herausgeber beabsichtigten, aber schon ein erster großer Schritt in diese begrüßenswerte Richtung.

Münster Rainer Albertz

Merrill, Eugene H.: **Die Geschichte Israels.** Ein Königreich von Priestern. Übertragen und hg. v. Helmut Pehlke. – Holzgerlingen: Hänssler 2001. 800 S., geb. DM 69,95 ISBN: 3–7751–2629–5

Die Rez.in hat eine „Geschichte Israels, die aus evangelikaler Sicht geschrieben wurde" (14), vorzustellen. Das Buch ist bereits 1987 in den USA erschienen und wurde mit Zustimmung des Autors unverändert ins Deutsche übersetzt; Auseinandersetzung mit zwischenzeitlich gewonnenen Ergebnissen historischer Forschung war ihm wohl unwichtig. Da das AT nach seiner Überzeugung „göttlichen Ursprungs" und „in übernatürlicher Weise bewahrt" ist (26), kann er auf zwei grundlegende Methoden dieser Forschung verzichten: Der Autor hat für seine Darstellung weder die Quellenkritik zu Rate gezogen, die in die Geschichte der Textüberlieferung und Textentstehung des AT zurückzuschauen versucht, noch einen Quellenvergleich, der Aussagen unterschiedlicher Quellen gegeneinander abwägt; außerbiblischen Quellen traut er nur soweit, wie er deren Aussagen in sein aus dem AT erschlossenes Bild der Geschichte Israels einpassen kann.

Als die „normale historische Methode" gilt ihm die Konstruktion einer stimmigen Zeitreihe aus biblischen Daten. Geht die Rechnung nicht auf, setzt Merrill voraus, der biblische Verfasser habe bewußt einen Zeitabschnitt ausgelassen (z.B. 74); sind biblische Zeitangaben außergewöhnlich lang, beruft er sich für deren Richtigkeit auf das übernatürliche Wirken Gottes und auf das „Selbstbekenntnis des Alten Testaments, Wort Gottes zu sein". Die zahlreich zusammengetragenen biblischen Daten werden belegt und unter verschiedenen Gesichtspunkten durchdacht (man vergleiche z.B. die ausführlichen Überlegungen auf S. 245f. zu dem „ernsthaften Problem", daß nach Apg 13,19f zwischen der Landnahme und dem Auftreten Samuels 450 Jahre vergangen sind); jenes „Selbstbekenntnis" aber wird weder aus dem AT belegt, noch nach seiner Bedeutung befragt.

Im Zusammenhang mit der in letzter Zeit oft erprobten ‚Endtextexegese' könnte eine Darstellung der Geschichte Israels, die sich allein auf das AT stützt, Interesse finden. M. aber nützt den Endtext nur in den engen Grenzen seiner Auffassung vom AT als einem Buch, aus dem Kenntnis von Fakten zu gewinnen ist. Als Beispiel, wie er mit atl. Texten umgeht, sei skizziert, wie er die Daten findet, die er an den Anfang und das Ende seiner „Geschichte Israels" stellt.

Das Anfangsdatum entnimmt er dem Pentateuch. Mose habe „den Pentateuch kurz vor seinem Tod in der Ebene Moab verfaßt" (44) und dabei „seine Fähigkeiten als Geschichtsschreiber unter Beweis" gestellt (71). Nach Ex 7,7 war Mose beim Auszug aus Ägypten achtzig Jahre alt; nach Num 14,32 dauerte der Wüstenzug, bei dem er Israel führte, vierzig Jahre; nach Dtn 34,7 starb er mit 120 Jahren. Für M. sind das historisch richtige Daten. Um der in Moab versammelten „riesige[n] Menge von Menschen, die als ‚Israel' bekannt war" (66), vor dem Einzug in ihr Land sein Vermächtnis zu hinterlassen, habe Mose unter Benützung eigener Notizen als „Augenzeuge und Forscher" seine Erinnerungen niedergeschrieben; Fakten aus älteren Zeiten habe er aus „direkter Offenbarung" gewußt und aufgezeichnet. Als Datum des Exodus errechnet M. aus 1 Kön 6,1 das Jahr 1446 v. Chr.; der Pentateuch wäre demnach also 1486 v. Chr. entstanden. Er sei seitdem unversehrt überliefert und die „vollkommen glaubwürdige" Grundlage, aus der – nach Angaben in Gen 12,4; Apg 7,4 (76, Anm. 18) sowie in Gen 47,9; 25,26; Gen 21,5 (147) – das Jahr 2166 v. Chr. als das Datum der Geburt Abrams hervorgehe, mit der die Geschichte Israels beginne. – Derartige Berechungen nachzuvollziehen ist nicht immer einfach, da M. oft ohne Seitenangaben auf z.T. weit voneinander entfernte Abschnitte des Buches verweist.

M. will die Geschichte Israels so wiedergeben, wie sie im AT erzählt werde, beendet seine Darstellung aber mit dem 5. Jh. v. Chr., obwohl sich im AT auch noch Ereignisse der hellenistischen Zeit spiegeln (in Dan 8–12 z.B. ist kenntnisreich von Kämpfen des 2. Jh. v. Chr. die Rede). M. geht darauf nicht ein, da er biblische Bücher grundsätzlich als in „ursprünglicher" Fassung erhaltene „Autographen" eines Verfassers liest, der von eigenen Erlebnissen berichtet. Psalmentitel beweisen ihm, daß David in diesen Dichtungen „poetisch von Ereignissen seines abwechslungsreichen Lebens berichtet" (63); Dan gilt ihm als zeitgenössisches Zeugnis des im 6. Jh. im babylonischen Exil lebenden Propheten, von dem die ersten Kap. des Buches erzählen; dementsprechend müssen die jüngsten Dokumente im AT aus der Zeit Nehemias stammen.

Das AT wird eingeebnet zu einer „Erzählung im Dienst der Geschichtsschreibung" (31). Die zahlreichen, unterschiedlichen Stimmen, die im AT zu Wort kommen, dürfen nur eines: „historische Fakten" mitteilen, aus denen M. eine in sich schlüssige Erzählung konstruiert. Er kann die Vielfalt literarischer Formen im AT zwar nicht leugnen, erklärt jedoch: „Es ist offenbar, daß sein Inhalt Geschichtsschreibung ist, die sich verschiedener literarischer Gattungen bedient" (35). – Aber ist ‚Geschichtsschreibung' denn ein „Inhalt"? Ungenaue Wortwahl macht es – so wie in diesem Zitat – nicht selten schwer, Gedankengänge des Autors zu erfassen. Der Gebrauch bekräftigender Worte – „eindeutig", „vollkommen zuverlässig", „offenbar" – wirkt dann um so fragwürdiger.

Wer das Mit-, Gegen- und Nebeneinander biblischer Stimmen nur ein wenig genauer beachtet, als es in dieser „Geschichte Israels" geschieht, sieht sich angeleitet, mit dem AT zusammen zu fragen, *wie* Gott sich in der Geschichte Israels zu erfahren gibt. An die Stelle dieser ‚Wie-Frage', die historisch arbeitenden Theologen zu immer neuer Forschung aufgegeben ist, tritt in M.s Buch die Gewißheit, *daß* das AT sicheren Zugang zur Geschichte Israels bietet. Was für eine Art von Gewißheit das ist, wird freilich (nur vom Übersetzer?) so verschwommen formuliert, daß die Rez.in sich lieber mit einem Zitat behilft: „Das AT ist historisierte Theologie [...] Wenn Biographie bzw. Geschichte als Geschichte von Einzelnen bzw. von Gruppen angesehen werden kann, dann könnte man Theologie als Erzählung oder Geschichte Gottes definieren [...] Diese Geschichte gab dem AT seine einmalige historiographische Fassung, weil sie aus Gottes Perspektive, nach seinem Plan und seinen Zielen geschrieben wurde" (32).

Helmuth Pehlke, der Übersetzer, ist Dozent an der Freien Theologischen Akademie Gießen; in ihrer Homepage wird sie vorgestellt als „Alternative zum historisch-kritischen Theologiestudium an den staatlichen Fakultäten [sie] fördert so das Anliegen der Wissenschaftsfreiheit". – Wie frei und wie wissenschaftlich ist eine Theologie, die im AT „Informationen über Gott" (33) findet, statt Fragen zu durchdenken, die sich aus Wirklichkeiten dieser Welt ergeben, und auf die in der Geschichte Israels ebenso wie in der Geschichte der Völker und im Leben des Einzelnen Antworten immer wieder von neuem gesucht und erprobt werden müssen?

Horben Annemarie Ohler

Rakel, Claudia: **Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg.** Eine feministisch-intertextuelle Lektüre. – Berlin / New York: de Gruyter 2003. 326 S. (BZAW 334), Ln € 88,00 ISBN: 3–11–017926–1

Nur wenige biblische Frauengestalten lösen bis in die Gegenwart hinein so starke Reaktionen aus wie die Protagonistin des Juditbuchs, die mit der Eva der Genesis das Schicksal einer umfangreichen – und oft verzerrenden – Rezeptionsgeschichte teilt. Daß eine Frau einen Mann umbringt, ist so anstößig, „dass ausgerechnet Donatellos Juditfigur als Symbol der republikanischen Unabhängigkeit auf der Piazza in Florenz auf demokratischen Beschluss durch die Davidfigur Michelangelos ersetzt wurde." (264)

In ihrer von der Kath.-Theol. Fak. in Bonn (Betreuung: Irmtraud Fischer) 2002 angenommenen Diss. geht Claudia Rakel der biblischen Darstellung Judits nach. Die von der Rezeptionsgeschichte vorgegebene Reduktion auf die Gewalttat wird aufgelöst, auch wenn die Arbeit mit Jdt 16,1–7 einen Text ins Zentrum stellt, der eben diese Tat als Rettungshandeln Gottes durch die Hand einer Frau besingt. R.s Analyse vermag einer traditionellen Auslegung des Buchs gegenzusteuern, in der „sich die Monstrosität einstellt, weil sämtliche politischen Implikationen dieser Tat aus dem Blick geraten." (79)

Die Vf.in legt in einem *ersten Teil (A)* ihre methodische und hermeneutische Herangehensweise dar. Mit den Begriffen *Gender-Forschung* und *Intertextualität* ist eine grobe Orientierung gegeben, beide Kategorien werden in der methodologischen Einführung näher erläutert und auf die folgende Arbeit hin konkretisiert. R. geht mit vorwiegend literaturwissenschaftlichen Methoden an den Text heran, läßt dabei aber die historischen und geographischen Bedingungen ebenso wenig außer Acht wie die politischen Verhältnisse zur Zeit seiner Entstehung in der späten hasmonäischen Zeit (69). Wichtigster me-

thodischer Horizont ist die kanonisch-intertextuelle Lektüre im Anschluß an Georg Steins. Ihr gilt der biblische Kanon als privilegierter Bezugsrahmen für die Analyse des Einzeltexts. Der Vf.in ist dabei bewußt, daß der Kanon sowohl produktions- als auch rezeptionsästhetisch „eine relative Größe" (32) ist, was sie mit einem Hinweis auf den unabgeschlossenen Prozeß der Kanonwerdung zur Zeit der Entstehung des Juditbuches einerseits und auf die divergierenden Kanongestalten andererseits begründet. Außerdem versteht sie den Kanon nicht nur als Grenze für privilegierte intertextuelle Beziehungen, sondern hebt auch umgekehrt das kanonkritische Potential des Konzepts Intertextualität hervor. (32) Die Vf.in schließt sich in der Frage nach der Originalsprache des Juditbuchs der These von Helmut Engel an, der Text sei griechischsprachig abgefaßt (40). Als stärkstes Argument gilt ihr die „Tatsache, dass im Juditbuch Texte der Septuaginta zitiert oder assoziativ aufgerufen werden" (39). An dieser Stelle müßte allerdings die Möglichkeit kanonisch-intertextueller Lektüre *der Septuaginta* hermeneutisch diskutiert werden. Wenn die kanonisch-intertextuelle Hermeneutik die Gebundenheit der unterschiedlichen Kanones an konkrete Gruppen betont, dann müßte die Frage nach dem Gruppenbezug der Septuaginta auch für das Juditbuch in seinen intertextuellen Bezügen aufgeworfen werden. Dabei wäre zu thematisieren, auf welcher Ebene und ob überhaupt rezeptionsorientiert von kanonisch-intertextueller Lektüre der Septuaginta gesprochen werden kann. Mit Sicherheit macht eine an den Septuaginta-Bezugstexten orientierte Lektüre des Juditbuchs Sinn. Die konkreten Analysen, die die Vf.in im Folgenden durchführt, zeigen das überzeugend. Auch die Rede von Intertextualität in diesem Zusammenhang und die Positionierung der Vf.in innerhalb dieser literaturwissenschaftlichen Diskussion sind nachvollziehbar. Nur daß es sich dabei um *kanonische* Intertextualität handelt, möchte ich hier in Frage stellen.

In einem *zweiten Teil (B)* verortet R. die Auslegung des Juditbuchs „im Horizont der Kriegs- und Geschlechterproblematik" (41–81). Hier zeigt sie durch Bezugnahme auf die Rezeptionsgeschichte des Juditbuchs, in deren Verlauf Rezeptionen immer wieder der Legitimierung von Gewalt gedient haben, die politische Verantwortung von Bibelauslegung auf. „Die Frage nach der Darstellung und Bewertung von Gewalt in ersttestamentlichen Texten ist eine der dringlichsten für die Exegese geworden." (42) Gewalt und Krieg können aber nicht geschlechtsneutral analysiert werden. Frauen sind im Ersten Testament in unterschiedlichen Rollen in Kriege involviert: als Leidtragende, als real oder metaphorisch dargestellte Opfer, als Kommentatorinnen (etwa Mirjams Siegslied), aber auch als Subjekte von Gewalthandlungen wie von Interventionen gegen eine Eskalation der Gewalt (49–51). Es ist diese letzte Kategorie, in die Judit neben Jaël (Ri 4–5) und der Frau von Tebez (Ri 9) gehört. Diese Erzählungen zeigen, daß das Erste Testament „sich nicht an einer Ideologie des weiblichen als des friedfertigen Geschlechts" beteiligt. (51) Die ersttestamentliche Wissenschaft einerseits und die feministische Forschung andererseits haben in den letzten Jahren Krieg und Gewalt aus ihren jeweiligen Perspektiven zum Thema gemacht. Hier zeichnet Claudia Rakel auch Deutungslinien der Juditgestalt in ihrer oft skandalisierten Verbindung von Weiblichkeit und Gewalt nach.

Im *dritten Teil (C)* fokussiert die Vf.in Jdt 16,1b-17 und stellt diesen Text zunächst in den Kontext des Juditbuchs. Ein charmanter Einstieg mit dem legendär gewordenen Anfang der Asterix-Bände („Ganz Gallien?") führt zum narrativen Aufbau des Juditbuchs hin, in dem sich dann das Loblied als letzte Sprechhandlung verorten läßt. In diesem Zusammenhang diskutiert R. das Verhältnis von Lied und Erzählung.

Im *vierten Teil (D)*, einem Close Reading von Jdt 16,1b-17, werden die Leser und Leserinnen in die Bewegung des Texts hineingenommen. Hier thematisiert die Vf.in formale Fragen und Details des Texts, wie etwa die Performance aus Musik und Sprache. Da schon in diesem Abschnitt die Gesamtbibel als Bezugsrahmen mitgedacht ist, können zentrale Aussagen des Lieds in ihrer Besonderheit profiliert werden. In bezug auf den Ausdruck συντρίβων πολέμους beispielsweise kommt R. zu einem auch theologisch bedeutsamen Ergebnis. Das Verb, das hier kriegskritisch verwendet wird, bezeichnet „häufig in einer allgemeinen und teilweise zusammenfassenden Form das Nieder- oder Zerschlagen des Feindes […] (vgl. etwa Dtn 28,7; Jos 10,10; Jes 8,15; 13,18; Jer 22,20 passim). Aber gerade darin erweist sich die hohe Qualität der kriegskritischen Texte, wenn sie gleiches Vokabular verwenden wie die gewalt- bzw. kriegsaffirmierenden Texte, diesen aber ihre Syntax entgegenstellen." (110) Besondere Aufmerksamkeit verdient die Formulierung „durch die Hand einer Frau" (16,5). Daß ein gendersensibler Auslegungsweg gängige Mißverständnisse durch exakte Lektüre zu korrigieren vermag, zeigt das Ergebnis der Untersuchung dieser Formel: Nicht γυνή wie in Ri 9,54 – einer oft als Parallele zu Jdt 16,5 herangezogenen Stelle – sondern θῆλυς steht mit der Hand zusammen. Anders als in Ri 9,54 schwingt hier keine Abwertung von Frauen mit. „Die Ri 9,54 und Jdt 14,18 zugrunde liegende Abwertung von Frauen findet sich in Jdt 16,5 nicht. […] Das Wort steht für die Markierung sexueller Differenz und nur dafür." (124) Es ist gerade diese Detailgenauigkeit, die die Plausibilität der großen Interpretationslinien der Arbeit stärkt und gängige Klischees zu irritieren vermag.

So führen etwa jene Gewänder, die Judit vor ihrem Gang ins feindliche Lager anlegt (10,3; 16,7–8) nicht auf die Spur sexualisierter Schönheit, sondern in den priesterlichen Bereich. Nicht die Figuren der *femme fatale* und der *woman warrior* werden hier eingespielt, sondern die der Priester und insbesondere die Figur Aarons (Ex 29,4–7; Lev 16). Judit präsentiert sich „als schöne und schön machende Frau […], deren Körper mit heiligen Gewändern geschmückt und durch den Ritus in die Sphäre der Unantastbarkeit gebracht wird." (133)

Im *fünften Teil (E)*, einer Analyse der Machtverhältnisse in ihrer Verbindung mit Schönheit und Gewalt, zeigt R. die Gratwanderung einer mimetischen Widerstandsstrategie auf. Der physischen Gewaltanwendung geht die Gewalt durch Sprache voraus. Nabuchodonsors Rede in 2,5–13 „*soll* (die Lesenden) gerade *nicht überzeugen*, sondern soll den unbedingten Gewaltwillen und die Brutalität des Sprechers vor Augen führen, der ohne jeden Skrupel darauf aus ist, Macht durch Gewalt zu manifestieren." (174) Die Gewalt des Königs wird durch seinen Feldherrn ausagiert. R. zeigt, wie im Juditbuch die Sprache des kriegsohnmächtigen Israel (182) – in Anlehnung an die Landtheologie des Dtn und parallel zu 2 Makk mit seiner Sorge um den Tempel – entwickelt wird. Auf der Erfahrung mit Antiochus IV Epiphanes aufruhend wird die „Sorge um den Tempel […] neben der Sorge um Identität und Wohlergehen des Volkes zu einem obligatorischen Element des Klagerufes." (187) In der Analyse des Begriffs „Vorrecht" (προνομή) werden geschlechtsspezifische Formen kriegerischer Gewalt zum Thema gemacht. Das Juditbuch verarbeitet zwar Kriegserfahrung aus der Perspektive der Opfer. Mit der Rede von Raub, Beute und Vorrecht in bezug auf Frauen bleibt es aber innerhalb der Sprache des gängigen Kriegsdiskurses. (196) In diesem Abschnitt geht R. auch der Bedeutung von Schönheit im Horizont der biblischen Texte nach. Judit wird durch die Erwähnung ihrer Schönheit in die Reihe der Gründergestalten Israels gestellt. Judits Schönheit hat aber auch Bedeutung für den Handlungsverlauf. „Judit ist durch sie zum einen die durch männliches Begehren bedrohte Frau und zum anderen die rettende Schönheit." (206) Judit setzt ihre Schönheit ein, um ihr Gegenüber zu täuschen. Obwohl Judit „eine Agentin der ἀπάτη", ist sie nie Subjekt des Verbs „täuschen". (212) Judits Schönheit ist in hohem Maß ambivalent, sowohl innerhalb der erzählten Handlung als auch vor dem Hintergrund anderer biblischer Texte. R. kommt zum Schluß, daß das Juditbuch Schönheit in mehrfacher Hinsicht dekonstruiert: Judits rettende Schönheit entlarvt die Warnungen vor weiblicher Schönheit, wie sie im Sirachbuch begegnen (innerbiblisch). Narrativ ist die Schönheit Judits in ihrem Täuschungsaspekt eine Dekonstruktion der männlichen Wahrnehmung Holofernes'. Sprachlich syntaktisch entzieht sich das Objekt des männlichen Blicks diesem Status. „Das Subjekt des Satzes wird vom Objekt getäuscht. Was als Objekt erscheint, ist Subjekt."

Der *sechste Teil (F)* schließlich stellt das Buch Judit in das intertextuelle Gefüge der Septuaginta. Besonders eindrücklich ist die Arbeit mit Texten aus der Mose- und der Davidtradition, die zu einer überzeugenden Darstellung interfiguraler Konstellationen führen. Judit steht als Sängerin in der Nachfolge des Mose, den sie auch zitiert und womit sich die Theologie des Juditbuchs als Exodustheologie erweist (258). „Die Hand der Frau steht für das Eingreifen Gottes, sie fungiert quasi als Epiphanie." (259) Daß Judit damit auch Mirjams Stimme aktualisiere (260), vermag mich nicht zu überzeugen. Weitaus deutlicher ist die Identifikation mit Mose, David und Judas Makkabäus. Diese Konstellationen nehmen in der interfiguralen Analyse auch den breiteren Raum ein. Sie zeigen sowohl die Durchlässigkeit der Geschlechtergrenzen als auch das kriegskritische Potential von Judits Gewalthandeln und seiner Darstellung. Nicht umsonst zitiert Judit in 16,2 gerade Ex 15,3 in der LXX-Fassung, die sich maßgeblich vom hebräischen Text unterscheidet. Judit benennt Gott als einen, der die Kriege zerstört (ὅτι θεὸς αυντρίβων πολέμους κύριος). Damit greift sie nicht auf die hebräische Fassung zurück, die JHWH als Kriegsmann איש מלחמה bezeichnet, sondern auf die LXX, die an dieser Stelle vom Ende der Kriege spricht (252–255).

Diese Arbeit zeigt, daß die Offenlegung des feministisch-politischen wie feministisch-theologischen Erkenntnisinteresses die Möglichkeit eröffnet, den Text als fremden wahrzunehmen und ihn nicht zu vereinnahmen. Der Hinweis auf die Unterscheidung zwischen einem erzählerischen Interesse an Frauenbefreiung, das das Juditbuch nicht hat, und der Arbeit des Texts mit der Geschlechterdifferenz (171) ist hier ebenso hilfreich wie die Einsicht, daß das Juditbuch trotz seiner Darstellung aus Opferperspektive in seiner Rede von Frauen als Beute der Tätersprache verhaftet bleibt (s. o.). Die Vielstimmigkeit des biblischen Textkorpus wird hier insbesondere im thematischen Horizont von Geschlecht und Gewalt sichtbar. Bei aller Skepsis gegenüber dem Begriff *kanonisch* in diesem Zusammenhang sind es doch v. a. die intertextuellen Auslegungen, die durch die Überschreitung der reinen Feststellung von Rückgriffen auf Bezugstexte diesem methodologisch so umstrittenen Begriff gerecht werden. Claudia Rakel zeigt nicht nur traditionsgeschichtliche Abhängigkeiten auf, sondern nutzt das Gespräch zwischen den Texten konsequent für die Deutung des Juditbuchs. Die Überschreitung der Gender-Grenzen in der Interfiguralität und die positive Würdigung eines Gewaltakts in kriegskritischem Interesse sind zwei Stränge, an denen theologisch anzuknüpfen mich die Lektüre des Buchs angeregt hat.

Kassel Ilse Müllner

Exegese NT

Buckenmaier, Achim: **Der gerettete Anfang.** Schrift und Tradition in Israel und der Kirche. – Bad Tölz: Urfeld 2002. 131 S. (Urfelder Reihe 4), geb. € 14,90 ISBN: 3–932857 24–0

Der Buchtitel weckt Interesse. Wie der Vf. richtig sieht, spielt das Thema Heilige Schriften und deren Bewahrung und Aktualisierung

eine immer wichtigere Rolle in der Auseinandersetzung und dem Dialog der abrahamitischen Religionen, der heute zu führen ist. Ein wesentlicher Differenzpunkt ist zwischen dem Islam auf der einen, Judentum und Christentum auf der anderen Seite darin zu sehen, daß in den beiden älteren Religionen Tradition essentiell aktiv und personal begriffen wird. Von der Ankündigung des Untertitels erwartet man jetzt eine mehr oder minder eingehende Analyse des Komplexes in diesen beiden Religionen. Man wird aber enttäuscht: Die jüdische Position wird gerade einmal auf sieben Seiten vorgestellt. Weitaus den größten Raum beanspruchen lange Darlegungen des Schrift-Tradition-Verhältnisses in der Geschichte des Christentums, genauer noch: seiner westlichen Form. Dabei werden bekannte Positionen referiert, die in jedem Lexikon nachzulesen sind, nur wesentlich komprimierter. Das geschieht in einfacher und verständlicher Diktion. Trotzdem fragt man sich beim Lesen, wozu das Ganze eigentlich dienen soll. Die Frage findet eine überraschende Antwort in einer autobiographischen Notiz: Der Autor bekennt sich als Mitglied der Integrierten Gemeinde, in der er erfahren habe: „Es gibt einen Ort, wo jeder, ob Priester oder Laie, Mann oder Frau, verheiratet oder unverheiratet, mit geringer oder umfassender Bildung heute ‚die Werke Gottes' tun kann" (123). Seitdem weiß er, daß die Überlieferung auch Israels in der Kirche bewahrt wird, deren Hochform eben die Gemeinde ist. – Zur umfassenderen Bildung: Martin Luther ist nicht in Mansfeld gestorben (56), sondern in Eisleben. Er hat aber in Mansfeld von 1484–1497 gewohnt und dort auch die ersten Bildungsschritte in der Schule getan.

Pentling Wolfgang Beinert

Ebner, Martin / **Heininger,** Bernd: **Exegese des Neuen Testaments.** Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2005. 419 S. (UTB, 2677) kt € 19,90 ISBN: 3–8252–2677–8

M. Ebner (Münster) und B. Heininger (Würzburg) haben mit der vorliegenden Einführung in die Exegese des Neuen Testaments der Auswahl an Arbeitsbüchern zur Methodik exegetischen Arbeitens ein weiteres hinzugefügt. Warum? Welche Vorteile (und welche Nachteile) zeichnet diese Methodenlehre aus im Vergleich zu früheren?

Eine erste Antwort läßt sich aus dem „Sitz im Leben" und der Entstehungsgeschichte des Buches entnehmen: Es wurde initiiert und motiviert durch H.-J. Klauck, in einer Zeit, in der beide Autoren Assistenten bei ihm in Würzburg waren. Es hat eine längere Entstehungsgeschichte, wie §11 „Der ultimative Methodentext: eine Preisfrage" den Leser/-innen abschließend vor Augen führt und diese auffordert, mindestens die Literarkritik auch an dieser neuen Methodenlehre einzuüben. Zeitgeschichtliche Anspielungen erleichtern eine Chronologie der Kap. und Zuordnung zu den beiden Autoren. Eine selbständig erarbeitete (richtige) Lösung, den beiden Autoren zugesandt, wird mit einem neuen Buch belohnt. Ob dies auch für die richtige Identifizierung des Papyrusfragments auf dem Umschlagbild gilt?

Die von den Autoren gestellte Preisfrage gilt es hier nicht zu beantworten, sondern vielmehr einen kritisch-würdigenden synchronen Blick auf die Endgestalt des Buches, seine Pragmatik und mögliche Rezeption bei Studierenden und Dozierenden zu werfen. Die Rez.in folgt dem Primat der Synchronie über der Diachronie.

Die Methodenlehre gliedert sich in 13 Paragraphen, die Einleitung (§0) mitgezählt. Letztere führt zur Problemstellung hin, der sich Studierende der Exegese zu stellen haben: der angemessenen Interpretation von Texten. Diese wird am Beispiel von Spr 9,1–8 einleitend vor Augen geführt. Dabei erhalten die Leser/-innen zugleich einen ersten Eindruck von der Anschaulichkeit und Didaktik der neuen Methodenlehre: Vier verschiedene Zeichen und kurze Zusammenfassungen der Kerngedanken am Rand des Buches, ein angenehmes Layout und eine verständliche Sprache erleichtern das Studieren. Einfache Skizzen, Graphiken und grau unterlegte Merkzettel sowie eine angemessene Einbeziehung der Forschungsdiskussion laden zum Weiterlesen ein. Konkrete Arbeitsaufgaben und die Lösungen derselben weisen auf jahrelange Erfahrungen der Autoren im Umgang mit Studienanfängern hin.

Der erste Paragraph führt in die Methodik der Textkritik ein. Auch wenn die neueste textkritische Ausgabe Nestle-Aland, 27. Aufl.) und wissenschaftliche Prinzipien der Textrekonstruktion vorgestellt werden, so bleibt das Kap. dennoch verständlich, da die konkrete Übung an der deutschen Übersetzung von Mk 2,1–12 vorgestellt wird. Nicht nur der Text, sondern auch der textkritische Anmerkungsapparat wurden dazu ins Deutsche übertragen. Damit wird erstmals auch Studierenden ohne Griechisch-Kenntnisse ermöglicht, eine textkritische Übung nachzuvollziehen. Verständlich werden die technischen Begriffe vorgestellt und geduldig werden die Zeichen des textkritischen Apparates erklärt. Am Ende der Paragraphen werden übersichtlich die notwendigen Hilfsmittel und Publikationen vorgestellt. Erfreulicherweise wird der Horizont auch auf fremdsprachliche Literatur ausgedehnt.

Paragraph 2 führt in die sprachliche Analyse des Textes ein. Dazu wird ein Fußballspiel als analoges Beispiel benutzt. Texttheorien und die Fachtermini des narrative criticism werden verständlich eingeführt, bevor die Methode als solche dargestellt wird. Analyse der Story, narratologischer Merkzettel, linguistische Analyse, Leserprofil, pragmatische Analyse sind Stichworte, die auf „Merkzetteln" noch einmal erläutert werden. Dieses relativ umfangreiche Kap. zu einer neueren Methode, nun integriert innerhalb einer historisch-kritischen Methodenlehre, ist besonders zu begrüßen, da es die Pluralität von Methoden in der Exegese zum Vorschein bringt.

Paragraph 3 beschreibt die „Nachgeschichte", d.h. nimmt den syn Vergleich in den Blick. Der Begriff wird dabei nicht nur auf die drei ersten Evangelien bezogen, sondern auf jeglichen Vergleich ntl. Texte. Die Methodik wird dann jedoch an der syn Frage exemplifiziert, wobei der mainstream der ntl. Wissenschaft, die Zweiquellentheorie, vorausgesetzt wird.

Paragraph 4 führt in die Literarkritik ein. Obwohl zuvor bereits in die narrative Analyse eingeführt wurde, werden positivistisch Wiederholungen, Spannungen und Widersprüche, Dubletten und Parallelen im Text als deutliche Indizien für die Uneinheitlichkeit des Textes und damit die Annahme verschiedener Quellen vorgestellt. Ein Querverweis zum vorangehenden Paragraphen 3 und zu einer möglichen anderen Deutung aus narrativer Sicht wäre wünschenswert. – Ist diese Spannung evtl. ein Indiz, das auf die Entstehungsgeschichte der Methodenlehre hinweist?

Paragraph 5 stellt die Gattungskritik am Beispiel Berufungsgeschichte vor. Weitere klassische Gattungen hätten ihren Platz finden können. Weiterführende Literatur findet sich am Ende des folgenden Paragraphen 6, bei dem es um die Frage nach dem Sitz im Leben geht, die – formal durch die Kap.einteilung der Methodenlehre – von der Gattungskritik getrennt wurde. Verschiedene Beispiele werden vorgestellt und Literatur wird genannt, die das Studium vertiefen kann.

Paragraph 7 setzt sich mit der Zeitgeschichte, Traditions- und Religionsgeschichte auseinander. Erfreulicherweise wird hierunter auch die Frage der Intertextualität nach J. Kristeva eingeführt. Dies ist ein Novum in Methodenbüchern. Intertextualität begegnete bislang nur in der Einführung von G. Fischer als Methode. Dennoch ließe sich im Blick auf die verschiedenen Methodiken der Intertextualität weiteres aussagen. Bzgl. der Zeitgeschichte wird ein Blick auf das Judentum zur Zeit Jesu, Flavius Josephus, die Apokryphen und pseudepigraphische Literatur geworfen.

Der folgende Paragraph fragt zurück zum historischen Jesus. Dies ist sicherlich das schwierigste Kap., da die Methodik mit vielen Hypothesen arbeiten muß. Eine kurze historische Übersicht über die Leben-Jesu-Forschung und die gegenwärtige „third quest" wäre sicher hilfreich gewesen.

Paragraph 9 führt in die Überlieferungsgeschichte ein. Als Grundlage werden die Ergebnisse der literarkritischen Analyse und Gattungsbestimmung genannt. Ebenso wie bereits bei der Literarkritik ist eine sehr positive Grundeinstellung diesem Methodenschritt gegenüber zu erkennen, der seine Ergebnisse bereits auf Hypothesen aufbaut. Die Literaturhinweise sind sehr kurz gehalten.

Paragraph 10 stellt die Redaktionsgeschichte vor. Das Kap. ist sehr ausführlich mit einer längeren Liste an Literaturhinweisen. Interpretationen verschiedener Texte ermöglichen es den Studierenden, diese Methodik nachzuvollziehen.

Paragraph 11 stellt den eingangs erwähnten Methodentext vor, § 12 die Lösungen der Arbeitsaufgaben. Dabei wäre es hilfreich zu betonen, daß es in vielen Punkten abweichende exegetische Positionen gibt – für Studienanfänger allerdings sehr verwirrend. Ein aktuelles Lexikon listet 15 Begriffe auf und verweist auf die Seiten in der Methodenlehre, wo diese erklärt wurden. Sehr praktisch und hilfreich sind die Vorschläge für die Anschaffung von Literatur und die abschließende Zeittafel zur Zeitgeschichte des NT.

Nach einem diachronen Studium der Methodenlehre, zu dem die beiden Autoren ausdrücklich auffordern, darf abschließend ein synchroner Blick auf dieselbe geworfen werden. Sprache, Stil, Präsentation der exegetischen Methoden sind durchgängig angemessen, einladend, verständlich und motivierend. Die zahlreichen Vergleiche mit dem Alltagsleben verbinden nicht nur Wissenschaft und Praxis, sondern lassen erstere verständlicher werden. Der vielfach gewählte Beispieltext Mk 2,1–12 für verschiedene Methodenschritte erleichtert die transparente Anwendung exegetischer Methoden. Werden griechische Texte benutzt, so wird eine deutsche Übersetzung gleich mit geboten. Auch wenn es sich um eine Koproduktion handelt, so lassen doch beide Autoren eine deutliche Affinität mit den historisch-kritischen Methoden erkennen. Dies wird durch die Integrierung der narrativen Analyse gleich zu Beginn überraschend unterbrochen. Es stellt sich dennoch die Frage, ob §2 als ursprünglicher Bestandteil der Methodenlehre gelesen werden soll und daher den auf die Textkritik folgenden Baustein der anzuwendenden Methoden darstellt. Oder gibt es zwei Möglichkeiten des Vorgehens: Textkritik + Narrative Analyse und / oder Textkritik + historisch-kritische Analyse? In jedem Fall ist die Einbeziehung dieses Methodenschritts positiv zu begrüßen, Hinweise auf weitere methodische Zugänge wären ebenso hilfreich wie eine kritische Würdigung der Grenzen der historisch-kritischen Methode. Hinweise auf die Forschungs-

geschichte und die gegenwärtigen Tendenzen hätten jedoch sicherlich nicht nur die Zielgruppe, sondern auch den Umfang des Buches gestört.

Abschließend ist ein insgesamt positives Gesamturteil zu fällen, besonders mit Blick auf die Verständlichkeit, Didaktik und Präsentation der Methodenlehre. Wissenschaft kann lebendig und ansprechend sein, wie einmal mehr bewiesen wurde. Die intendierte Zielgruppe, Studienanfänger aller Studienrichtungen der Theologie mit zumal geringen theologischen Vor- und Sprachkenntnissen, ist von beiden Autoren treffend angesprochen worden. Inwieweit Wirkungsabsicht und Wirkungsgeschichte der Methodeneinführung miteinander korrelieren, wird die Zukunft erweisen müssen.

Limerick / Irland Beate Kowalski

Lichtenberger, Hermann: **Das Ich Adams und das Ich der Menschheit.** Studien zum Menschenbild in Römer 7. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XIII, 315 S. (WUNT, 164), Ln € 79,00 ISBN: 3–16–148276-X

Der (für uns heute) schwierige und vielgedeutete Text Röm 7, in dessen Zentrum die Sprecherfigur eines „Ich" steht, erfährt in Hermann Lichtenbergers Tübinger Habil.schrift von 1985, nun in überarbeiteter Fassung der Öffentlichkeit vorgelegt, eine in sich geschlossene, anthropologisch orientierte Auslegung. Der 1. Teil der Arbeit (13–105) sichtet markante Interpretationspositionen von der Alten Kirche bis zu Beginn der 80er Jahre des vergangenen Jh.s. Der 2. Teil (107–202) unternimmt eine exegetische Analyse der Texteinheit Röm 7,1–8,17, die zu einer differenzierten Identifizierung des sprechenden „Ich" führt: In 7,7–13 spricht der unerlöste Adam, wie er freilich erst aus der Perspektive der in Christus Erlösten wahrgenommen werden kann (125–135). In 7,14–25 spricht ein „geschichtliches" Ich, das sich im Lichte Adams erkennt (163) – und damit für die unerlöste Menschheit transparent werde (136). Dabei wird auch die Funktion des jüdischen Gesetzes bestimmbar: Es weist den Menschen „als Sünder aus, der unter dem Todesurteil steht" (134). Ist der Mensch so unrettbar in sein Unerlöstsein, in das Todesurteil des Gesetzes verloren, bringt 8,1–17 die Lösung – die im Geist geschenkte Erfüllung des Gesetzes in Christus (197). Im 3. Teil (203–263) folgen motivgeschichtliche Exkurse (Paradiesgebot; Begehren; Kind und Tora), bevor der 4. Teil (265–269) die Ergebnisse bündelt: Röm 7 beschreibe die Wirklichkeit eines jeden Menschen *ohne Christus* und somit unter Sündenmacht und Tod, wobei das Gesetz eine Potenzierung dieser Unheilsmächte wirke (266). Wie sich diese These zur neueren Entwicklung in der Paulusforschung, die eine positive Bewertung der Tora seitens Paulus wiederentdeckt (New Perspective), verhält, bleibt freilich offen.

Münster Stefan Schreiber

Dogmatik

Elbl, Maria Magdalena: **Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille.** – Regensburg: Pustet 2003. 259 S. (Eichstätter Studien, NF 50), kt € 34,90 ISBN: 3–7917–1853–3

Maurice de la Taille (1872–1933) hat mit seinem Werk Mysterium Fidei (1. Auflage 1921, 3. Auflage 1931) der Eucharistietheologie insbesondere für das Verständnis des eucharistischen Opfers und der ekklesialen Sicht der Eucharistie neue Impulse gegeben. Karl Rahner hielt diese Studie für das einzige indiskutable Beispiel für ein lateinisch geschriebenes theologisches Werk der vorangegangenen Generation, das man gelesen haben sollte (16).

Die vorliegende Diss. stellt die Reflexionen de la Tailles hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen, des Opfers Christi als Substanz der Eucharistiefeier, der Eucharistie als Opfer der Kirche und der sakramentalen Eingliederung in Christus dar. Als entscheidender Punkt wird herausgearbeitet, daß de la Taille von der numerischen Einheit des einen Opfers in coena (mit der rituellen Oblation) und passio (als blutige Immolation) her einen theologischen Weg findet, den Opfercharakter der Eucharistiefeier zu begründen, ohne in der Liturgie rituelle Opfervollzüge im Sinne der zeitgenössischen Destruktionstheorien ausmachen zu müssen. So wie das Abendmahl im Ritus das Kreuzesopfer Christi als zukünftiges repräsentiert, so repräsentiert es die Eucharistie als dargebrachtes. Ohne schon die spätere Wiederentdeckung des Gedächtnisbegriffs vorwegzunehmen, ist hier ein Weg gefunden, die Einheit und Selbigkeit des Opfers Jesu Christi in sakramentalem Denken festzuhalten (vgl. 102–106; 240f).

Weniger weiterführend – auch in der Darlegung durch die Vf.in – ist die genauere Durchleuchtung, inwiefern die Eucharistie als Opfer der Kirche gelten kann. Zwischen der Darbringung des Opfers Jesu Christi und dem Hineingezogenwerden in sein Opfer wird nicht präzise unterschieden. Der Akzent liegt auf der aktiven Rolle der Kirche bei der sakramentalen Darbringung, während die von der Kirche und den Christen geforderte Bereitschaft, sich in ihrem Leben der Hingabe Jesu Christi zu vereinen, eher am Rande steht. Obwohl sich die Vf.in in der neueren Diskussion um die Opfertheologie auskennt, wird die Theologie de la Tailles diesbezüglich zu wenig kritisch diskutiert.

Chur Eva-Maria Faber

Horst, Ulrich: Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca. – Berlin: Akademie 2003. 204 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 11), geb. € 49,80, ISBN: 3–05–003783–0

Die Dominikaner, besonders jene der Schule von Salamanca, haben in der Geschichte der Unfehlbarkeit eine herausragende Stellung. Ulrich Horst, der mehrjährige Direktor des Grabmann-Instituts der Universität München, selbst Autor und Vf. vieler Abhandlungen zu Fragen der Ekklesiologie (siehe das Literaturverzeichnis zu diesem Buch), legt hier eine Arbeit vor, die man sogar als einen Beitrag zur Vorgeschichte des Ersten Vatikanums ansehen kann. Die Debatten über die Infallibilität des Papstes im Orden machen die Gesamtdebatte, die hinführt zum Ersten Vatikanum, erst recht verständlich.

Das – nicht allzu umfangreiche, aber sehr dicht geschriebene – Buch ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil ist Francisco de Vitoria (1483–1546) gewidmet. Bekanntlich hat der spanische Dominikaner eine Art Thomas-Renaissance bewirkt. Auf dem Konzil von Trient sind viele seiner Schüler vertreten. Seine staats- und völkerrechtlichen Thesen sind vielleicht von größerer Bedeutung als seine dogmatischen Thesen, diese werden aber gerade durch Arbeiten wie die von Ulrich Horst in ihrer Bedeutung mehr und mehr erschlossen. Quellen sind vor allem die Relectiones, eine Art von Disputationen in der universalen Öffentlichkeit. Eine trägt den Titel „De potestate Ecclesiae". Vitoria lehnt hier maximalistische Thesen ab – „Der Papst ist nicht Herr des Erdkreises". Deshalb kann er auch nicht weltliche Herrscher absetzen. Im zweiten Teil der genannten Relectio kommt er nahe an den Konziliarismus heran, ohne ihn freilich förmlich zu vertreten. In der Relectio „De potestate Papae et concilii" vertieft Vitoria seine Überlegungen, wobei er dem Konziliarismus noch näher zu kommen scheint. Im zweiten Teil wendet sich der Vf. dem Dominikanertheologen von Salamanea in der Generation nach Francisco de Vitoria zu: Dominicus Soto, Bartolomé Carranza, Melchior Cano und anderer. Die „Loci Theologici" des Melchior Cano, die ja bis heute höchst bedeutsam sind, enthalten auch Hinweise zu Papst und Konzil. H. vermag aufzuweisen, wo die Unterschiede zwischen de Vitoria und Cano liegen. Im dritten Teil wird die Ekklesiologie des Dominicus Banez erschlossen, den man sonst ja meist nur im Rahmen der Geschichte der Gnadenlehre heranzieht. Im vierten Teil folgen noch spanische Theologen des 17. Jh.s wie Pedro de Ledesma sowie der Cursus Theologicus Salmaticensis.

Es würde in diesem Rahmen viel zu weit führen, die vielen Einzelergebnisse des Buches noch einmal zusammenzufassen. Wer sich mit der Geschichte päpstlicher Unfehlbarkeit in der Neuzeit, vor allem aus dem Ersten Vatikanum, befaßt, wird hier reiches Material finden, das ihm erlaubt, zahlreiche überraschende Berührungen und Zusammenhänge zu erkennen.

Für den Fach-Ekklesiologen ist das Buch eine Pflichtlektüre, für alle Theologen aber, Dozenten und Studierende, ein Musterbeispiel für solide dogmengeschichtliche Arbeit im Blick auf die Neuzeit.

Münster Harald Wagner

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Gott ist uns nah.** Eucharistie: Mitte des Lebens, hg. v. Stephan Horn / Vinzenz Pfnür. – Augsburg: Sankt Ulrich, 2. Auflage 2005. 160 S., kt € 9,90 ISBN: 3–936484–62–7

Die Eucharistie ist für Joseph Ratzinger „die Mitte des Lebens". Sein Kirchenverständnis wird von ihr her bestimmt. Kirche ist Communio Gottes mit den Menschen und der Menschen miteinander. Grundlage ist die lebendige Gemeinschaft des dreieinigen Gottes, der auf uns zugeht und zum „Gott mit uns und unter uns" wird (9–24). Die Eucharistie hat ihren Ursprung im Ostergeheimnis, in Tod und Auferstehung Christi (25–39). Sie ist Mitte der Kirche. Gott schenkt sich uns, damit wir schenken können (41–54).

Sie ist Mahl der von Gott Gerechtfertigten und Versöhnten (55–73). Bis zum 9. Jh. wurde die Kommunion stehend in die Hand empfangen (68f); die Hände des Menschen bilden das Kreuz, das zu Thron wird, in das sich der König hineinbeugt (69). Wer nur Mundkommunion fordert, vergißt, „dass wir mit der Zunge oft mehr sündigen als mit den Händen" (70). Die muttersprachliche Eucharistie ist die normale Form; doch sollten wir nicht die gemeinsame Sprache der Kirche vergessen, sondern sie lieben (71).

Um diese eucharistische Verehrung geht es in einer Predigt 1980 (97–105). Christus ist uns nah im Gewissen, in seinem Wort und in der Eucharistie, auch im Mitmenschen, dem wir begegnen (Mt 25,40.45) – wie im Dialogdokument „Das Herrenmahl" betont wird (107–111). Eucharistie ist nicht Privatsache; sie ist Fest der Kirche – was in der Feier des Fronleichnamsfestes zum Ausdruck kommt (113–119). Im Anschluß an 1 Kor 10,17 bedenkt Ratzinger das Verhältnis von Eucharistie und Kirche (121f). Friede ist einer der Namen der Eucharistie; christlicher Glaube ist Friedensbewegung (123ff). Die Eucharistie ist auch Gemeinschaft mit dem Papst (127f). Kirche besteht aus Liturgie und in Liturgie (129–137). Die Eucharistie ist Unterpfand der künftigen Herrlichkeit (139–158). Ein Mensch, der nichts mehr erhofft, kann nicht mehr leben (144).

Die Ausführungen dieses Buches sind Hinführung zur Eucharistie als Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens.

Paderborn Heinz Schütte

Simonis, Walter: **Die Kirche Christi.** Ekklesiologie. – Düsseldorf: Patmos 2005. 180 S., pb € 24,90 ISBN: 3–491–70384–0

Walter Simonis gliedert seine ekklesiologischen Überlegungen in zwei Hauptteile: „Allgemeine Ekklesiologie" (9–21), welche die Marschroute seines Gedankenganges darlegt, und dann folgt die „Spezielle Ekklesiologie" (22–180). Hier nun entfaltet S. in vier Kapiteln die im Credo zugrunde gelegten vier Wesenseigenschaften der Kirche: ihre Apostolizität (22–54), ihre Einheit (55–115), ihre Heiligkeit (116–146) und ihre Katholizität (147–180). Es würde den Rahmen und die Möglichkeiten dieser Rezension sprengen, den kompletten Gedankengang dieser Ekklesiologie nachzuzeichnen, vielmehr soll hier ein Gesamteindruck skizziert werden, der sich aus der Gesamtlektüre eröffnen kann. Wichtig ist dem Autor gleich anfangs zu betonen: „Auch die Wesenseigenschaften der Kirche sind und bleiben ‚Glaubensgegenstände'. [...] Ist die ‚Sache' Kirche selbst Gegenstand des Glaubens, so stehen alle Aussagen über sie immer noch unter dem Generalvorbehalt, nicht das letzte Wort zu sein, sondern nur Aspekte ihres wahren Wesens zu artikulieren, nicht ihr *ganzes* Wesen an den Tag zu bringen."(10 f.) Dieser Generalvorbehalt könnte hermeneutisches Vorzeichen dieser Ekklesiologie sein. Es bleibt allerdings zu fragen, ob dies dem Autor aus dem Blickfeld entschwunden ist, wenn er später im 2. Kap. im Zusammenhang über die Einheit der Kirche betont: „Um den Glauben bzw. das Glauben der Kirche geht es hier nicht. Es geht um die Kirche selbst, um *ihr* Wesen als Kirche."(59)

Sympathisch und unabdingbar erscheint, daß S. immer wieder betont, daß die Kirche nicht für sich selbst da ist, um sich in der Welt gleichermaßen in einer spirituellen Nische zu vollenden, „sondern um in ihr aktiv zu sein" (40). Diese Aktivität liegt wesentlich in der Apostolizität der Kirche, in ihrem Ausgesendet-sein begründet. S. stellt die Apostolizität der Kirche als geschichtliche Ausgangsbasis und Begründung dieses Glaubensgegenstandes voran. „Apostolizität als konstituierende (und für alles konstitutiv *bleibende!*) Eigenschaft der Kirche, sie ist sozusagen das eigentlichste, dynamisch belebende Prinzip ihres ganzen Seins und Wesens. Was auch im alten Bild vom Hl. Geist als der Seele der Kirche zum Ausdruck gebracht wird. (Dieses Bild darf freilich nicht dahingehend interpretiert werden, der Geist Gottes verhalte sich so zur Kirche wie die menschliche Seele zu ihrem Leib als dessen ‚forma'. Sondern nur so, daß hinter und in allem Sein und Leben der Kirche auf seine göttliche, unbegreifliche Weise letztlich Gottes Geist steht und wirksam ist.)" (19 f.). Aber: „Apostolische Kirche des Geistes zu sein enthält nicht die Bequemlichkeit, Verantwortung abschieben zu können auf den Hl. Geist, sich hinter ihm verstecken zu dürfen." (42) Es wird also konstatiert, daß der Geist die Kirche konstituiert, aber wenn die Weise, wie der Geist Gottes wirkt als „unbegreifliche" beschrieben wird, dann formuliert S. (nolens volens?) in dieser hier durch die Einklammerung eher marginal erscheinenden Aussage ein meines Erachtens entscheidendes Problem nicht nur jeder Ekklesiologie, sondern der Theologie schlechthin: Das Zusammenwirken von Geist Gottes und Mensch, von Gnade Gottes und Eigeninitiative des Menschen, von Fügung Gottes und der Freiheit des Menschen. Hilfe kann aus meiner Sicht nur aus der Christologie erwachsen: Und so muß die Kirche als Schöpfung des Geistes Gottes in Analogie zum christologischen Dogma von Chalkedon in ihrer ungetrennten und unvermischten göttlichen und zugleich menschlichen Natur gesehen werden. Die Schöpfung wird zudem von Gott im Sinne der Lehre der Creatio continua dauerhaft ermöglicht. Wenn aber dieses Wirken des Geistes als „ungebreiflich" beschrieben wird, dann läuft eine Ekklesiologie Gefahr, gegenüber dem Pneuma immun zu werden. Diese Gefahr tritt bei S. besonders dort zutage, wo er die Kirche in Analogie zum von J. J. Rousseau (vgl. 104 ff.) formulierten volonté générale als „auch ein Ergebnis des geschichtlichen Glaubenwollens" (109) beschreibt: „Grund und Basis kirchlicher Leitungsgewalt war also ein geschichtlicher, ‚sichtbarer' Vorgang, der, einmal in Gang gebracht, ein bleibendes dialektisches Verhältnis in der Kirche selbst konstituierte [...]" (111) Zuvor sichert sich S. ab, indem er schreibt: „Das Lebenwollen der Gesellschaft gründet aber letztlich im Schöpfungs- und Erhaltenwollen Gottes." (108) Doch es bleibt hier sehr vage, inwiefern der Geist Gottes immer wieder in das Leben der Kirche eingreift oder es stimuliert; wenn aber von einem Vorgang, der „einmal in Gang gebracht" wurde, gesprochen wird, dann darf nachgefragt werden, ob sich dahinter nicht eine implizit deistische Sichtweise verbergen könnte.

Einen breiten Raum nimmt im gesamten Buch die Frage des Universalprimates des Papstes ein. Sie wird logischerweise sowohl unter den Aspekten der Apostolizität, der Einheit als auch der Katholizität behandelt. S. distanziert von einer „verengten Interpretation der Apostolizität" derzufolge „man die Apostolizität der Kirche im *formellen*" (22) also im Sinne amtlicher Leitungsgewalt zu verstehen habe. Für S. ist „Apostolizität [...] ganz ursprünglich zu verstehen, so nämlich, wie die Bedeutung des Wortes ‚apostolisch' es vorgibt. ‚Apostolisch' kommt von ‚apostellein' = ‚senden'." (25) Damit ist der Argumentationsweg S.' vorgezeichnet: Die zwölf Apostel seien kein Leitungsgremium, sondern die „authentischen Osterzeugen" (30); ein Apostelkonzil habe es nicht gegeben, so „die einhellige Meinung der historischen Forschung" (35); „erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts" beginne „die wirkliche Geschichte der Primats*idee*" (75); die Primatslehre des Vaticanum I sei kein „Primats*dogma*" (79), sondern das Dogma der Unfehlbarkeit definiere letztlich nur das, was später von LG 2,12 bestätigt worden sei, nämlich daß die Kirche „nicht irren kann, daß sie im Glauben unfehlbar (infallibel) ist, damit ist also genaugenommen nur etwas an sich Selbstverständliches gesagt" (167), denn: „papa haereticus non est papa." (172). Interessant ist die Art und Weise, wie S. bisweilen ontologisches und historisches Denken miteinander verbindet. Zunächst wird nach historischen Abrissen erklärt: Einen wirklichen Leitungs- und Jurisdiktionsprimat habe es als Primat in der und für die ganze Kirche Christi nie gegeben, sondern lediglich in der lateinischen Kirche des Westens (vgl. 90). Daran schließt sich eine ontologische Schlußfolgerung an: „Was nie wirklich war, das kann nicht zum ‚Wesen', zur ‚Substanz' von etwas gehören." (90) Hier wird nicht in Rechnung gestellt, daß man das ontologisch auch ganz anders sehen kann. Wenn man die Kirche als ein Seiendes betrachtet, dann kann man zugleich aus dem Seienden auch Transzendentalien postulieren, die zwar nicht unmittelbar empirisch sichtbar, aber dennoch Bestandteils des Wesens von etwas sind, weil sie, wie es schon der Name besagt, alle begrenzten Sonderordnungen eines Seienden übersteigen. Auch einem augenscheinlich häßlichen Wesen liegt grundsätzlich eine Schönheit inne, auch wenn diese sich der sichtbaren Wirklichkeit verschließt. Dies ist ein Beispiel für die willkürliche Benutzung einer ontologischen Terminologie nach eigenem Gutdünken. Wie auch immer, die hier dargelegte Sichtweise des Petrusamtes ist weder neu noch originell, scheint aber einen Ausschließlichkeitsanspruch zu erheben, und man vermißt ein objektiveres Herangehen an ein solches problembeladenes und komplexes Themenfeld. Hier wäre ein Blick in andere ekklesiologische, zumal auch protestantische Entwürfe lohnend, hätte doch gerade dies der vom Autor gewünschten „Entkrampfung" (10) dienen können. Fraglich ist zudem auch S.' Einteilung von formeller und materieller Apostolizität, wo er doch selbst festgestellt wissen möchte, daß „die ganze Kirche als apostolisch zu denken ist" (23 u. vgl. ebd.), und daß „Apostolizität als Wesenseigenschaft der Kirche [...] nicht teilbar" ist. Sind dies dann nicht die zwei Seiten derselben Münze? Bedingt nicht eines das andere? Erfolgt nicht aus der Autorität der Apostel als Zeugen für die Auferstehung auch so etwas wie eine Leitungsvollmacht? Kann man den Auftrag, in die Welt gesandt zu sein, denn von denje-

nigen trennen, die dieses Gesandt-sein verkünden? Und wie steht es mit denselben Aposteln, mit denen Jesus ganz ausdrücklich das Letzte Abendmahl gefeiert hat und denen er den Auftrag erteilte, dies zu seinem Gedächtnis zu tun? Muß eine Ekklesiologie nicht zumindest darüber nachdenken, inwiefern neben dem Auferstehungsglauben dieses Geschehen im Abendmahlssaal für die Kirche konstitutiv sein könnte? Doch die Eucharistie als Mittelpunkt kirchlichen Lebens scheint für S. keine ekklesiologische Frage zu sein, sondern eine Frage, die er in seiner noch zu verfassenden Sakramentenlehre behandeln will (vgl. 21 u. 180). Nach meinem Dafürhalten ist das allerdings mehr als eine sakramenten-theologische Frage, sondern die Eucharistie betrifft ganz existentiell die Kirche als Wurzelsakrament (vgl. 12 f.).

Wenn man nicht zwei unvermischte und zugleich ungetrennte Naturen der Kirche annimmt, dann wird in der Tat auch die Heiligkeit der Kirche zum Problem: „Das Credo ist nun einmal ein Bekenntnis zu einer *heiligen* Kirche, nicht zu einer Kirche, die im gleichen Maße auch sündig wäre. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß sie auch sündige Kirche ist, doch bleibt es der Aufgabe der Ekklesiologie zu sagen, wie das Sowohl-als-auch [...] richtig zu verstehen ist." Nachdem die „unzureichenden ‚Lösungen' dieses Problems" (119) beschrieben werden, kommt S. zu der Feststellung: „Das *theo*logische Problem verlangt Gottes Wesen und Schaffen so zu denken, daß von ihm auch beides gilt, daß er das Gute *und* das Böse in der Kirche *schafft*/‚zuläßt'." (121) Dieses Problem wird nun in weiteren Unterkapiteln und mit dem Verweis auf weitere Veröffentlichungen des Autoren über die Theodizee bearbeitet und endet dann in einer Betrachtung über das „Tragisch-Böse in der Kirche Christi" (139 ff.): „Ob große oder kleine Tragödien in der Kirche Christi, wirkliche Hilfe ist im aktuellen Ernstfall nicht möglich, die Wunden am Leibe Christi bleiben ein für alle Mal." (145)

Hilfreich ist die Erinnerung an die Wahrheit der Katholizität der Kirche. Katholisch ist nicht nur topographisch zu verstehen, sondern der „griechische Begriff ‚katholisch' bedeutet: dem Gesamten, dem Ganzen entsprechend. Das ‚kat'holon' ist das Allgemeine, das Prinzipielle, das in allem Einzelnen Gültige und Bleibende, das Universale, welches maßgebend ist im jeweils partikulärem und Individuellen." (149)

Dieses Buch hat rein technisch betrachtet eklatante Mängel, die sich auf sein Gesamtverständnis empfindlich auswirken, und wahrscheinlich nicht allein dem Vf. angelastet werden dürfen. Weder in Fuß- noch in Endnoten und nur in sehr spärlich gesäten Anmerkungen im Fließtext legt der Autor Rechenschaft über die historischen Quellen seiner Erkenntnisse und Gedankengänge ab, abgesehen von ausführlich zitierten lehramtlichen Dokumenten. Es gibt weder ein Sach- oder ein Personenregister noch ein Literaturverzeichnis. Neben dem Fließtext und dem kursiv hervorgehobenen Zitaten im selben Schrifttyp gibt es eine weitere kursiv gedruckte Schrifttype, aus der per se nicht klar wird, für wen oder was sie eigentlich steht. Sind es glossenhafte Randbemerkungen eines Professors? Insbesondere wenn der Autor z. B. zu der Schlußfolgerung gelangt, daß es ein Apostelkonzil nicht gegeben habe (vgl. 35) oder wenn er von der sogenannten Apostelgeschichte oder dem sogenannten Römerbrief (vgl. 85) spricht, wäre es mehr als wichtig, dazu qualifizierte Literaturangaben zu erhalten, anhand derer der Leser diesen gravierenden Behauptungen aus der Sicht der Exegese oder der Alten Kirchengeschichte nachgehen könnte. Statt dessen gibt es Verweise auf eigene Veröffentlichungen und apodiktische Sätze, wie „so die einhellige Meinung der historischen Forschung" (35), oder: „Darüber ist sich die historische Wissenschaft einig" (69) oder: „Liest man dagegen die Quellen, ohne in ihnen schon wiederfinden zu wollen, was man für richtig hält, so geben sie [...] schlechterdings nichts her." (73) Wenn S. immer wieder auf ontologischen Zusammenhänge rekurriert, das jedoch in einer Zeit, in der die ontologisch-metaphysischen Begriffe und Kategorien wie das Seiende, Substanz, Wesen, Materie und Form nicht mehr als Begriffe verwendet werden, die einen allgemeinen wissenschaftlichen Konsens beschreiben, wäre die Klärung hermeneutischer Grundlagen unabdingbar, ansonsten sind Mißverständnisse, wenn nicht sogar logische Widersprüche programmiert.

Fazit: Der Versuch, auf 180 Seiten einen eigenständigen ekklesiologischen Entwurf zu liefern und sich dabei am Glaubenssymbol zu orientieren, verdient zwar Respekt, aber kann doch aufs ganze weder methodisch noch inhaltlich überzeugen.

Münster Ulrich T.G. Hoppe

Wohlmuth, Josef: **Mysterium der Verwandlung.** Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. – Paderborn: Schöningh 2005. 259 S. (Stud. z. Judentum u. Christentum), kt € 34,90 ISBN: 3–506–72861-X

In den letzten Jahren ist kaum eine eschatologische Programmschrift aufgetaucht, die es unternimmt, das Ganze der Eschatologie unter einer einheitlichen systematischen Perspektive von Grund auf neu durchzudenken. Gerade dies will die Eschatologie von Josef Wohlmuth, die – entstanden aus Vorlesungen und Lehrveranstaltungen – aus diesem Grund durchaus das Zeug zum Lehrbuch hat, auch wenn der Autor selbst diesen Anspruch im Vorwort in aller Bescheidenheit relativiert und nur von einer „Berichterstattung über den *status quaestionis*" (12) spricht.

Konzeption und Aufbau: Der Untertitel des Bdes gibt die programmatische Zielsetzung genau wider. Der Vf. will Anstöße zu einer Reformulierung katholischer Eschatologie aus dem Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart erarbeiten. Das bedeutet konkret: Hier wird eine katholische Eschatologie in engem Dialog mit der Philosophie Emmanuel Levinas' entwickelt. Sein Denken soll die Meßlatte bilden, an der die klassischen eschatologischen Topoi geprüft werden und von der ausgehend ein neues Fundament des Traktates gesucht wird. Bildet Levinas gewissermaßen das philosophische Fundament dieses Programms, so wird die Architektur des darauf erbauten theologischen Gebäudes wesentlich durch 1 Kor 15,51 bestimmt. Das große und unbegreifliche „Wunder der Verwandlung des Lebens" (221) ist das theologische Leitmotiv, das den Entwurf inhaltlich prägt.

Die programmatische Absicht zeigt sich im Aufbau. Auf ein einleitendes Kap. folgen zentral zwei fundamental-eschatologisch ausgerichtete, programmatische Abschnitte, von denen der erste in Form einer systematischen Tiefenbohrung die Frage nach einem angemessenen Zeitbegriff als *dem* eschatologischen Zentralproblem thematisiert, während der zweite den Blick aufs Ganze des Traktates richtet und eine Unterteilung der Eschatologie in die drei Dimensionen der Eschato-Ästhetik, Eschato-Logik und Eschato-Praxie vornimmt. Erst im vierten und abschließenden Kap. werden die zuvor erarbeiteten systematischen Prämissen auf die eigentlichen eschatologischen Einzelfragen der Individual- und Universaleschatologie angewandt. Abgerundet wird das Werk durch eine ausführliche und gut gegliederte Literaturauswahl sowie durch ein Personenverzeichnis.

Inhalt: A. Das Einleitungskap. bietet neben viel Überblickswissen in der Hauptsache eine systematische Verortung der nachfolgenden Überlegungen. So plädiert der Vf. im Blick auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse über die Zukunft des Kosmos für eine „klare Unterscheidung der Fragestellungen" (20), referiert aber durchaus wohlwollend das Verhältnis von Apokalyptik und Eschatologie (28–36). Die bestimmende Rolle der Philosophie Emmanuel Levinas' klingt bereits ebenso deutlich an wie der Wunsch, „in gebotener Bescheidenheit [...] mit dem Judentum eine Hoffnungsgemeinschaft zu bilden, die der gesamten Menschheit zugute kommt" (48).

B. Von zentraler systematischer Relevanz ist das zweite Kap. *Eschaton und Zeit.* Hier kommt Levinas' Begriff der Diachronie eine Schlüsselstellung zu. Als die Negativfolie, von der sich der Vf. mit Levinas absetzt, wird zunächst Heideggers „ekstatisches Zeitverständnis" (51ff.) referiert. Weil dieses darauf ausgelegt ist, das Ganzseinkönnen der menschlichen Existenz unter Rekurs auf die synthetisierende Bewußtseinsleistung des Subjektes zu sichern, verbleibt es innerhalb einer alles Fremde, Andere und Ausständige synchronisierenden Ontologie der Totalität und wird als unzureichend abgelehnt. Demgegenüber favorisiert der Vf. mit Levinas das alteritätstheoretische Konzept der Diachronie: Jenseits des subjektzentrierten, synthetisierenden Zeitbewußtseins gibt es eine „nicht synchronisierbare Dimension der Zeit" (59), einen Bruch des synthetischen und totalisierenden Zeitkontinuums, der sich im das Subjekt unbedingt einfordernden Antlitz des Anderen anzeigt. Die Diachronie ist die eigentliche Tiefendimension der Zeit; sie ist das Primärphänomen, das das Subjekt aus der Gefangenschaft seiner Selbstzentrierung befreit und wahre Begegnung mit dem Anderen überhaupt erst ermöglicht. Den „zeittheoretischen Weichenstellungen von der Synchronie zur Diachronie" (69) entsprechend hat sich Eschatologie mit dem Bruch der Totalität zu befassen. Die Folge ist eine qualitative Neubestimmung des Ewigkeitsbegriffs: Ewigkeit scheint auf im messianischen Augenblick, im Diskontinuierlichen und Diachronischen, in der „Sehnsucht des Subjekts nach dem Anderen" (71) und im Übergang zur Zeit des Anderen.

C. Das dritte Kap., das eine Neusystematisierung des gesamten Traktates in die drei Bereiche Eschato-Ästhetik, Eschato-Logik und Eschato-Praxie vorschlägt, setzt bewußt Anklänge an das uralte Konzept der *theologia tripartita* (*theologia fabularis, civilis* und *physica*; vgl. 47), auch wenn hier programmatisch Neues versucht wird. Das zeigt gerade der Abschnitt über Eschato-Ästhetik, dessen leitendes Ziel darin besteht, entgegen dem Verdacht der fabulierenden Beliebigkeit die „ästhetische Valenz" (76) der eschatologischen Bildwelten zu wahren. Diese sind von eigener Dignität, die nicht in Ethik oder Logik aufzulösen ist. Nach informativen Vorschaltungen u. a. zur Metapherntheorie er-

folgt der Überstieg zur eigentlichen Eschato-Ästhetik am Beispiel der Basileia-Gleichnisse Jesu. An ihnen scheint der Mehrwert der Metapher auf, die „nicht nur rhetorische Stilfigur ist, sondern einen Wahrheitsbezug hat, sei es auch der der Wahrscheinlichkeit" (86). Gegen jede Verkürzung der ästhetischen Dimension eschatologischer Rede wird betont: „Die Sprache der Metaphorik steht dafür, dass sie die der Logik transzendiert" (88f.). Am Deutlichsten wird die Valenz des Ästhetischen in *dem* klassischen Materialobjekt der Eschato-Ästhetik schlechthin, der christlichen Liturgie, die „als abgrundtiefe Feier der Diachronie" (98) charakterisiert wird.

Eschato-Logik thematisiert die „Frage nach der Wahrheitsrelevanz der Eschatologie" (103). Als Kronzeugen der Auseinandersetzung werden Kant und Rahner herangezogen. Zu lernen ist für den Vf. von Kant die Notwendigkeit einer kritischen Reichweitenanalyse eschato-logischer Sprachmuster sowie die prinzipielle Anerkennung ihrer praktischen Relevanz. Dieselben Folgerungen werden aus dem Referat der rahnerschen hermeneutischen Prinzipien eschatologischer Aussagen gezogen. Eine Auseinandersetzung mit Rahners Apokalyptik-Kritik unterbleibt, stattdessen wird erneut die Grenze eschatologischen Wissens eingeschärft – „die Logik ist nicht das letzte Wort der Eschato-logie" (119) – und auf die nachfolgenden Überlegungen zur Eschato-Praxie verwiesen.

Diese greifen die Diachronizitätsthese Levinas' noch einmal auf und spitzen sie auf das ethische Moment zu. Aus der „Vorzeitigkeit der Verantwortung" (125, Levinas-Zitat) gegenüber dem begegnenden Anderen ergibt sich für Levinas – und der Vf. stimmt dem gewiß zu – „die These von der Priorität der Ethik gegenüber der Ontologie" (125). Breiten Raum nehmen sodann die geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins und die metzschen *Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik* ein. Mit Mt 25,31–46 und Röm 15,1–13 folgen zwei biblische Referenzstellen zur Eschato-Praxie. Die matthäische Gerichtsszene hilft verdeutlichen, wie die „Begegnung mit dem *Nächsten* [...] zur eschato-ethischen Grundsituation" (132) schlechthin wird. In Röm 15,1–13 erkennt der Vf. den „Höhepunkt des Bundes Gottes mit Israel in Jesus Christus [...], so dass die Kirche aus Juden und Heiden als die Erfüllung der eschatologischen Hoffnung Israels zu verstehen ist" (133). Das bedeutet jedoch keine ekklesiologische Substitution des heilsgeschichtlichen Sonderwegs Israels: „Jesus ist der Diener der Beschneidung, der die Verheißungen, die Israel gegolten haben, bestätigt hat" (134).

D. Diese „weichenstellenden Überlegungen" (145) werden nun im vierten und letzten Kap. auf die klassischen inhaltlichen Themenbereiche des Traktates übertragen. Material- und kenntnisreiche Referate zu soziologischen (Baumann, Kübler-Ross), philosophischen (Rosenzweig, Heidegger, Levinas) und theologischen (Rahner, Jüngel, Ratzinger) Aspekten des Sterbens und des Todes leiten über zum Kernabschnitt dieses Kap.s, der überschrieben ist mit: „Die unverhoffte Gabe der Verwandlung – ein paradigmatischer Neuansatz" (168). Auch wenn der Vf. der sog. Auferstehung im Tod nahe steht, zeichnet er erfreulich unvoreingenommen die Debatte um das Theorem der Auferstehung im Tod nach. Als „überraschende Gemeinsamkeit" von Befürwortern wie Gegnern dieser Position wird festgehalten, daß „einerseits auf das materielle Element in der postmortalen Existenz nicht verzichtet werden darf, andererseits aber heute keine Möglichkeit mehr besteht, das Materielle an irgendwelche Bestandteile des der Verwesung anheim fallenden Leichnams zu binden" (179). Den eigenen systematischen Neuentwurf skizziert der Vf. unter Rückgriff auf 1 Kor 15,51 als „Modell der Verwandlung", das das materiell-leibliche Element nicht gering schätzt und es dennoch nicht mit „Leichnam, Grab und Verwesung" identifiziert. Das scheint dem Vf. noch „radikaler zu sein als alle Interpretationsversuche im Rahmen der These ‚Auferstehung im Tod'" (alle 182). Mysterium der Verwandlung – das meint für den Vf. „ein eschato-*logisches* Modell der Hoffnung, das eschato-*ästhetische* Elemente zu Hilfe nimmt" (183) und das im Wesentlichen zwei zentrale Momente zum Ausdruck bringen soll: Das „Element der Unverfügbarkeit" und das „Element der Neuheit des Lebens" (182).

Der formale Aufbau, mit dem sodann die klassischen Themen der Individualeschatologie verhandelt werden, ist jeweils ähnlich: Auf ein Referat der traditionellen Lehraussagen folgt die Darstellung aktueller theologischer Positionen, ehe dann der systematische Ertrag gezogen wird. Ähnlich konstant ist hierbei auch das signifikante Zurücktreten der eschato-logischen gegenüber einer verstärkten Betonung der praktischen und ästhetischen Aspekte. So wird bei den Stichworten personales Gericht und Fegefeuer (der Vf. meidet den Begriff Purgatorium) erwartungsgemäß der „eschato-ethische Gesichtspunkt" (192) hervorgehoben, während bei der Frage nach der seligen Gottesschau (Himmel) die überkommene „logozentrische Sichtweise" durch „eine Ästhetik der Gottesschau und eine Praxis der Liebe erweitert" (198) werden muß. Umgekehrt stellt sich allerdings die Aufgabe, das Übermaß an „Ästhetik des Grauens" (205) der bild- und materialreichen Höllendarstellungen auf ein pastoral vertretbares Niveau zu begrenzen.

Ganz entgegen dem Anschein, den die hier gewählte Orientierung an der klassischen Zweiteilung in Individual- und Universaleschatologie wecken könnte, geht es dem Vf. darum, das „zeitliche Phasenmodell [...] zu relativieren" und die „bislang getrennt verstandenen Elemente synoptisch zu behandeln" (213). Das bringt naturgemäß Doppelungen mit sich, die in Kauf genommen werden. Insofern darf auch der Passus über Parusie und Weltgericht, mit dem der Vf. das Referat der universaleschatologischen Lehrstücke beginnt, nicht unabhängig von seinen Überlegungen zum persönlichen Gericht gelesen werden. Auch der Abschnitt über die Hoffnung auf leibliche Auferstehung der Toten greift auf bereits Gesagtes zurück: Um die bleibende Problemstellung, näherhin die Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib angesichts des modernen, naturwissenschaftlich geprägten Materiebegriffs (vgl. 218), bearbeiten zu können, rekurriert der Vf. wiederum auf das „Wunder der Verwandlung des Lebens" (221). Eine bruchlose Kontinuität ist damit nicht gemeint, der „Hiatus zwischen [...] irdischem Leben und plötzlichem Emporgerissen- und Verwandeltwerden" (221) soll nicht rhetorisch kaschiert werden. Erstaunlich allerdings, daß der Vf. als negatives Beispiel solcher Kontinuität die These vom Gedächtnis Gottes anführt, ist diese doch zumeist in Verbindung mit der Ganztodhypothese gerade wegen der fehlenden Kontinuität und Identität der Person im Tod zu kritisieren. Zurückhaltend positiv äußert er sich zu Fragen einer kosmischen Vollendung. Wiederum wird auf den Begriff der Verwandlung verwiesen (vgl. 234), inhaltlich ist das (nun zum dritten Mal zitierte) Diktum Ratzingers vom neuen und endgültigen Zugeeignet-sein von Geist und Materie das letzte Wort (vgl. 233, zuvor bereits 167, 181). Die Frage einer möglichen Allversöhnung bildet den Abschluß des Werkes. Gerade diese israel-sensible Eschatologie kann angesichts der Abgründe menschlicher Schuld nicht einer positiven Apokatastasis-Lehre das Wort reden. So wird die Frage nach einer möglichen Aussöhnung zwischen Tätern und Opfern als Voraussetzung eschatologischer Vollendung zwar thematisiert, aber bewußt offen gelassen.

Diskussion und Kritik: Um mit dem Letzten gleich zu beginnen: Hinsichtlich der Täter-Opfer-Problematik zeichnet sich die vorliegende Eschatologie ohne Zweifel durch eine hohe Problemsensibilität aus. Mehrmals wird der Gedanke der Notwendigkeit einer vorgängigen Zustimmung der Opfer zu einer eschatologischen Rettung der Täter angeführt (vgl. 190f., 195, 208, 227, 236f.). Allerdings wird nicht ganz klar, ob sich der Vf. der These in ihrer ganzen Abgründigkeit wirklich anschließen mag; manches verbleibt in Frageform, manches im Konjunktiv. Hier bedürfte es jedoch der Offenlegung der ganzen Tragweite eines solchen Versöhnungsbegriffs: Das Gelingen des eschatologischen Reiches Gottes läge nicht mehr einzig in der Hand Gottes, sondern hinge ab von der Umkehrbereitschaft der Täter und dem Vergebungswillen der Opfer. Ist der Vf. wirklich bereit, diese These in aller Konsequenz auch für Gottesbild und Verkündigung durchzuhalten? Andererseits: Wer wollte im Ernst angesichts des ungeheuerlichen Unrechts des vergangenen Jahrhunderts von den Opfern fordern, um einer eschatologischen Harmonie willen das Unverzeihbare zu verzeihen? Als Problemüberhang wäre der Versuch zu markieren, die eschatologische Täter-Opfer-Debatte noch stärker in Beziehung zum universalen Heilswillen Gottes und zu christologischen Versöhnungskonzepten (Stellvertretung) zu setzen. Bedauernswert ist, daß gerade an diesem sensiblen Punkt wichtige Veröffentlichungen der letzten Jahre unerwähnt bleiben.[1]

Von zentraler systematischer Relevanz ist für den Vf. das Zeitproblem. Allein die Tatsache, daß diesem in der Tat fundamental-eschatologischen Grundlagenproblem (vgl. 50) in solcher Ausführlichkeit Raum gewidmet wird, ist mitnichten selbstverständlich und verdient Anerkennung. Allerdings steht zu bezweifeln, ob das Konzept der Diachronie wirklich jeden zeittheoretischen Knoten in der Eschatologie zu zerschlagen vermag. Natürlich ist es völlig richtig, auf das eschatologische Zerbrechen der leeren Dauer des Chronos und auf das Ende des verzweifelten Sich-behaupten-müssens des Subjektes zu insistieren und im Gegenzug verklärte Zeit als „Zeit für Andere" (62), als einen für den Anderen geöffneten (Zeit-)„Raum der Liebe" (230) zu denken. Und doch ist zu fragen, ob allein mit Hilfe der hier favorisierten alteritätstheoretischen Füllung des Ewigkeitsbegriffes das Zeit-Ewigkeits-Problem wirklich angemessen zu bearbeiten ist. Wenn Ewigkeit verstanden wird als „die Unendlichkeit des Gutseins" (63), dann ist daran nichts auszusetzen – nur löst diese Ethisierung des Ewigkeitsbegriffes schwerlich die zeittheoretische Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit. Mit anderen Worten: Der Begriff des Diachronen beinhaltet einen Kategoriensprung ins Ethische und Praktische, der die (um im Sprachmodus des Vf.s zu bleiben) eschato-logische Problematik einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit nicht löst, sondern zu kaschieren droht.

Das Problem verschärft sich noch, wenn man die subjekttheoretischen Konsequenzen betrachtet. So wird nämlich ganz lapidar notiert: „Die Diachronie hat ein Auseinanderfallen der Identität des Subjekts zur Folge" (69). Hier ist zunächst zu fragen, wie denn personale „Verantwortung für den Anderen" und „Nichtidentität des Subjekts" (61) zusammengedacht werden können. Setzt nicht jede

[1] Vgl. K. v. Kellenbach u. a. (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Darmstadt 2001. J.-H. Tück, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Paderborn ²2001. Ders., Versöhnung zwischen Tätern und Opfern?, in: ThGl 89 (1999) 364–381. O. Fuchs, Unerhörte Klage über den Tod hinaus!, in: JBTh 16 (2001) 347–479. M. Striet, Versuch über die Auflehnung, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten (QD 169). Freiburg 1998, 48–89. M. Remenyi, Ende gut – alles gut?, in: IKaZ 32 (2003) 492–512. G. Etzelmüller, ...zu richten die Lebendigen und die Toten. Neukirchen-Vluyn 2001.

Alterität Subjektidentität voraus, weil Beziehungsfähigkeit und Interpersonalität als deren Möglichkeitsbedingung auf Seiten der Beziehungsträger personale Identität fordern? Muß nicht jede Diachronie von einem Mindestmaß an interpersonaler Synchronie getragen sein, weil anders Begegnung und Verantwortung gar nicht denkbar ist? Bei konsequenter Umsetzung der Diachronizitätsthese bliebe lediglich ein „Sein *für* eine Zeit, die ohne mich ist" (Levinas-Zitat, 89) und – theologisch gewendet – eine „Eschatologie ohne Hoffnung für sich" (Levinas-Zitat, 230). Demgegenüber handelt christliche Eschatologie von der Verheißung auf Rettung, Heilung und Vollendung personaler Identität. Daß der Vf. hier Levinas ebenfalls nicht konsequent zu folgen scheint, zeigt die folgende bedeutsame Erweiterung des Ewigkeitsbegriffes: „Es geht um die Einigung [sic] der Zeiten, meiner eigenen [sic] und der des Anderen, die ohne Synchronisierung und Totalisierung herbeigeführt wird" (70). Gewiß ist hier der Punkt erreicht, an dem eine noch so wohlwollende theologische Levinas-Rezeption an Grenzen stoßen muß: Eschatologie ist nicht auf Ethik reduzierbar. Zu betonen ist allerdings, daß der Vf. diese von Levinas selbst gezogene Grenze zur Theologie hin in aller Redlichkeit offen legt (vgl. 126, 155, 184 u. ö.).

Hinsichtlich der Dreidimensionierung des Traktates ist positiv hervorzuheben, daß durch diese Neustrukturierung gewisse Einseitigkeiten und Verkrustungen traditioneller Eschatologie aufgebrochen und Bereiche ans Licht gehoben werden, die man sonst vergebens sucht. Der Materialreichtum, den der Vf. hier vorlegt, spricht für sich. Kritisch anzufragen wäre jedoch, ob die notwendige Verzahnung der drei Dimensionen immer ausreichend gelungen ist, sind es doch gerade die Überlappungen, die Wechselbezüge und die Zwischenräume, die von Interesse sind: Welcher epistemologische und logische Status kommt den eschato-ästhetischen Bildwelten zu? Wie verträgt sich die „Ästhetik des Wahrheitsähnlichen" (103) mit der Forderung nach logischer Konsistenz und begrifflicher Klarheit? Welche Relevanz hat die Eschato-Praxie (z. B. Totenfürbitte) für die Genese eschato-logischer Theoriebildung? Des Weiteren irritiert die immer wiederkehrende Relativierung der Eschato-Logik gegenüber der Ethik und Ästhetik. Insbesondere beim Thema Hölle knirscht es gewaltig im Gebälk der Zuordnung: Einer „Ästhetik des Grauens" ist ebenso zu wehren wie einer „überzogenen Gerechtigkeitslogik" (208). Trotzdem soll aber die „Metaphorik der ‚Höllensprache' nicht einfach logisch aufzulösen" sein, steht doch „nicht die Eschato-*Logik* im Vordergrund." Was bleibt, sind die „*hypothetischen Warnung*[en]" (was genau meint hier „hypothetisch"?) der Eschato-*Ethik*, diese allerdings dann doch ein wenig „eschato-*ästhetisch* verstärkt" (212). Da bedarf es gerade der theologischen Logik als Maßstab der Ethik und Kritik der Ästhetik!

Auch beim „Wunder der Verwandlung" (221) steckt der Teufel im Detail. Hier liegt ein Begriff vor, der aufgrund seiner ästhetischen Konnotationen intuitiv zugänglich ist, der aber gerade deshalb in Gefahr steht, bei unkritischem Gebrauch eschatologische Sachprobleme zu überlagern. Symptomatisch wirkt in diesem Zusammenhang das völlige Fehlen der Debatte um das leere Grab. Stattdessen wird gleich zweimal auf Grünewalds Auferstehungsbild im Isenheimer Altar verwiesen (vgl. 168, 223). Ein weiteres Beispiel: An anderer Stelle wird ein „Verständnis des Todes als Verwandlung" (146) vorgeschlagen. Droht hier nicht ästhetisierende Verharmlosung? Und schließlich: Gerade weil der Begriff der Verwandlung geeignet erscheint, personale und kosmische Eschatologie miteinander zu verbinden (vgl. 233f.), steht ein genaueres Nachfragen an. Wie verhält es sich z. B. mit der Vollendungsfähigkeit der Materie? Was wird verwandelt werden, die Materie an sich oder die aus ihr gebildeten organischen und anorganischen Gestalten? Lassen sich hier Analogien finden zur personaleschatologischen Differenzierung von Körper und Leib? Ein wertvoller Neuansatz ist gemacht, aber nun müßte die theo*logische* Feinarbeit beginnen.

Diese Anfragen vermögen jedoch den Wert vorliegender Untersuchung in keiner Weise zu schmälern, der v. a. darin zu sehen ist, daß hier a) das Gespräch mit dem Judentum in großer Problemsensibilität gesucht und systematisch fruchtbar gemacht wird, b) die Eschatologie in einer nicht nur eschato-logischen, sondern eben auch ethischen und ästhetischen Breite entfaltet ist, die in ihrer Materialfülle unter den gängigen Gesamtdarstellungen ihresgleichen sucht und c) mit dem Stichwort der Verwandlung ein Begriff gefunden scheint, der das hermeneutische Potential hat, ein eschatologisches Grundwort zu werden.

Aachen Matthias Remenyi

Fundamentaltheologie

Taubald, Benjamin: **Anamnetische Vernunft.** Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie. – Münster / Hamburg / London: LIT 2000. 208 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft – Fundamentaltheologische Studien, Band 18), Ln € 39,80 ISBN: 3–8258–5151–6

Leidenschaftliche Vernunft

Unter dem nüchternen Titel „Anamnetische Vernunft" entfaltet sich keine systematische Abhandlung über die Fähigkeit des menschlichen Geistes. Vielmehr wird ein leidenschaftlicher Theologe vorgestellt, den die Neuausrichtung christlich-theologischer Fundamente unter den Bedingungen kritisch reflektierter Moderne maßgeblich bewegt, weil ihm Gott um des Menschen willen und die Menschen um Gottes Willen unabkömmlich sind.

Benjamin Taubald unternimmt in seiner bereits 2001 erschienen Diss. den ehrgeizigen Versuch, in Form einer „intellektuellen Biographie" (11) den von Johann Baptist Metz entwickelten, erkenntnistheoretisch kritischen Vernunftbegriff der neuen Politischen Theologie als deren „Rückgrat der Entwicklung" (11) in dreierlei Hinsicht zu erhellen: a) Wie, aus welchen Gründen, unter welchen Bedingungen und mit welchem Anspruch ist er entstanden? b) An welchen einflußreichen Denkern reibt sich und wozu reift dieser genuin theologische Begriff? c) In welchem Verhältnis steht er zu anderen Leitbegriffen und Basiskategorien wie Autonomie und Emanzipation, Wahrheit, befristete Zeit, Memoria passionis et resurrectionis und Compassion? Das Material der Untersuchung besteht primär in Artikeln, Beiträgen und Monografien von J. B. Metz aus fünf Jahrzehnten.

T. möchte den renommierten Fundamentaltheologen Metz aus seinen Anfängen begreifen und setzt – weit ausholend – im vorbegrifflichen Fragehorizont des Menschen Metz an, er beginnt mit biographischen Notizen. Ausgehend von der Erfahrung des Krieges und der Katastrophe von Auschwitz verweigert sich dieser zunehmend der Enthaltsamkeit der Vernunft von der Verstrickung in Praxis, in Geschichten. Damit beginnt die paradigmatische Ablösung von der transzendentalphilosophischen Theologie seines Lehrers und Münsteraner Kollegen Karl Rahner ein. T. skizziert Entwicklungslinien und Konzeptionelle eines theologischen Umdenkungsprozesses, der ab 1967 mit dem Label „politische Theologie" im zeitgenössischen philosophisch-theologischen Diskurs präsent ist und unverzüglich ins Kreuzfeuer der Kritik gerät:

- Von der christlichen Anthropozentrik des Thomas von Aquin hin zur theologisch-kritischen Wertschätzung der modernen, hominisierten Welt als einem Projekt des kategorialen Vollzugs ebendieser thomanischen Denkform, den es öffentlich vor Gott mitzutragen und mitzuschaffen gilt: etwa in der Anerkennung der Schlüsselrolle der praktischen, zur Freiheit verpflichteten Vernunft oder des Zurückgeworfenseins der Theologie auf Gerechtigkeit als dem praktischen Fundament ihrer Weisheit und Wahrheitssuche.
- Von der Bekanntschaft mit dem bereits betagten Tübinger Philosophen Ernst Bloch, dessen inspirative Kraft Metz veranlaßt, die Herkunft und Gerichtetheit jeder Theologie aus der Zukunft Gottes zu rehabilitieren, bis zum eschatologischen Topos der befristeten Zeit, der in praktischer Absicht – um der Menschen und ihrer Freiheit willen – der mythischen Unverantwortetheit spätmoderner Zeitbeliebigkeit Paroli bietet.
- Vom unverhofften Einspruch des fast gleichaltrigen Prager Religionsphilosophen und damaligen Vordenkers des Prager Frühlings, Milan Machovec, woher Christen überhaupt den Mut nähmen, nach Auschwitz noch zu beten, hin zur Memoria passionis et resurrectionis, der Wiederentdeckung leidensempfindlicher Erinnerung als dem genuinen Rückgrat christlicher Theologie und bis hin zur Wendung der Theodizee in die Sprache des Betens als schmerzlichem Aufschrei an den biblischen Gott: „Warum das Leid der Unschuldigen? Warum die Schuld?" und der Frage „Wozu Religion?" (139)
- Von der Begegnung mit dem wichtigsten Theoretiker der Kritischen Theorie, dem – Ende der 60er Jahre – von vielen Seiten brüskierten Theodor W. Adorno, und dessen Sensibilität für den geradewegs kataklysmischen Stoß, den das Programm der Aufklärung durch die Katastrophe von Auschwitz erhalten hatte, hin zur Einforderung der Leidensbedingtheit menschlicher Vernunft sowie der Geltendmachung ihrer anamnetischen Konstitution gegenüber Jürgen Habermas bis hin zum „Schlüsselbegriff für das Weltprogramm des Christentums" (143), der Compassion, als Empörung über, Protest gegen und Solidarität mit zurückliegendem und vorhandenem beschädigtem Leben.

Typisch für das Metz'sche Programm wird, daß nicht mehr der klassische Fragekanon der Theologie, sondern „das Leben, das Aufgedrängte und Unbequeme regiert", daß die ureigene Absicht christlicher Gottesrede nicht mehr in Form einer Summa, „nicht mehr in der Gestalt eines aus sich selbst heraus aufgebauten Systems" (8) darstellbar wird, sondern allenthalben im Fragment, als „ständige und verlässliche Beteiligung an den identitätsstiftenden gesellschaft-

lichen Diskursen". Die Forschungsarbeit T.s begegnet somit der Schwierigkeit, die Ungleichzeitigkeiten und Vielschichtigkeiten eines über drei Jahrzehnte andauernden theologischen Umdenkungsprozesses wahrzunehmen und auf ein sich erst allmählich ausformendes, neues theologisches Programm hin zu interpretieren. „Ein wichtiger Beitrag zur Theoriegestalt der neuen Politischen Theologie" (Cover) lautet lapidar das Urteil des Untersuchten selbst, dessen theologischen Blick auf die Welt T. als „doppelt gebrochene Perspektive" (9) diagnostiziert: vom Anfang und vom Ende der Aufklärung her, vom Ende der Metaphysik und vom Anfang der Gotteskrise her.

Der Autor wird dem Anspruch gerecht, die lang verschleppte Grundlagenkrise von Theologie und Ethik anhand der Theorieentwicklung bei J. B. Metz ansichtig zu machen. Es fehlt ein Blick auf die Auseinandersetzung des jungen Metz mit Martin Heidegger und auf manche nicht nur begrifflichen Anleihen ebenso wie die Berücksichtigung zeitig einsetzender Interpretationen des Metz'schen Ansatzes. Ab und zu wird das Buch auch mühsam, wo es den Eindruck erweckt, Dreierlei in eins darstellen zu wollen. Demgegenüber finden sich Passagen, die als stilistisch exzellent zu bezeichnen sind. Die – teils sehr ausführlichen – Einlassungen zu Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Francois Lyotard und Richard Rorty sind regelrechte Einschübe, in denen T. die nicht immer offenen Hinter- und Untergründe nachidealistischer Theologie beleuchtet und zugleich „Das Ende der großen Erzählungen" als eine sich gleichen geistesgeschichtlichen Impulsen verdankende, ernstzunehmende Herausforderung postuliert und ins Gespräch bringt.

Das Buch sei Studierenden von Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft gleichermaßen zur Einführung in die Thematik „Moderne und Theologie" empfohlen. Es macht den theologischen Standpunkt einsichtig, weshalb Vernunft ohne den Kontext praktischen Eingebundenseins in Geschichte, Geschichten und Welt – ohne *memoria* – nicht angemessen als Grundlage des gesellschaftlichen Diskurses zu bestimmen ist.

Erfurt J. Michael Probst-Neumann

Theologiegeschichte

Christ-von Wedel, Christine: **Erasmus von Rotterdam.** Anwalt eines neuzeitlichen Christentums. – Münster: LIT 2003. 286 S. (Historia profana et ecclesiastica, 5), geb. € 24,90 ISBN: 3–8258–6678–5

Auf der Grundlage der neueren Erasmus-Forschung der letzten Jahrzehnte legt die Vf.in eine Gesamtdeutung des Denkens des großen Humanisten und Theologen vor. Der Aufbau ist biographisch-entwicklungsgeschichtlich und zugleich systematisch orientiert. Zurecht geht sie von der inzwischen unumstrittenen und etwa von Cornelis Augustijn immer wieder betonten Tatsache aus, daß Erasmus (= E.) seinem Selbstverständnis gemäß Theologe, näherhin philologisch orientierter Exeget gewesen ist, der den im biblischen Wort sprechenden Christus in der Gegenwart hörbar machen will (11 f.). Hierauf aufbauend entwickelt sie eine ebenso bedeutsame wie kühne These: E., der wie kein anderer mit seinen gelehrten Zeitgenossen in literarischem Austausch stand, unterscheidet sich von all diesen, von den Humanisten, von den altgläubigen Theologen und den Reformatoren, durch seine neuartige und zukunftsweisende Methode. E. habe zum ersten Mal konsequent die historische Methode auch auf die Offenbarung angewandt. Immer wieder konfrontiert die Vf.in hier den Rotterdamer mit anderen prominenten Positionen der Zeit, besonders mit denjenigen Zwinglis (= Z.) und Luthers (= L.). Nicht erst im endgültigen Bruch im Streit um die Willensfreiheit, sondern früher und tiefer schon in dieser Frage hätten sich E. und L. entzweit. L. habe etwa niemals überwunden, daß E. den Alten (etwa Hilarius) noch zugestand, daß diese die Gottheit des Hl. Geistes noch nicht gekannt haben, da die Trinitätslehre, die E. inhaltlich bejahte, sich eben erst später ausgebildet habe. „Lies diesen Satz und verehre den Fleisch gewordenen Satan!", so L. 1534 über E. (17). Diese These entfaltet die Vf.in in vier Kap.n.

Im I. Kap. wird das Denken des E. bis 1509 entwickelt, um auf die Frage Antwort zu geben, wie E. zu seinem neuen Ansatz kam (19). Zu den ersten Zeugnissen über das Denken des Erasmus gehört seine Hoffnung auf eine Wiederbelebung der antiken Studien und seine Frontstellung gegen die Scholastik. 1497 kommt auch erstmals die Einsicht gegenüber Thomas Grey durch, daß alles in Veränderung begriffen sei, so daß die Skotisten noch die Sprache von Gestern sprächen (31). In seiner Scholastikkritik war E. freilich nie so radikal und kompromißlos wie später L. – Frühe Gedichte scheinen von spätmittelalterlichen Mysterienspielen beeinflußt. Sein *Enchiridion militis christiani* von 1503 steht bereits unter dem Einfluß der ersten Englandreise des E. und seinem Bekanntwerden mit Origenes. Neuplatonisch beeinflußt und eher pelagianisch orientiert will das Enchiridion die Überwindung seiner selbst lehren: Christus als Vorbild ist ihm absolut und zeitlos gültig. – Wenig später begann E. an einer kritischen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments zu arbeiten. Die fast vergessenen „Annotationes" zum Neuen Testament des Laurentius Valla hatten ihn hierzu die Anregung gegeben, der in der Vulgata zahlreiche Übersetzungsfehler nachzuweisen glaubte. „Für Erasmus war Vallas Methode nicht nur erlaubt, sie war unumgänglich, ‚nichts' wäre ‚von größerer Notwendigkeit'" (66). Von hier aus habe E. seinen konsequent historischen Ansatz in der Theologie entwickelt. – 1509, auf der Heimreise von Italien, als frisch promovierter Doktor der Theologie, verfaßt E. sein Werk *Laus stultitiae*, das vom heiteren Vertrauen geprägt sei, daß Gott sein Geschöpf gerade in, mit und durch die Torheit retten möchte.

Kap. II stellt E. nun als Exegeten dar. Grundlegend ist ihm nun eben die Einsicht, daß Gottes Wort nie in seiner zeitlosen Gültigkeit, sondern nur in der zeitbedingten Gestalt der Evangelien zugänglich ist. Die Evangelien sind so historische Quellen, die Evangelisten ganz individuelle, unterschiedliche und in Raum und Zeit lebende Instrumente, auf denen der Hl. Geist spiele. Primär sei deshalb der Literalsinn des Textes zu erheben; der historische Sinn sei entscheidend. Was Erasmus in seiner Einleitungsschrift zum Neuen Testament (*Methodus*) empfehle, „ist das Handwerkszeug eines Historikers"; er „macht den Theologen zum Historiker" (87). So erstellt er die erste textkritische Ausgabe des Neuen Testament: L., Z., Bullinger und Calvin sind in ihrer Exegese so von Erasmus abhängig. Auch wenn er die ältesten und besten Handschriften noch nicht kannte und benutzen konnte, blieb sein Werk, das nach seiner Intention v. a. ein brauchbares Handwerkszeug sein sollte, doch bis ins 18. Jh. die Grundlage der wissenschaftliche Beschäftigung mit den neutestamentlichen Schriften. – In seinen Evangelienparaphrasen war E. konsequenterweise die historische Auslegung das vornehmste Ziel. Auch der griechische Urtext war ihm bereits zeitgebunden und mußte in die Gegenwart erst sorgfältig übersetzt werden. Anders als die Reformatoren lehrte E. eine geschichtliche Entwicklung der Offenbarung (99). Bereits Lukas habe, nach Ausweis seines Prooemiums, historisch gearbeitet, näherhin nach Regeln, die schon Lukian ausgearbeitet hatte. Interessant ist, daß die Reformatoren nun zwar die Textkritik des E., nicht aber seinen historischen Ansatz übernommen haben (105). Die Passion Jesu ist ihm kein zeitloses Drama, sondern „ein historisches Ereignis, das für ihn [...] relevant ist und ausgelegt werden darf, zunächst aber für sich selbst sprechen kann und soll" (111). – E. hoffte, daß durch die Orientierung am rein wiederhergestellten Evangelium ein goldenes Zeitalter des Friedens und der Wissenschaft anbrechen werde; immer mehr ist er aber dann enttäuscht, daß er faktisch ohne Wirkung blieb, bald sogar in den sich ausbildenden konfessionellen Lagern von allen Seiten als heterodox verdächtigt wurde. An den Reformatoren stieß ihn v. a. deren Selbstgewißheit und die praktisch und vielfach gewaltsame Durchführung der Reformation ab, die – wie etwa in Zürich – das Gewissen des Einzelnen vergewaltige.

Kap. III entwickelt auf seiner Exegese aufbauend zentrale Theologoumena des E. Sein Denken war dabei durch eine signifikante Zurückhaltung und Vorsicht gegenüber der natürlichen Theologie geprägt. Gott sollte geliebt und nicht begriffen werden. Von der frühen platonischen Vorstellung, im Menschen selbst sei etwas Göttliches und die Vergöttlichung des Menschen stelle das Ziel des Erlösungsgeschehens dar, rückt er in seinem Spätwerk ab. Magie und Astrologie lehnte er, anders als viele Zeitgenossen, konsequent ab. Selten und vereinzelt, dafür tief und grundlegend für ihn, sind seine Ausführungen über Christus als Logos. Seiner Übersetzung des griechischen Begriffs mit *sermo* statt *verbum* waren dabei nur die Antitrinitarier gefolgt. Inhaltlich wurde seine Theorie vom immerwährenden Gespräch in Gott aber durchaus breiter rezipiert, so von L. und Bullinger (152). Gott ist ihm der liebend sich mitteilende, ist eine sich in sich besprechende Liebesgemeinschaft; Christus, als *sermo Dei*, Vorbild und Archetypos des Menschen (156). – Entschieden lehrte E. die Rechtfertigung allein aus Glauben und steht in seiner Rechtfertigungslehre so Gropper und Contarini sowie den Reformatoren nahe. Dennoch kritisierte er die bekannte Falschübersetzung von Röm 5,12 durch Augustinus in der Erbsündenlehre und das Gesetzesverständnis L.s; in letzterem vertrat er eine ähnliche Position wie Z. und Melanchthon. Sein entschiedenes Eintreten gegen L. in der Lehre von der Willensfreiheit hatte v. a. zwei Motive: 1.) Die Lehre vom unfreien Willen untergrabe die Sitten und Moral; eine Konsequenz, die die reformatorischen Schriften auch tatsächlich nach sich zögen; 2.) Einen Gott, der den Menschen zum Bösen determiniert und für die Hölle erschafft, könne der Mensch nicht lieben. In seiner Auslegung von Röm 9,6 ff. führt E. deshalb aus, niemand werde verdammt, außer aus eigener Schuld; niemand werde gerettet, außer durch die Gnade Gottes. – Methodisch unterwirft E. seine eigene Ansicht dabei ganz der Hl. Schrift: die Lehre des Paulus veranlaßte ihn etwa, von der Lehre vom *meritum de congruo* Abstand zu nehmen. Nach der Hl. Schrift kommt aber auch der kirchliche Konsens als Autorität für E. hinzu. In seiner *Explanatio* des Glaubensbekenntnisses will er den Katechumenen zum mündigen, verständigen Glauben anleiten.

Aus seiner Theologie entwickelt E. nun für sein Zeitalter ein Reformprogramm, lebte er doch im Gefühl, daß die Zeiten im Umbruch seien und eine neue Ära sich vorbereite. Ziel war ihm die theologisch-moralische Erneuerung der Menschen. Maßstab hierfür war ihm das Evangelium. Der Wille Gottes war darin aber niemals zeitlos, sondern immer in zeitbedingten Formen grundgelegt. Daß etwa Paulus und die Väter von der Wiederheirat abrieten, war ihm zeitgebunden, so daß er für die Freigabe der Wiederheirat nach der Ehescheidung eintrat. „Die Tradition hatte scharf zwischen göttlichem und menschlichem Recht unterschieden. Die Reformatoren zogen die Trennungslinie enger und vertieften den Graben zwischen den beiden Rechten [...] Erasmus aber ver-

wischte die Grenze zwischen beiden Bereichen. [...] Kirchliche wie apostolische [...] Vorschriften [...] waren jeweils für eine bestimmte Zeit gegeben" (201). Alle Gesetze waren somit für die neue Zeit erst anzupassen, ein Grundsatz, der von befreundeten Juristen immerhin – ebenso wie in der Einleitung zum Freiburger Stadtrecht – aufgegriffen wurde. Auch das göttliche Recht hatte so nach Zeit und Umständen angepaßt und ausgelegt zu werden (206). Dies wendet E. nicht nur auf das Apostolische Glaubensbekenntnis, sondern sogar auf seine im Grundsatz eher pazifistische Friedenslehre an. – Bei allem Zeitbedingten zeigte E. gegenüber der Würde von Frauen eine ungewöhnliche Hochachtung, deren humanistische Bildung er forderte und die er als *sociae* und *comites* ernst zu nehmen mahnte. Da die Zeiten schlecht waren, hoffte er gerade auf das Engagement von Frauen, namentlich Witwen, um das Evangelium Wirklichkeit werden zu lassen (241 f.).

Der Vf.in ist so eine konsistente und konsequente Gesamtinterpretation des Denkens des Erasmus von Rotterdam gelungen. Von einer Exegese, die sich des zeitlichen Abstands zu den neutestamentlichen Texten bewußt ist, erhoffte er sich eine Erneuerung der Theologie und des Zeitalters. Nach einem ungemein arbeitsreichen Leben starb er in Basel, in Distanz zu den Reformatoren bewußt am alten Glauben festhaltend. Spuren seines Denkens finden sich weit verstreut in der europäischen Geistesgeschichte, auch wenn die historisch-kritische Exegese des 19. und 20. Jh.s ihn kaum explizit zur Kenntnis genommen hat.

Daß es E. um eine Erneuerung seines Zeitalters mittels der *sacrae litterae*, aus denen die ursprüngliche *philosophia Christi* zu ermitteln sei, gegangen ist, hat nicht nur die gegenwärtige Forschung neu betont. So haben ihn bereits die meisten Zeitgenossen, etwa auch Melanchthon, gesehen. Der Vf.in kommt das Verdienst zu, darauf aufbauend in all seinen Versuchen die durchgehende und konsequente Anwendung des historischen Denkens und seiner innovativen Sprengkraft herausdestilliert zu haben.

Münster Klaus Unterburger

Dieter, Theodor: **Der junge Luther und Aristoteles.** Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. – Berlin / New York: de Gruyter 2001. 687 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 105), geb. € 148,00 ISBN: 3 – 11 – 016756–5

„Der junge Luther und Aristoteles" – welches Thema könnte deutlicher aus dem akademischen Elfenbeinturm stammen? Schreibt da wieder einmal ein Theologe für Theologen über ein kleines Detail der Geschichte seines eigenen Faches? In der Tat, der Vf. legt hier seine 1998 von der Evang.-Theol. Fak. in Tübingen angenommene Habil.schrift vor, dazu in Kap. 6 (431–631) die in den neuen Zusammenhang eingebaute und redigierte Tübinger Diss. von 1991 über die philosophischen Thesen in Luthers „Heidelberger Disputation" und deren *probationes*, um die die Lutherforschung lange Zeit einen großen Bogen gemacht hat. Und doch geht es um mehr als den Elfenbeinturm. Je nachdem, wie man das Verhältnis Luthers zu Aristoteles sieht und bewertet, hängt nicht weniger als ein Gesamtbild Luthers daran. Es gibt einen gewissen „Common sense" der Lutherforschung, welcher besagt: Der junge Luther hat aufgrund seiner philosophischen Studien in Erfurt, v. a. bei seinem philosophischen Lehrer Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Aristoteles bestens gekannt und verstanden, aber zunehmend und 1518 in der Heidelberger Disputation endgültig klargestellt, daß dieser in der Theologie nichts zu suchen habe. Das frühe Wort vom *fabulator* und dem „ranzigen Philosophen" (WA 9, 23,7; 43,5: Randbemerkungen zu Augustins De trinitate und zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, 1509) bildete gleichsam den Ariadne-Faden beim Weg durch die Texte. Und bekanntlich hält Luther ja auch Thomas von Aquin deshalb für den Verderber der Theologie, weil er dem Aristoteles dort Einlaß und Fragerecht verschafft habe (WA 8, 127,9!). Neuere Untersuchungen haben zwar in das Klischee von der grundsätzlichen Philosophiefeindlichkeit Luthers im Rahmen des weiter ausgreifenden Themas „Glaube und Vernunft" Bewegung gebracht (Bernhard Lohse, Brian Gerrish, Gerhard Ebeling u. a.). Aber zum Thema „Luther und Aristoteles" fügen sie nur Details hinzu, die den „Common sense" bestätigen. Das fast ausschließliche Interesse der Forscher ist, anhand der Auseinandersetzung mit Aristoteles die Entwicklung von Luthers Theologie nachzuzeichnen. Merkwürdig nur, daß die lutherische Orthodoxie wieder auf Aristoteles zurückgreift!

Mit eben diesem „Konsens der Forschung" bricht der Vf. Das Werk liest sich wie das ausführliche Protokoll eines Oberseminars zum Thema. Mit einer die Lesenden hinter Atem bringenden Intensität und Genauigkeit wird Text für Text bis in die kleinste Nuance abgehört und gewürdigt, um zu einer überzeugenden Interpretation und Bewertung zu kommen. Vergleichbare Akribie kennt man sonst nur aus der historisch-kritischen Bibelexegese. Dabei legt sich der Vf. auch mit beträchtlichem Freimut mit großen Namen an (Leif Grane, Gerhard Ebeling, Karl-Heinz zur Mühlen – gleich 8f. und immer wieder).

Das umfangreiche Werk folgt nach einer ausführlichen Einleitung zur Methode der Untersuchung (1–38) den – bekannten – Themen, bei denen das Verhältnis zu Aristoteles akut wird: das teleologische Seelenverständnis (Kap.1), Person und Werk (*non iusta agendo iusti efficimur*, Kap.2), die aristotelische Erkenntnislehre (*intellectus sit intelligibile per actualem intellectionem*, Kap.3), der aristotelische Bewegungsbegriff (Kap.4), die Logik im Urteil des jungen Luther (Kap.5) und schließlich die philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation (Kap.6), gefolgt von einer knappen Schlußbemerkung zum Ganzen (632–642). Die Kapiteleinteilung überquerend ist das Werk durchlaufend in Paragraphen eingeteilt – insgesamt 30 –, die innerhalb der Themenkomplexe die Teilthemen behandeln.

Fast das Wichtigste an der Arbeit sind daher die einleitenden methodischen Überlegungen, die den Ausbruch aus dem Common sense rechtfertigen und anschließend an den thematischen Untersuchungen eingelöst werden. Folgendes sind die Grundsätze: 1. Untersucht werden nur Texte, in denen Luther Aristoteles namentlich nennt – also keine Mutmaßungen über irgendwelche „Hintergründe". 2. Bei der Würdigung von Luthers Urteilen über Aristoteles muß man stets fragen: *Welcher* Aristoteles ist gemeint: Aristoteles im eigenen Argumentationszusammenhang, Aristoteles in der mittelalterlichen Rezeption (der „institutionelle" Aristoteles), oder Aristoteles in einem systematisch-theologischen Zusammenhang? 3. Der Vf. besteht auf einer Prüfung der Argumente in sich selbst. Es genügt *nicht*, herauszuarbeiten, wie sich Luthers theologische Urteile in der Abarbeitung an Aristoteles erschließen. „Das Referat eines Argumentes ist nicht selbst ein Argument [sc. für die Position Luthers]" (8) – gerade hier kritisiert der Vf. die Arbeiten von Grane und Ebeling. 4. Der Problemzusammenhang mit der Scholastik ist beim jungen Luther im Auge zu behalten. Luther kann eine scholastische These verwerfen, gleichzeitig aber ihr Thema erörtern – etwa im Fall der Formel vom *facere quod in se est* als „Bedingung" der Rechtfertigung. Eine lutherische Problemlösung kann dann durchaus neue Probleme schaffen. So ist etwa die Gegensatzführung von Sünde als etwas *am* Menschen versus *der ganze Mensch* als Sünder auf der Ebene der „Substanzontologie" ganz unsinnig (27f.). Auch ist die Bestimmung der Einheit der Scholastik in der Lutherforschung defizitär (28–37). Nach diesen Grundsätzen geht der Vf. nun das Frühwerk Luthers durch. Text für Text wird erst Aristoteles selbst – so wie er damals zugänglich war –, hernach Luthers Interpretation analysiert. Unklare Formulierungen werden textimmanent und/oder im Vergleich mit Paralleltexten und/oder durch Rückgriff auf den Luther vertrauten traditionellen Sprachgebrauch geklärt.

Man kann die Ergebnisse der Untersuchung nicht „zusammenfassen". Nicht einmal die eigenen Zusammenfassungen des Vf.s am Ende jedes der Teilthemen lassen sich noch einmal zusammenfassen. Zudem darf der Rez. dem Vf. nicht die Pointen stehlen und dadurch von der eigenen Lektüre abhalten. Ich stelle nur paradigmatisch zwei Beispiele vor – nicht die unwichtigsten!

Kern und Stern von Luthers Rechtfertigungslehre ist der gegen Aristoteles gerichtete Grundsatz: Wir werden nicht gerecht, indem wir Gerechtes tun, sondern indem wir gerecht werden und sind, tun wir Gerechtes. Zuerst muß die Person gewandelt sein, daraufhin die Werke (*non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur... sed iusti... fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera:* [WA Br 1,70,29–31], 149–256, mit vielen Parallelstellen: 149 Anm. 3). Nichts scheint klarer in der Lutherforschung als diese Gegensatzführung. Aber in fairer Kritik an Ebeling zeigt der Vf. hier, wie seine Methode funktioniert (149–152): Worauf zielt Luthers Kritik? „Auf eine Lehrmeinung im Zusammenhang der praktischen Philosophie des Aristoteles? Auf die Rezeption dieser Auffassung in der scholastischen Theologie? Und wenn ja, bei welchen Theologen und an welchem systematischen Ort?" (149f.) Geht es um Lehrmeinungen oder um Lebenshaltungen? (150). Statt, wie üblich, zu fragen, wie durch Luthers Kritik „die ganze Scholastik" getroffen wird, ist zu untersuchen, in welchen Texten Luthers „sich Überlegungen finden, die ohne Zwang mit Luthers Formulierungen charakterisiert werden können" (151). Zu deren Identifizierung müssen zwei Merkmale *zugleich* gegeben sein: 1. Das Gerechtsein geht von den Akten auf die Person über, ohne deren Gerechtsein schon vorauszusetzen. 2. Das Gerechtsein der Person entsteht durch den wiederholten Vollzug gerechter Akte. Treffen sie auf den originalen Aristoteles zu? Einerseits ja, verifizierbar an vielen Texten. Anderseits zeigt sich im Werk des Aristoteles selbst schon der Haftpunkt für den Einwand Luthers. Aristoteles kann nicht zeigen, wie jemand, der durch Gewöhnung *ungerecht* geworden ist, durch gerechtes Tun gerecht werden kann (152–175). Auch bei den Aristoteles-Kommentatoren Joannes Buridanus und Gabriel Biel finden sich Thesen, auf die Luthers Formulierungen zutreffen. Aber sie lösen die Aporie bei Aristoteles durch ein Verständnis der menschlichen Freiheit als Selbstbewegung des Willens. Dieses Freiheitsverständnis jedoch, das zeigt der Vf. in glänzender Analyse, wurde entwickelt im Gefolge der Pariser Verurteilung aristotelischer Thesen von 1277. Buridanus sucht dieser Verurteilung dadurch zu entgehen, daß er sein Freiheitsverständnis als *Aristoteles-Interpretation* ausgibt. Luther *meint* also Aristoteles zu kritisieren, in Wahrheit kritisiert er eine als Aristoteles-Interpretation ausgegebene implizite Aristoteles*kritik*, die, um der Aporie bei Aristoteles zu entkommen, das christliche Sünden- und Gnadenverständnis in den Augen Luthers preisgibt (175–193). Thomas von Aquin ist von Luthers Kritik nicht betroffen, weil – anders als bei Biel – die erste Hälfte des Satzes bei Luther – *iusta agendo iusti*

efficimur – nicht zutrifft, was Luther aber nicht weiß. (Hier wäre ein Hinweis hilfreich gewesen auf John L. Farthing, Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation, Durham – London 1988, der zeigt, *warum* Luther das nicht wissen konnte – und damit voll und ganz Dieters Urteil unterstützt). Die Unterscheidung von Person und Werk, die Luther nicht mitvollziehen will, hat aber bei ihm ihre eigenen Probleme. Wenn das Werk seine Gerechtigkeit oder Sünde von der Person her empfängt, wird der Begriff des Werkes unklar. Wenn der Gerechte als Person zugleich in vollem Ernst Sünder ist, kann dann die von Gott gut gemachte Person auch das sündige Werk gut machen? (228–251) „Gerade wenn es im Werk nicht mehr um das Heil oder das ewige Leben geht, kann die Frage nach der Gutheit des guten Werkes nicht schon durch den Hinweis, es sei das Werk eines glaubenden Menschen, beantwortet sein" (256). Mit anderen Worten: Bei der Beurteilung des Werkes muß nicht nur der Maßstab des Glaubens, sondern anschließend der der Liebe zum Nächsten angelegt werden (ebd.) – wie es der spätere Luther dann auch nachdrücklich tut.

Was ist das Fazit? Luther kritisiert einen aus theologiepolitischen Gründen umgedeuteten Aristoteles, kennt andere scholastische Traditionen nicht, die dieser Umdeutung nicht erlegen sind, und handelt sich damit für die eigene Auffassung neue Probleme ein. Für Vorwürfe besteht freilich kein Anlaß, wohl aber, statt Triumphalismus, für sachliche Rückfragen an die Schlußfolgerungen aus der auf Fehldeutungen basierenden Kritik. Nebenbei: Der Rez. freut sich natürlich dankbar für die anerkennende Rezeption der eigenen Thomas-Interpretation und deren Verteidigung gegen Karl Heinz zur Mühlens Kritik an Thomas (193–213).

Das zweite Beispiel: die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die Luther in den *probationes* zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation aufgreift. Der Vf. wird hier besonders ausführlich und genau (431–631) – das diesbezügliche 6. Kap. ist, wie schon gesagt, seine Diss. (431 Anm.2). Mit seltener Intensität befleißigt sich Luther hier philosophischer Reflexionen zu Aristoteles – v. a. zu De anima III 5. Weil man sich so viel philosophisches Interesse bei Luther nicht vorstellen konnte, hat man diese Thesen in der Lutherforschung immer übergangen. Selbst eine kritische Edition mußte lange auf sich warten lassen – bis 1979 durch Helmar Junghans. Dann aber hat Gerhard Ebeling diesen Thesen eine ausführliche Kommentierung gewidmet und die Sachfrage auch über das spätere Werk Luthers hin verfolgt (Lutherstudien II/2, Tübingen 1982, 60–183). Dieter setzt sich fair, aber unbeirrbar mit Ebeling auseinander – und beobachtet bei ihm eben jene Defizite, die seine Methode aufzudecken helfen soll.

Immerhin, wie sonst nirgends kann man hier Luther als Aristoteles-Kommentator kennen lernen. Was ergibt sich? Luther will auf Gedeih und Verderb und gegen seinen Lehrer Usingen beweisen, daß nach Aristoteles die Seele sterblich ist, also mit dem Leib, mit dem zusammen sie das compositum Mensch bildet, zugrunde geht. Zu diesem Zweck untersucht er das Verhältnis von *materia* und *forma* bei Aristoteles und belegt mit einer Fülle von Zitaten und Verweisen, daß die *materia* a) individuell ist – also nicht *eine* Materie für die gesamte Natur –, und b) nicht real von der *forma* verschieden ist, mithin ohne Materie nicht sein kann, von ihr nicht „abtrennbar" ist. Daher plädiert Luther für eine Hinwendung zu Platon, dessen Ideenlehre sowohl die Unsterblichkeit der Seele gewährleistet wie auch das Sein des compositum durch *Partizipation* an der Idee (608–628). Zugleich ist aber die argumentative Kritik an Aristoteles, v. a. bei der Interpretation von De anima III 5, „misslungen", wie der Vf. auf grund seiner Analyse (518–563) unumwunden sagt (629). Die *materia-forma*-Thematik ist in die Argumentation des Aristoteles eingetragen, um mittels ihrer die nur begriffliche, nicht reale Unterscheidung und damit die Unabtrennbarkeit des *intellectus* von der Seele und somit ihre Sterblichkeit als Lehre des Aristoteles zu beweisen, zu dem Zwecke, am Ende sagen zu können: Aristoteles trägt zur Erkenntnis des Sachverhaltes nichts bei. „Es ist bei ihm [Luther] kein eigenständiges Interesse an Aristoteles erkennbar" (629). Darin unterscheidet er sich von den Humanisten. Aber Luther hat sich auch getäuscht, wenn er glaubte, sich von der scholastischen Aristoteles-Auslegung freigemacht zu haben. Im Gegenteil, es ist der „institutionelle" Aristoteles – das *materia*-Verständnis bei Ockham –, den er kritisiert, weil er nach seiner Meinung für die Theologie nichts austrägt. Maßstab ist für Luther dabei das Kreuz als Destruktion menschlicher Weisheit (Thesen 1+2). Die Thesen 3–12 der Heidelberger Disputation stehen im Zusammenhang mit der begonnenen Universitätsreform in Wittenberg.

Und mit solcher Genauigkeit geht es zu bei allen anderen Themen: bei der Analyse des Strebens nach dem letzten Glück, das Luther zu Unrecht des egoistischen *quaerere quae sua sunt* bezichtigt – zu Unrecht jedenfalls im Kontext der scholastischen Gnadenlehre (49–107); bei der Analyse der *theologia gloriae*, die nicht die „natürliche Theologie" meint, sondern den falschen Gebrauch des *summum bonum* (107–122); beim *amor crucis, amor hominis*, und dem *amor contrarii* – mit subtilen Beobachtungen zur Formel *simul iustus et peccator* (122–142); bei der aristotelischen Erkenntnislehre als Analogie zur Einswerdung des Menschen mit Gott (255–275); beim Bewegungsbegriff, der für das Verständnis der *simul*-Formel so wichtig ist und bei dem Luther über Ockham *und* Aristoteles hinausgeht: *de bono in melius = de contrario in contrarium = de iniustitia ad iustitiam*, und dies immer neu (276–377); beim Ausschluß der Logik aus der Theologie, weil mit ihr keine Heilserkenntnis zu erreichen ist (378–430).

Was ergibt sich für das Bild des jungen Theologen Luther? Zunächst dies: Mit erdrückenden neuen Analysen und Argumenten wird erneut das Bild vom philosophisch ahnungslosen – also anti-intellektuellen – Luther destruiert. Wer Dieter folgt, staunt immer wieder über die ungeheure geistige Energie, mit der Luther philosophisch dem Argument des Aristoteles nachspürt, es auf Herz und Nieren prüft, und zu einem Ergebnis kommt. Der junge Luther kann es darin mit jedem Scholastiker aufnehmen. – Zum anderen: Daß Luther Aristoteles als christlicher Theologe liest und ihn also auch zurückweist, wo Aussagen nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar sind, verbindet ihn mit den alten Vorbildern aus der Aristoteles-Rezeption des 13. Jh.s. Aber es fällt auf, daß er – anders als etwa sein Lehrer Usingen – nie theologische Argumente in die philosophische Argumentation einspeist, wo er sich auf dem Feld der Philosophie als solcher bewegt. Luther versucht nicht, Aristoteles zu „taufen". – Drittens: Die philosophische Analyse geschieht bei Luther im Interesse der Theologie und endet daher regelmäßig mit Zurückweisung – insoweit behält der „Common sense" Recht. Auch 1518 ist der Philosoph immer noch „ranzig". Dies ist wohl auch ein Grund, warum nach 1518 die Auseinandersetzung mit Aristoteles zurücktritt – einmal abgesehen von den philosophischen Thesen der *Disputatio de homine"* von 1536, dem Gegenstand von Ebelings monumentalen „Lutherstudien" II/1–3. Luther ist von Beruf Exeget, und zudem haben die reformatorischen Ereignisse begonnen.

Der überraschend neue Zug im Bild von Luther, der sich aus Theodor Dieters Untersuchung ergibt, ist dieser: Luther plädiert wieder für Platon – mit Augustinus im Rücken. Er hat kein Gespür dafür, welchen Dienst Aristoteles im 13. Jh. dem christlichen Denken bei der Befreiung vom leibfeindlichen „christlichen" Platonismus erwiesen hat. Nur Luthers eigener Schöpfungsglaube bewahrt ihn vor den Folgen dieses Platonismus. Dabei wird Luther immer wieder Opfer einer nicht haltbaren Aristoteles-Interpretation, die nicht dem wirklichen Argument des Aristoteles, sondern dem Willen zur Zurückweisung folgt. Mag er auch beteuern, die *sententia Aristotelis* herauszuarbeiten, der Wille zur Verurteilung läßt ihn assoziativ Dinge in den Text hineinlesen, die nicht drinstehen und auch nicht gemeint sind. Daß dann daraufhin auch Luthers eigene, sich gegen Aristoteles abgrenzende Problemlösungen nicht selten inkonsistent sind, verwundert nicht. Das Neue im Gefolge von Dieters Untersuchung könnte man paradox so ausdrücken: Gerade wo Luther den „getauften" Aristoteles der Altvorderen nicht übernehmen und statt dessen, um desto besser ablehnen zu können, den „originalen" Aristoteles vorführen will, verfällt er – zum Teil selbst verschuldeten – Fehlinterpetationen, die seine Kritik um ihre Überzeugungskraft bringen. Gegen den latenten Luther-Triumphalismus bei Grane, Ebeling und Zur Mühlen wird hier also für unvermeidliche Ernüchterung plädiert. Luther wird dadurch nicht kleiner, sondern menschlicher: Auch er darf „ein Mensch mit seinem Widerspruch" bleiben. Begreiflich aber, daß sich Dieter damit nicht nur Freunde gemacht hat. Aber wer ihm nicht folgen will, muß mit gleicher Akribie Argument für Argument auseinander nehmen. Ich sehe dazu weder Grund noch Möglichkeit. Hier ist eine Aufgabe angepackt und wirklich gelöst worden.

München Otto Hermann Pesch

Nichols, Aidan: **Say It Is Pentecost.** A Guide through Balthasar's Logic. – Edinburgh: T & T Clark 2001. IX, 227 S., pb £ 16,99 ISBN: 0–567–08752–2

Mit diesem Bd schließt der Prior des Dominikanerkonvents Blackfriars in Cambridge seine drei Bde umfassende Einführung in das Werk Hans Urs von Balthasars ab.

Der erste Bd „The Word Has Been Abroad. A Guide through Balthasar's Aesthetics" (Edinburgh 1998) galt der Theoästhetik. Der zweite Bd „No Bloodless Myth. A Guide through Balthasar's Dramatics" (Edinburgh 2000) befaßte sich mit der Theodramatik. Der vorliegende dritte Bd bezieht sich auf die Theologik, die in 28 Kap.n durchmessen wird. Seine vier Hauptteile entsprechen den Bden „Theologik I: Wahrheit der Welt" (Kap. 2 bis Kap. 8), „Theologik II: Wahrheit Gottes" [Truth of the Word] (Kap. 9 bis Kap. 17), „Theologik III: Der Geist der Wahrheit" (Kap. 18 bis 26), „Epilog" (Kap. 27 u. Kap. 28). In den einzelnen Kap.n wird die Gedankenführung Balthasars präzise wiedergegeben. Einzelne Lehrpunkte werden vertieft und unter Einbeziehung der Sekundärliteratur einer Diskussion unterworfen. Vor dem Hintergrund der angelsächsischen Geisteswelt erhalten manche Positionen Balthasars ein neues Profil.

Der Autor erweist sich als höchst zuverlässiger und kompetenter Führer durch die monumentale Trilogie. Der englische Sprachraum darf sich glücklich schätzen, eine so solide Einführung zu besitzen, die der Vf. selbst als „haute-vulgarisation" (212) im besten Sinne charakterisiert. Die Stoßrichtung von Balthasars philosophischem An-

satz in „Theologik I" wird durch einen Vergleich mit der Philosophie von Karol Wojtyla verdeutlicht: „Beide Männer wollten die Phänomenologie benutzen, um die Erscheinungen in einer wirklichen Ontologie zu begründen. Aber während die Philosophie von Papst Wojtyla ein durch Scheler aufbereiteter Thomas ist und somit im ethischen Bereich seine größte Stärke besitzt, ist Balthasars Philosophie ein durch Goethe und Schelling fruchtbar gemachter Thomas und deshalb besonders interessiert an Kosmologie in ihrer Beziehung zur Subjektivität und Interiorität. Die ganze Theologik I könnte beschrieben werden als eine Betrachtung über eine locker hingeworfene Bemerkung von Thomas im Sentenzenkommentar [I, dist. 3, q. 4, art. 4, corpus]: res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis" (211; von mir aus dem Englischen übersetzt). Ein Sachregister (215–224) und ein Personenregister (225–227) erschließen das Werk. Neben der dreibändigen Einführung in Balthasars Trilogie hat Aidan Nichols auch eine Monographie über Yves Congar (1904–1995) und jüngstens ein Werk über die Theologie von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. vorgelegt.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Weiss, Dieter J.: Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 216 S., geb. € 34,90 ISBN: 3–534–15121–6

Der Vf. unternimmt den Versuch „einer Zusammenschau der Entwicklungslinien der katholischen Reform und Gegenreformation im europäischen Raum" (11). Anders als der vor einigen Jahren erschienene Bd *Ronnie Po-Chia Hsia, Gegenreformation* reflektiert, diskutiert und rechtfertigt Weiss auch sein begriffliches Konzept, das ihm als Leitfaden für seine knappe Darstellung dient. Anders als jener ist er trotz gelegentlicher Seitenblicke allerdings sehr viel mehr auf das deutschsprachige Gebiet konzentriert; auf diese Weise erlaubt der bisherige Forschungsstand aber eben viel eher eine vergleichende Synthese, wie sie hier versucht wird. In der Einleitung schließt sich W. weitgehend der von Walter Ziegler und Anton Schindling vorgetragenen Kritik an der Brauchbarkeit des vieldiskutierten Konfessionalisierungskonzeptes für die katholischen Territorien an, das „die Frage nach der theologischen Wahrheit" verdränge (15); auch sei es für die romanischen Länder kaum zur Beschreibung geeignet (vgl. 16 f.). So knüpft bereits der Titel der Studie an Hubert Jedins Begriffspaar von „Katholischer Reform und Gegenreformation" an. Dabei betont W. die Kontinuität zwischen 1400 und 1750: Die katholische Reform habe bereits im Spätmittelalter eingesetzt; sie sei in einigen Ländern durch den Protestantismus auch kaum berührt worden, habe hingegen vom Trienter Konzil wesentliche Anstöße erhalten und schließlich v. a. nach 1648 zur Blüte des „Barockkatholizismus" geführt. Spürbar gehört der „Barockkultur" die wohlwollende Empathie des Vf.s. Kultur wird von ihm umfassend als „Schöpfung des Menschen auf allen Gebieten des Lebens" verstanden, „die sich auf Wertideen aufbauen" und aus der das soziale Handeln des Menschen hervorgeht, aus dem wiederum „objektive Hervorbringungen" (Kunstwerke etc.) entstehen. (181). Sie sei „aus der Verbindung des mittelalterlich-christlichen Geistes mit dem durch die Renaissance erneuerten antiken Gedankenguts" erwachsen und sei nach Gustav Schürer „die letzte Gemeinschaftskultur des Abendlandes von christlicher Prägung" gewesen. (183). Sie sei entgegen weitverbreiteter Vorurteile durch „straffe Rationalität" gekennzeichnet, auf die Stadt Rom als Vorbild und Mittelpunkt ausgerichtet und habe ihre Kraft aus der katholischen Reform der letzten 300 Jahre gezogen. Aus diesem Konzept heraus wird verständlich, warum der gesamte Protestantismus nur selten und marginal Erwähnung findet.

Zum Inhalt der kompetent, kompakt und konzise geschriebenen Zusammenschau können nur einige Marginalien gemacht werden: So zeigt der Vf. das breite Spektrum katholischer Reformansätze im Spätmittelalter (Kap. II), insbesondere in Spanien, Frankreich und Italien. Der Rez. würde den „Gallikanismus" in Frankreich nicht einfach isoliert als „Sonderentwicklung" (28) bezeichnen, da ähnliche „staatskirchliche" Phänomene doch im Spätmittelalter weit verbreitet waren. – Kap. III behandelt die Entwicklung im Reich 1517–1555. Zu Recht betont der Vf. mit Benno Hubensteiner, daß ein Einbruch im katholische Leben in der Regel erst in den 1540er und 1550er Jahren erfolgt ist (35 f.), ablesbar etwa am Rückgang der geistlichen Berufungen. Bezüglich des bayerischen Beispiels betont er korrekt, das sog. „landesherrliche Kirchenregiment" sei bereits vorreformatorisch ausgebildet gewesen. (32). Daß freilich dort deshalb seit 1524 „periodische Visitationen" durch den Landesherren stattgefunden hätten (35), ist – zumindest wenn man von Generalvisitationen spricht – eine Übertreibung. Die Definition des Rechtfertigungsgeschehens (40) impliziert bereits die katholische Position des Tridentinums und ist als neutraler Begriff zur Beschreibung auch der protestantischen Lehren nicht geeignet. Auch würde der Rez. das Verhalten der Reichsbischöfe positiver sehen als der Vf., der lediglich von einer „formalen Altkirchlichkeit" spricht (42). Positive, auch in die Pfründen- und damit Sozialordnung des Klerus eingreifende, katholische Reformansätze wurden von der landesherrlichen Machtpolitik, etwa in Bayern, systematisch unterbunden. – Kap. IV ist dem Tridentinum gewidmet. Nach dem Vf. habe das Konzil der Kirche durch seine dogmatischen Fixierungen neue Sicherheit gegeben. Auch wenn die Publikation von dessen Beschlüssen im Reich vielfachen Hindernissen und Unklarheiten begegnete, so habe es der Reform der Kirche doch wesentliche Anstöße gegeben, die in Richtung Modernisierung, Disziplinierung und Individualisierung hin gewirkt hätten. – Mit dem Papsttum (Kap. V), den neuen und den erneuerten alten Orden (Kap. VI) und den Fürstenstaaten (Kap. VII) werden in der Folge die wesentlichen Träger dieser katholischen Reform analysiert. Die Definition des Papsttums (56) setzt das Dogma von 1870 bereits voraus, ist für die damalige Zeit somit zumindest teilweise etwas anachronistisch. Ungenau ist die Redeweise auf S. 64: Das Missale Pius' V. wurde nicht erst 1969/70 ersetzt und 1984 durch Indult wieder zugelassen; vielmehr gab es bereits in der Zwischenzeit zahlreichere kleinere Reformen und Neuauflagen. Der spezielle Gehorsam im Jesuitenorden gegenüber dem Papst (4. Gelübde) ist wohl nicht so allgemein (76), sondern nur in bezug auf die Sendungen zu verstehen. – Entscheidend für die Durchsetzung der katholischen Reform sei besonders auch das „Staatskirchensystem" gewesen. Das Modell eines geschlossenen katholischen Konfessionsstaates habe bereits Ignatius in seinem bekannten Brief an Petrus Canisius vom 13. August 1554 entwickelt. Freilich haben gerade Jesuiten, so würde der Rez. gerne ergänzen, dieses „System", was dessen jurisdiktionelle Seite anbelangt, später am entschiedensten theoretisch bekämpft. Ansonsten kann der Vf. überzeugend zeigen, wie die entscheidenden Reformprozesse in Bayern früher abliefen als in den meisten anderen Reichsterritorien, von dort aber auf diese vielfach ausstrahlten. – Die materielle Umsetzung der kirchlichen Reform behandelt Kap. VIII: Bemerkenswerterweise standen der Reform nach dem Vf. zwei Modelle zur Verfügung: Die überständische rigorose Moral der Jesuiten und Reformbischöfe einerseits, aber auch der traditionelle ständische Katholizismus im Reich, soweit er sich dem christlichen Humanismus geöffnet hatte (126). In der Folge werden Musterpersönlichkeiten der Reform und Reforminstrumente (Visitationen, Congregatio Germanica, Nuntien, Bildungseinrichtungen) vorgestellt. Als untridentinische Reformen werden mit Hansgeorg Molitor solche ohne formelle Promulgation verstanden (140 f.). Die Widerstände gegen die Jesuiten durch die Reichsbischöfe sind jedoch kaum mit dem Vf. durch einen „latent vorhandenen antirömischen Affekt" zu erklären (141). In der Folge werden konfessionelle Mischformen der Reform und Reformhindernisse behandelt, wobei W. zurecht die These für widerlegt hält, die Domkapitel hätten zahlreichen tridentinischen Neuerungen v. a. wegen ihres korrupten Zustandes Widerstände entgegengesetzt (144). In der Folge werden die einzelnen katholischen Reichsterritorien nochmals im Hinblick auf deren Strukturen der Reform nacheinander abgehandelt. – Im Barockkatholizismus (Kap. VIII) sieht der Vf. den Gipfel- und Endpunkt der mehrhundertjährigen Entwicklung der katholischen Reform, obwohl etwa dessen reiche Architekturformen gerade den Idealen des Konzils oder Karl Borromäus' nicht entsprochen haben (164). Sein besonderes Augenmerk legt der Vf. in diesem Kap. auf die katholischen Frömmigkeitsformen, an denen er gerade die Kontinuität zum Spätmittelalter und die neuen Impulse durch die Trienter Reform sichtbar machen kann.

W. liefert einen kompakten, anschaulich geschriebenen und profunden Überblick über zentrale Strukturen und Prozesse der katholischen Reform zwischen 1400 und 1750, der mit spürbarem Wohlwollen für seinen Gegenstand geschrieben ist. Weiterführend möchte der Rez. an zwei Punkten eine etwas andere Sichtweise hierzu andeuten:

1.) Faßt man den Begriff „untridentinische Reform" weiter als Molitor und wendet ihn auf alle Reformprozesse an, die nicht oder anders als von Trient vorgesehen, umgesetzt wurden, so wird man nicht umhin können, die sog. „tridentinische Reform" als untridentinisch zu bezeichnen. Synoden und Visitationen waren im Reich als Reforminstrumente weitgehend untauglich, bischöfliche Priesterseminare wurden meist durch die vom Konzil nicht vorgesehenen landesherrlichen Jesuitenkollegien ersetzt, die Bestimmungen über Zölibat, Residenzpflicht und Verbot der Pfründenkumulation wurden nur teilweise durchgesetzt. Der von Peter Herrsche für Italien überspitzt konstatierte Ausfall der originären Trienter Reform ließe sich modifiziert auch für das Reichsgebiet nachweisen. Insgesamt wird man sich vor einem Schema hüten müssen, das vor einem Konzil eine Zeit des Verfalls und als Folge eines Konzils eine neue Blüte zu finden sucht. Der Vf. betont hier zurecht die Kontinuität der Reformanstrengungen.

2.) Zurecht wird von W. die bayerische Vorreiterrolle für zahlreiche katholisch-konfessionelle Prozesse im Reich herausgearbeitet. Allerdings würde der Rez. die innerbayerischen Strukturen, die dann ausgestrahlt haben, an einigen Punkten etwas anders sehen. So ließe sich zeigen, wie gerade die Bischöfe schon vorkonziliar eigenständige Reformkonzepte entwickelt hatten, das Schlagwort von ihrer „Untätigkeit" also frühneuzeitliche herzogliche Propaganda ist. Die nachtridentinische Verbindung des Episkopats mit den päpstlichen

Nuntien leitete hingegen – ganz der intendierten Fürstenreformation des Konzils gemäß – eine antiabsolutistische Wirkung ein, die die herzoglichen Kirchenhoheitsrechte beschränkte, nicht steigerte. Nach dem neuen, von Jesuiten propagierten Modell, sollten die Bischöfe als Reformträger von den Fesseln des Landesherrn befreit werden. Auch wenn dies in der Praxis natürlich nur sehr partiell gelang, so ging dieses neue kirchliche Selbstbewußtsein nicht nur ins bayerische Konkordat von 1583 ein, sondern strahlte auf die zahlreichen ähnlichen Konkordate in den anderen Reichsterritorien im Verlauf des 17. und 18. Jh.s weiter aus. Von zum Protestantismus parallel verlaufenden Prozessen kann in dieser Frage jedenfalls nicht gesprochen werden, was die Reserve des Vf. gegenüber dem Konfessionalisierungsparadigma zusätzlich stützen dürfte.

Münster Klaus Unterburger

Liturgiewissenschaft

Stafin, Roman: **Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch.** Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. – Würzburg: Echter 2004. 320 S. (Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung, 2), kt € 30,00 ISBN: 3–429–02662–8

Der Augustiner-Chorherr Pius Parsch (1884–1954), eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der Liturgischen Bewegung (vgl. N. Höslinger, Th. Maas-Ewerd, Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1979), feierte schon 1922 die erste Gemeinschaftsmesse in der Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg bei Wien. Diese Personalgemeinde war von da an ein Zentrum der liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet. Sie wird daher in einem Atemzug mit der Gemeinde des Leipziger Oratoriums genannt, das seit 1930 in einer Arbeiterpfarrei zu einem weiteren Pfeiler dieser Erneuerung wurde und ganz konkret die Liturgiereform des II. Vatikanums mit vorbereitete (vgl. A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde, Leipzig 2001). Die insbesondere von den Benediktinern in Beuron und Maria Laach nach dem Ersten Weltkrieg geleistete Rückbesinnung auf die liturgische Tradition, die von Romano Guardini als „akademische Phase" dieser Bewegung bezeichnet wurde, trat hier nun in die „realistische Phase" ein, indem „die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie" (so Parsch 1940) durchaus im Konflikt mit der Amtskirche erprobt wurde (vgl. die münstersche Habil.: Th. Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung. Studien zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in Deutschland und Österreich von 1939 bis 1944, Regensburg 1979).

Von daher ist es höchst sinnvoll, die Vorstellungen zur Eucharistie und ihrer Feier bei Parsch zu untersuchen, ist dies doch eine der wichtigsten Spuren, die letztlich in die Aussagen der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium einfließen. Und genau das vermag die vorliegende Diss. zu belegen, die schon 1993 von dem Nachfolger von Josef Andreas Jungmann auf dem Innsbrucker Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Hans Bernhard Meyer, angenommen wurde. Ihm ist es auch zu verdanken, daß diese Arbeit nicht nur die Entwicklung der Theologie der Eucharistie bei Parsch in den Blick nimmt, sondern auch herausarbeitet, inwieweit dessen Ideen vom II. Vatikanum aufgegriffen wurden – und das ist sehr weitgehend der Fall.

Allerdings stand Parsch damit nicht allein, denn er nimmt vor allem die Arbeiten M. J. Scheebens, die Mysterientheologie O. Casels sowie die liturgiehistorischen Studien J. A. Jungmanns auf, wie der Vf. im 3. Teil seiner Arbeit darstellt. Der 1. Teil befaßt sich mit dem Gesamtbild des Liturgieverständnisses von Parsch, das vornehmlich aus der von ihm 1926 begründeten und noch heute erscheinenden Zeitschrift „Bibel und Liturgie" erhoben wird. Der 2. Teil entfaltet Wesen, Gestalt und Vollzug der Eucharistiefeier bei Parsch vor allem mit Blick auf die Teilnahme der ganzen Gemeinde. Abschließend findet sich, in den 3. Teil eingefügt, eine Bewertung dieser Eucharistietheologie aus heutiger Sicht. Das alles wird durch Sach- und Personenregister gut erschlossen.

Der Vf. legt damit eine Studie vor, die gerade angesichts mancher restaurativer Tendenzen heute überdeutlich macht: die Liturgiereform, und hier besonders die Erneuerung der Eucharistiefeier, war nicht ein Schnellschuß, sondern Ergebnis von wenigstens vier Jahrzehnte währenden gründlichen theologischen – historischen, dogmatischen wie pastoralen – Studien.

Münster Klemens Richter

Moraltheologie

Fonk, Peter: **Das Gewissen.** Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet. – Kevelaer u. a.: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2004. 205 S. (Topos plus Taschenbücher, 543), kt. € 9,90 ISBN: 3–7867–8543–0

Das Wort Gewissen ist nicht nur ein Zentralbegriff der Moraltheologie, sondern auch ein Grund- und Schlüsselwort unseres Kulturkreises überhaupt. In der Vollmacht des Gewissens sind die Männer des Widerstandes im „Dritten Reich" ihren Weg gegangen (15–17). Aus Gewissensgründen wird der Kriegsdienst verweigert (19–26). Auf das Gewissen beruft sich der Politiker und kann damit rechnen, daß seine Entscheidung weithin aus der Gefahrenzone der Kritik herausgehalten wird.

Der hohen Bedeutung, die dem Gewissen in der Lebenspraxis zukommt, entspricht die Zahl der Veröffentlichungen zu diesem Thema. Wer die Handbuchliteratur (vgl. stellvertretend H. Weber: Allgemeine Moraltheologie. Graz – Wien – Köln 1991) und die kaum noch überschaubaren Monographien zum Thema (vgl. etwa nur E. Schockenhoff: Wie gewiß ist das Gewissen? Freiburg – Basel – Wien 2003) auch nur einigermaßen registriert hat, dem drängt sich die Frage auf, ob man über das Gewissen überhaupt noch etwas Neues schreiben kann oder ob darüber nicht doch schon alles gesagt bzw. geschrieben ist. Auch wenn diese Frage nicht eindeutig zu beantworten ist, wird man zugeben müssen, daß man sich dem Thema auf unterschiedliche Weisen je neu nähern kann. Und diese Tatsache rechtfertigt bereits den Versuch des Passauer Moraltheologen Peter Fonk und hebt sein Gewissensbuch aus der Fülle der anderen hervor.

Man kann sich dem Phänomen Gewissen etwa auf historischem Weg nähern, oder aber man konzentriert sich ganz gezielt auf zentrale Fragestellungen. F. wählt einen dritten, problemgeschichtlichen Weg. „Dahinter steht die Idee, die Entwicklung des Gewissensbegriffs im Kontext der jeweiligen zeitgeschichtlichen Problemstellung herauszuarbeiten. [...] Oft lässt sich eine Diskussion über zentrale Begriffe der Gewissenslehre erst dann angemessen beurteilen, wenn man deren Wirkungsgeschichte verfolgt und den gedanklichen Bogen über Jahrhunderte hinweg bis in unsere Gegenwart schlägt." (8)

Diese Vorgehensweise hat den Vorteil, daß F. die jeweilige Aktualität der verantworteten Gewissensentscheidung erproben kann, so z. B. an gegenwärtigen politischen Problemfeldern oder an bioethischen und medizinischen Entscheidungen. Im vorliegenden Buch geschieht dies in acht Kap.n.

Das *1. Kap.* (19–34) ist dem Grundrecht der Gewissensfreiheit im modernen demokratischen Verfassungsstaat gewidmet. Dort wird u. a. als wichtiges Einzelproblem die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen behandelt. Im *2. Kap.* (35–49) „Die Entdeckung des Gewissens im Christentum – Vorläufer und Ursprünge" geht es um die biblischen Auskünfte zum Gewissen. Wenn F. für das *AT* feststellt, daß dessen Interesse am Gewissen und seiner Bewertung eher begrenzt ist, hängt dies damit zusammen, daß nach alttestamentlicher Vorstellung Gott selbst dem Menschen sagt, was er zu tun und zu lassen hat. Der Gedanke an eine Zwischeninstanz „Gewissen" scheint hier also nicht besonders dringlich. Wo dennoch das Phänomen erwähnt wird, ist immer auf die Abhängigkeit von Gott verwiesen. In den Evangelien des *NT* zeigt sich zunächst das gleiche Bild wie im AT. Das Wort Syneidesis fehlt so gut wie ganz, die Sache wird nur gelegentlich erwähnt. Anders ist es bei Paulus. Er ist der erste biblische Autor, der den griechischen Fachausdruck Syneidesis bewußt und häufig, v. a. in der Diskussion um das Götzenopferfleisch, verwendet. Im *3. Kap.* (50–64) „Paulus, erster Theologe des Gewissens" weist F. die besondere Wertschätzung des Gewissens bei dem Völkerapostel auf. Die Römerbriefstelle 2,14 f., in der Paulus das Gewissen als allen Menschen gemeinsame moralische Instanz zum Thema macht, ist für F. die geeignete Stelle, um sowohl Karl Rahners Lehre vom „anonymen Christen" als auch LG 16 über den allgemeinen Heilswillen Gottes mit dem Gewissen in Zusammenhang zu bringen.

Im *4. Kap.* (65–79) behandelt F. „Die Zeit der Kirchenväter – Verschmelzung von Antike und Christentum". Unter den vielen Väteräußerungen zum Gewissen sind v. a. die des Origenes für den Osten und die des Augustinus für den Westen zu nennen. Allerdings wird in der Väterzeit das Gewissen noch nicht in die Systematik und Lehre gebracht, wie dies in der Scholastik geschieht. Bevor F. sich diesem Zeitraum zuwendet, widmet er sich in einem *Exkurs* (79–89), den man keineswegs überschlagen sollte, der Goldenen Regel, dem Dekalog und dem Projekt Weltethos. Im *5. Kap.* (90–112) „Verpflichtet das Gewissen immer, selbst wenn es irrt?" setzt sich F. v. a. mit den Gewissensauffassungen von Petrus Abaelardus (das Gewissen ist die entscheidende Instanz, nicht das objektive Gesetz) und Petrus Lombardus (im Konfliktfall muß das Gewissen immer und grundsätzlich dem Gesetz weichen) auseinander. Dieses Kap. bietet F. auch den geeigneten Platz, um die „in sich bösen Handlungen" und die „Quellen der Moralität" zu behandeln. Dies geschieht nicht abstrakt, sondern angereichert mit modernen Beispielen aus dem Bereich des medizinisch-technischen Fortschritts, etwa der Fortpflanzungsmedizin und der Organspende. Das *6. Kap.* (113–133) ist sodann der Gewissenslehre des Thomas von Aquin

gewidmet. Charakteristisch für die Scholastik ist die Unterscheidung von Synteresis und Conscientia. Die Synteresis gilt als das sittliche Urgewissen (das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen), die Conscientia als der konkrete Gewissensspruch. In der näheren Ausdeutung der beiden Größen unterscheiden sich folgende Schulen: die Thomisten, die Franziskaner und die Mystiker. Im *7. Kap.* (134–145) „'Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen'" stellt F. Betrachtungen zur Gewissenslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils an und liefert eine exakte Exegese zu den Schlüsseltexten GS 16, DH 2 und GE 1. In diesem Kap. findet sich auch eine Reflexion über das Verhältnis zwischen Gewissen und Lehramt. „Lehramtliche Weisungen haben nicht das Ziel, das Gewissen des mündigen Christen in seiner Freiheit einzuschränken, sondern zur Klärung und Feststellung des sittlich Richtigen beizutragen." (144) Im *8. Kap.* (146–187) „Dialog nicht ohne Hindernisse" werden die Auskünfte der Humanwissenschaften zum Gewissen zusammengetragen. Diese, v.a. die Psychologie, zeigen das Gewissen als eine Größe auf, die erst allmählich entsteht und in ihrer Existenz wie in ihrer Beschaffenheit von manchen Zufälligkeiten und Fragwürdigkeiten abhängt. In diesem Kontext findet auch die Entwicklung des moralischen Urteils nach Piaget und Kohlberg ihre Darstellung. Vielen ist nicht bekannt – darauf weist F. ebenfalls hin – daß der Moraltheologe Franz Scholz (1998) die Erträge sowohl Piagets und Kohlbergs als auch Freuds und Eriksons miteinander verbunden hat und auf dieser Basis eine pädagogisch und seelsorgerlich hilfreiche Theorie zum Verständnis der menschlichen Gewissensentscheidung erarbeitet hat.

In einem Nach- bzw. *„vorletzten Wort"* (188–192) sagt F. dem Leser unmißverständlich, warum das Gewissen in die Theologie gehört: weil es, wie schon Newman feststellte, „Ursprungsort der Gotteserfahrung" ist. Abgeschlossen wird das Buch mit einem „kleinen Wörterbuch" (193–198), das die wichtigsten Begriffe – nicht zuletzt als Lesehilfe für Studenten – auf den Punkt bringt. Ein ausführliches *Personen- und Sachregister* rufen den Stoff noch einmal auf und zeigen zugleich, daß es sich hier um weit mehr als nur ein Gewissensbuch handelt; dem Leser wird darüber hinaus ein Einblick in die gesamte Moraltheologie geboten.

Insgesamt ist Fonks Buch von einer großen Materialfülle gekennzeichnet, die auf eine enorme Kenntnis der historischen, juristischen und ethischen Diskussion des Verfassers hinweist. Das Buch ist ein Standardwerk zu einem zentralen moraltheologischen Thema. Es kann guten Gewissens als Pflichtlektüre nicht nur für Theologie- und Philosophiestudenten, sondern auch für alle an der Thematik Interessierten empfohlen werden.

Mainz Johannes Reiter

Schaupp, Walter: **Gerechtigkeit im Horizont des Guten.** Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag 2003 (ISBN: 3–7278–1430–6), Freiburg i. Br.: Herder 2003. 489 S. (Studien zur theologischen Ethik, 101), kt € 50,00 ISBN: 3–451–28237–2

Ethik hat es mit Freiheit zu tun, mit menschlicher Freiheit zum Guten. Ethik ist in dieser Sicht Reflexion auf Ethos, auf gute Gewohnheit oder, klassisch gesprochen: auf Sittlichkeit. Theologische Ethik fragt nach dem Guten unter der Hinsicht Gottes: Was ändert sich für das Denken und Handeln des Menschen, wenn Gott gedacht wird? Die vorliegende Studie zur theologischen Ethik von Walter Schaupp, Professor für Moraltheologie an der Universität Graz, stellt die Habil. im Fach Moraltheologie an der Universität Freiburg dar. Sie ist der überaus gelungene und kenntnisreiche Versuch, die theologische Ethik und ihren Gottesbegriff in den Dialog zu bringen mit der philosophischen Ethik und ihren „öffentlichen, nicht an eine bestimmte Weltanschauung gebundenen moralischen Reflexionsprozessen" (9). Im Hintergrund steht natürlich die alte Frage nach dem Proprium christlich-theologischer Ethik, die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Vernunft (Naturrecht) und übernatürlicher Offenbarung (Gnadenrecht) und hier insbesondere der nach dem II. Vaticanum von dem Tübinger Moraltheologen Alfons Auer unternommene Versuch, in Aufnahme der Tradition des Naturrechtes eine relative Autonomie der sittlichen Vernunft des Menschen zu erweisen, welche einen Dialog mit unterschiedlichen Entwürfen von Ethik über ein Mindestmaß des Guten ermöglicht. Dieser sehr strittig diskutierte Versuch, der bis heute die katholische Moraltheologie unter verschiedenen Fragestellungen bewegt, konnte sich stützen auf die alte Unterscheidung von Tugendethik und Rechtsethik. Innerhalb der Tugenden – verstanden als eine Art „zweite Natur" des Menschen, als beständige und gleich bleibende Neigung der Person zur Verwirklichung des Guten – wurde unterschieden in natürliche, erworbene Tugenden (die Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß) und übernatürliche, von Gott geschenkte Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung).

Gleichsam als Grundwasserspiegel dieser Tugendethik fungierte die Rechtsethik als Bereich der jedem Menschen und sich selbst geschuldeten Rechtspflichten, die ihren Ausgangspunkt nehmen von der in allen Kulturen bekannten Goldenen Regel, verdichtet im kategorischen Imperativ Immanuel Kants von der Selbstverpflichtung des Willens auf das Gute und Gerechte und von der Selbstzwecklichkeit und Würde der menschlichen Person. Das Gute wird dann als „minimum morale", als Gerechtes gesehen, zu dem jeder Mensch kraft seiner natürlichen Vernunft verpflichtet ist. Dies bildet die Grundlage jeder menschlichen Rechtsordnung und jedes menschlichen Zusammenlebens ohne Ansehen der Person und unter Absehung religiöser Überzeugungen. Nicht zuletzt nach dem Zusammenbruch der konfessionellen Einheit Europas und der Notwendigkeit einer staatlichen Ordnung unter Absehung konfessioneller Unterschiede, verschärft nach der Säkularisation und unter dem Zwang zu weltweiter Zusammenarbeit, geriet die Rechtsethik zunehmend in den Mittelpunkt des Interesses. Pluralisierung der Lebenswelten und Universalisierung des Rechtes bilden die zu vermittelnden Antipoden. „Der Sinn dieser Trennung in ein Gerechtes, das universal, rational begründbar und allgemein kommunikabel ist, und in ein Gutes, welches den Bereich der teleologisch strukturierten und zugleich individuell-subjektiven Anschauungen vom guten Leben umfaßt, liegt bekanntlich darin, das Dilemma zwischen einer wachsenden Pluralisierung von Lebensformen einerseits und der Notwendigkeit universaler moralischer Rahmenbedingungen anderseits zu lösen." (9) Dann aber erhebt sich die Frage, ob die katholische Moraltheologie sich nicht abgedrängt sieht in den sterilen Binnenraum einer besonderen Gruppenmoral, ohne Aussicht auf vernunftmäßige Vermittlung ihres Gottesgedankens in den ethischen Diskurs. Anders gewendet: Wie läßt sich unter heutigen pluralen und säkularisierten Bedingungen von einer Universalität nicht nur des Gerechten, sondern auch des Guten sprechen, und welchen Beitrag kann dazu die Moraltheologie leisten, die das Gute zuletzt immer unter der Offenbarung und dem Begriff Gottes denken wird? Der Vf. begnügt sicht dabei nicht mit der gewohnten Zuordnung und Aufteilung von Moraltheologie (gutes) einerseits und christlicher Sozialethik (Gerechtes) andererseits. Er will vielmehr im Ausgang von Charles Taylor eine rein formal-prozedurale Auffassung des Guten als Gerechten überwinden und zu universalen Inhalten des Guten gelangen.

Die, um es gleich vorweg zu sagen, ebenso kenntnisreiche wie gut lesbare Studie zeichnet sich durch eine einsichtige Gliederung aus. In insgesamt vier großen Hauptteilen wird der Gedanke entwickelt, der ganz am Ende nochmals konzis zusammengefaßt sich findet: „Die Moraltheologie als eine Theorie des Guten hat so die Verantwortung, das Angebot einer in ihren Augen gültigen Gestalt des Guten gesellschaftlich präsent zu halten, im Gegenüber zu welchem andere Individuen ihre eigene ethische Identität zu formen vermögen. Sie muß ausarbeiten, welche Dimensionen menschlicher Selbstentfaltung in ihren Augen wesentlich sind, wie sie sich zueinander verhalten, wie sie ein einheitliches Ganzes zu ergeben vermögen und wie eine solche Lebensform als freie und gerechte konzipiert werden kann." (468)

Teil A thematisiert in vier großen Kap.n das Thema von Gerechtigkeit und Gutheit unter den Bedingungen der Moderne, und dies im besonderen Blick auf das nachmetaphysische Denken bei Jürgen Habermas. Dessen These, das „Gute sei nicht theoriefähig, d.h. einer (allgemeine Verbindlichkeit beanspruchenden) rationalen Erörterung zugänglich" (19, als Zitat nach J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991, 63), wird kritisch hinterfragt. Setzt nicht jeder Versuch, universal gültige Normen zu behaupten, einen denkenden Ausgriff auf umfassenden Sinn voraus, eine leitende Idee des Besten und des Sollens? Das Gute erscheint bei Habermas gegenüber dem Gerechten defizitär, weil es wesenhaft egozentrisch und mit dem Merkmal des Empirisch-Faktischen behaftet ist, was als Mangel an Rationalität erscheint. Daraus erwächst das Dilemma, „dass eine theologische Ethik qua Gerechtigkeitstheorie überhaupt nicht mehr sagen kann, warum sie eigentlich theologische Ethik ist, und der theologische Ethiker umgekehrt von seinem Denken des Guten her keine Brücke zu seinem Denken des Gerechten mehr zu schlagen vermag." (47) Wie kann also theologische Ethik das Gute (in der menschgewordenen Person Gottes) als das universale Gerechte erweisen? Diese Frage ist um so wichtiger, als aktuell eine Renaissance der Ethik des Guten festzustellen ist gegenüber dem Ungenügen einer bloß formalistischen Ethik im langen Schatten Kants. Ethik erschöpft sich ja nicht im Weisen des bloß Richtigen, sondern im Durchschauen der Faktizität auf eine Idealität hin, im Erstellen einer umfassenden Sinnperspektive, die keineswegs bloß individuell relevant ist, sondern universal gültige Züge geglückten Menschseins schlechthin aufweist. Holmer Steinfath, Martin Seel und Martha Nussbaum gelten als Zeugen einer wieder belebten Frage nach vollendetem Glück menschlichen Lebens im Gefolge eines systematischen Lebensplanes. Diese Wiederkehr der „Ethik des guten Lebens" (M. Seel) zeigt, „dass die Trennung zwischen Gerechtem und Gutem in der postulierten Eindeutigkeit nicht wirklich durchzuführen ist" (134), da „das Gute eine ebenso durchgängige Dimension unserer Weltbegegnung darstellt, wo wir Welt im Hinblick auf existenzielle Bedürfnisse im weitesten Sinn, im Hinblick auf eine subjektive Erfüllbarkeit, als sinnvoll und geglückt erleben und auslegen." (137)

Teil B wendet sich auf diesem minutiös ausgeleuchteten Hintergrund der nachmetaphysischen Postmoderne dem Denken von Charles Taylor und seiner Kritik der Neuzeit zu. Nach einer kurzen Hinführung zur Fragestellung bei Taylor und seiner These einer „Unverzichtbarkeit substantieller Anschauungen vom Guten für das menschliche Handeln und die menschliche Identität" (147) im Sinne „starker Bewertungen" von nur scheinbar atomisierten Individuen, beleuchtet der Vf. das von Taylor kritisierte „Paradigma des neuzeitlichen Desengagements": Es „zeichnet sich dabei durch eine distanziert-objektivierende Haltung des Subjekts gegenüber seiner Welt aus und führt zu einem ständigen Zuwachs an technischem Können und rationaler Kontrolle; auf tieferer Ebene erweist es sich als durch ein bestimmtes Freiheitsideal motiviert. Seine negative Kehrseite liegt in einem tiefgreifenden Sinn- und Bedeutungsverlust, da das Subjekt mit seinem Freiheitsstreben gleichzeitig die Möglichkeit verliert, sich mit irgend etwas noch in tieferer Weise identifizieren zu können." (159) Es könnte geradezu mit den Worten Joseph Ratzingers von einer „Diktatur des Relativismus" gesprochen werden; Rationalismus, Empirismus und Naturalismus sind die gängigsten Paradigmen dieses Denkens. Demgegenüber müßte von neuem der augustinische Weg über die Innerlichkeit einer engagierten Subjektivität gewählt werden, um das absolut Gute zugleich zu objektivieren und plausibel zu subjektivieren. Nur so ließe sich einer Selbstverstümmelung der Vernunft und ihrer Reduktion auf rationale, formal-prozedurale Kriteriologie wehren, wenn anders eine Welt gemeinsamer Identitäten und nicht bloß miteinander geteilter Interessen entstehen soll. Dies wird im 7. Kap. unter dem Titel „Rückgewinnung einer engagierten Subjektivität" näher entfaltet: Weder der Aufklärungsnaturalismus noch der kantische Formalismus noch der postmoderne Expressivismus eröffnen einen letzten sinnstiftenden Bezugspunkt der Selbstinterpretation, auf den es doch einer Ethik der metaphysischen Ordnung letztlich ankäme. Taylor hält dagegen „daß das in dieser Ordnung für den Menschen Bedeutsame nicht einfach weggebrochen ist, sondern nur in anderer Weise verfügbar ist, nämlich in subjektivierter Form und über den Weg der persönlichen Resonanz." (201) Dieser Teil schließt mit systematischen Aspekten einer hermeneutischen Anthropologie, Erkenntnistheorie und Rationalitätstheorie im Anschluß an Taylor: „Menschliches Handeln hat erstens einen Zielbezug (Absicht, Ziel, Zweck) und ist insofern von finalen Ursachen abhängig und es ist zweitens in Bedeutungsbeziehungen eingebettet, die in innigem Zusammenhang mit den menschlichen Emotionen stehen." (225) Damit ist kritisch der Begriff der bloß formalen Freiheit angefragt: „Menschliche Erfüllung kann es nur geben, wenn das Selbst all das, was es außer seiner Freiheit noch ist, nicht negiert und sich davon für unabhängig erklärt, sondern sich mit seiner Situation identifiziert und ihr eine Bedeutung abringt, der dann im freien Selbstvollzug Ausdruck gegeben wird." (245) Am Anfang steht die Selbstbejahung, wenn denn Selbstidentität gelingen soll; das aber gelingt nur im Rückgriff auf zu verinnerlichende und zunächst äußerliche starke Bewertungen.

Teil C wendet sich dann unmittelbar dem moralphilosophischen Denken von Charles Taylor zu mit der Frage, wie angesichts der neuzeitlichen Verdrängung des Guten dieses wiedergewonnen werden könnte. „Eine Wiedergewinnung des Guten kann nach Taylor nur innerhalb einer allgemeinen Wiedergewinnung einer engagierten Subjektivität gelingen." (323) Dies wird in drei Kap.n entfaltet: als phänomenologisch-identitätstheoretisches Konzept des Guten („Der Versuch, die eigene Identität zu definieren und sie in ihrer biographischen Gewordenheit zu verstehen, gelingt nur unter Einschluß der Dimension starker Wertungen": 338), als philosophisch-ontologische Explikation des Guten, als sozial-gemeinschaftliche Struktur des Guten.

Teil D schließlich versucht in drei Kap.n in geglückter Weise eine Rekonstruktion des Guten als umfassendes Glück miteinander im Streben nach Glück verbundener Individuen. Daher ist das gute, freilich in einer sehr abstrakten und universalen Form, der menschlichen Vernunft entsprechend und angemessen: „Ein inklusiver Universalismus des Guten erscheint also in der beschriebenen Weise prinzipiell denkbar, solange man nur von der Frage deontologischer Zwangsgeltung absieht." (417) Dieses Gute kondensiert sich dann in konkreten Vorstellungen von Gerechtigkeit, fundamental verstanden als „Schutz des fremden Glücks" (423); Gerechtigkeit ist dann die Bedingung der Möglichkeit in Freiheit das umfassend Gute im eigenen Leben zu schauen, zu wählen und zu ergreifen; in diesem Spannungsfeld findet sich die spezifische Aufgabe der katholischen Moraltheologie. Sie versteht sich als Ethik einer Lebensform, als Ethik einer zur Freiheit starker Wertung und starker Identität befreiten Individualität, die „auf Christus, ihre eigentliche Zielursache, hin gedeutet und interpretiert wird." (457)

Die vorliegende Arbeit bietet das Vergnügen, zugleich eine plausible Analyse der Postmoderne und die Möglichkeit einer starken Moraltheologie in dieser Postmoderne vor Augen geführt zu bekommen: Man bekommt Lust, das umfassende Glück, von dem christliche Lebenskunst spricht, auch in atomisierten Zeiten zu ergreifen!

Fulda Peter Schallenberg

Religionswissenschaft / Religionsgeschichte

Baudler, Georg: **Gewalt in den Weltreligionen.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 219 S., geb. € 34,90 ISBN: 3–534–15995–0

Religion und Gewalt – wie verhalten sie sich zueinander? Wird Gewalt durch Religion überwunden oder vielleicht erst durch sie hervorgebracht? Oder ist die Wahrheit komplexer? Fragen dieser Art stehen spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses. Ihnen ist auch die neuste Studie von Georg Baudler gewidmet.

Ob der Mensch gewalttätig ist oder friedfertig, so B., entscheidet sich nicht daran, ob er religiös ist oder nicht, sondern in welcher Weise er es ist, d. h. welches Gottesbild er hat. Der Ursprung der Gewalttätigkeit des Menschen liege in der „Ideologie, dass Macht und Gewalt das Heilig-Göttliche sind, das mit keinem ethischen Maßstab gemessen werden kann". Wo hingegen „Gott gewaltfrei" gedacht werde, „öffnet sich der Bereich des Ethischen". Entdivinisierung des Gewaltgebrauchs sei also nicht mit Enttheologisierung gleichzusetzen. „Wo in Diskussionen [...] der Vorwurf erhoben wird, hier handle es sich ‚nur' um ‚bloßen' Humanismus, nicht aber um Theologie oder Religion, gibt der Sprechende zu erkennen, dass er selbst noch – bewusst oder unbewusst – von der archaischen Gewaltreligiosität aus argumentiert" (62).

Mit dem Verweis auf archaische Gewaltreligiosität ist der zentrale Begriff gefallen, von dem B. her denkt. B. entwickelt eine sehr breit angelegte Ethologie der Gewalt. Der Schlüssel zur Gewalttätigkeit des Menschen liege nicht etwa in der Natur des Menschen oder dem Erbe der Evolution an den Menschen. Vielmehr gelte: „Der Mensch ist das, was er im Laufe seiner Geschichte geworden ist." Dabei seien es im wesentlichen die vorgeschichtlichen Jahrtausende, in denen der Mensch jene Prägung erworben habe, die bis heute seinen Umgang mit Gewalt bestimmten. Letztlich sind es zwei divergierende Gottessymbolisierungen, die bis heute die Geschichte des menschlichen Gewaltgebrauches bestimmen, nämlich der Raubtiergott und die Muttergottheit. Wo der Mensch Gott als Raubtiergott symbolisiere, werde der archaische Gewalt- und Blutrausch immer wieder über ihn hereinbrechen. Wo er sich der Güte und tröstenden Mütterlichkeit als dem Urgrund aller Wirklichkeit anvertrauen könne, könne er der Gewalt entsagen. Im Terrorismus im Namen Gottes breche sich die Raubtiergott-Religiosität wieder Bahn.

Da die Neigung zur Gewalt geschichtlich erworben sei, könne sie auch überwunden werden. Allerdings sei dies nur in einem Prozeß von weltgeschichtlichem Ausmaß möglich. Daher könne auch dem Terrorismus heute nur in einer gesamtgeschichtlichen Anstrengung der Zerstörung des Götzenbildes des Raubtiergottes erfolgversprechend entgegen getreten werden. „Die Gesellschaft kann erst dann glaubhaft und wirkungsvoll versuchen, beim einzelnen Gewalttäter die Tötungsschwelle anzuheben, wenn sie sich als ganze grundsätzlich von diesen vorgeschichtlichen Verhaltensmustern lossagt und darangeht, diese Unheilstraditionen systematisch abzubauen." (205)

In detaillierten Analysen verfolgt B. die These, die fünf großen Weltreligionen – Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam – als Bewegungen zu interpretieren, die Gottessymbolik des gewalttätigen Raubtieres durch die mütterlicher Güte zu überwinden. Allerdings bezeuge deren Geschichte immer wieder auch die Rückkehr des Raubtier-Gottesbildes; eine Gefahr, die auch nicht überwunden sei. Konsequent endet B. seine Studie mit dem Aufruf zu einer Weltökumene gegen die Vergöttlichung und Sakralisierung von Gewalt und deren Anwendung.

B.s Studie ist in drei Hauptkap. eingeteilt und klingt mit einer Schlußbetrachtung über das Verhältnis von Wahrheit und Gewalt aus. Das erste Hauptkap., „Der Ursprung: Gewalt als das Heilig-Göttliche", ist der Prägephase der Menschheit gewidmet, der Überlagerung der Muttersymbolik im Gottesbild durch die des Raubtieres. Die Mutter-Kind Beziehung sei „der Königsweg zur Entwicklung eines Transzendenzbewusstseins" (21). Denn indem die Mutter unter Lebensgefahr für das Kind sorge und das Kind auf diese Weise die Mutter als Ort absoluter Geborgenheit erlebe, entstehe „ein Bewusstsein, das den Tod als absolutes Ende negiert" (18) und in dem Sinne transzendiert. So werde das mütterliche Gottessymbol zum Symbol „absoluten Lebensschutzes" (19). Handelte der Mensch unter diesem Leitbild, folgen „gegenseitig[e] Hilfe und [...] friedlich[e] Vergesellschaftung" (36).

Das gewaltgerierende Gegensymbol sei das des Raubtiergottes. In vorgeschichtlicher Zeit hätte der Mensch das Raubtier in der Ambivalenz von Todbringer und Lebensspender erlebt, insofern der Mensch sich von dem Aas der Beute ernährt habe. Insofern werde das Raubtier zu „eine[r] symbolisch hoch besetzte[n] Wirklichkeit, die [...] den Wunsch weckt, sie nachzuahmen" (36). Krieg und Gewalt in der gesamten Menschheitsgeschichte hätten in der Symbolisierung des Raubtieres ihren Ursprung. „In der blutigen Schlacht, im Sturmangriff, im vernichtenden Bombardement der Städte entwickelt sich ein Tötungs- und Vernichtungsrausch [...] In diesem Vernichtungsrausch ereignet sich die jahrhunderttausendealte Verwandlung des Menschen aus dem Beutetier- in den göttlichen Raubtierstatus, der Unsterblichkeit suggeriert [...] Nur durch diesen letztlich religiös begründeten Tötungsrausch funktioniert der Krieg." (45)

Im zweiten Hauptkap. geht es um „Geschichtliche Befreiungsimpulse" von der sakralisierten Gewalt. Wenn auch die Raubtiergottheit die Muttergottheit im Bewußtsein der Menschheit in den Hintergrund gedrängt habe, sei die Sehnsucht nach Frieden überall lebendig geblieben. In Anlehnung an die von Jaspers identifizierte ‚Achsenzeit' setzt nach B. „unabhängig voneinander in den Hochkulturen der Erde um die Mitte des Jahrtausends vor Beginn der christlichen Zeitrechnung" eine „humanistisch-ethisch geprägte" Bewegung ein, die die Symbolerfahrung des Raubtier-Gewaltgottes überwinden wolle. „[A]lle fünf großen Weltreligionen [... haben] ihren Ursprung in diesen geistigen Aufbrüchen." (54) „Der Weg der Verwandlung der menschlichen Gotteserfahrung von der Erfahrung des blind-gewaltigen *El-Kronos*, der seine Kinder zugleich zeugt und wieder auffrißt, zur Erfahrung des bedingungslos liebenden *Abba*, ist die biblische Variante des geistigen Aufbruchs der Achsenzeit." (85)

Gegenstand des dritten Hauptkap.s sind „[D]ie heutigen fünf großen Weltreligionen" und deren (Un-)Treue zu ihrem gewaltüberwindenden Ursprungsimpuls. Aufs Christentum bezogen begegne in der Friedensbotschaft Jesu ein Gott, der alle Menschen vorbehaltlos liebe. Jesu Gott trete nicht in letzter Minute als gewalttätig dreinschlagender Retter auf. Vielmehr: Die Rettung erfolgt *durch den Tod hindurch*." (131) Hier werde „[u]nbeschreibliches, durch Gewalt verursachtes Elend [...] aufgefangen von mütterlich-fürsorgender Zuwendung" (140). Das Christentum habe sich mit der Konstantinischen Wende von diesem Ursprungsimpuls gelöst. „Die Blutspur, die sich [...] durch das christliche Mittelalter hindurchzieht, ist angesichts dieses freiheitlichen und gewaltlosen Ursprungs des Christentums nur als Rückfall in eine vorachsenzeitliche Gewaltreligiosität erklärbar." (161)

Die Studie klingt aus mit einer „Schlussbetrachtung: Gewalt und Wahrheit". Hier ruft B. zu einer Ökumene in der Wahrheit auf. Dabei versteht er unter Wahrheit aber nicht „das ‚richtige' Urteil über einen religiösen Sachverhalt". Vielmehr geht es ihm um einen „biblischen, an der Personenbeziehung orientierten Wahrheitsbegriff", in dem „Gewalt und Unwahrheit konstitutiv zusammen[hängen]"(202), und Wahrheit, Humanität und Gewaltlosigkeit eine Einheit bilden. In diesem Sinne gilt dann: „Diese ‚Wahrheit' ist [...] nicht im Besitz *einer* der Religionen der Menschheit [...], sondern sie wirkt *zwischen* ihnen als Helligkeit, als Licht und Klarheit, die sich im Gespräch entfalten." (205)

B.s Studie fasziniert durch ihren Mut zum Grand Design. Der Bogen spannt sich von der Ethnologie über die Religionswissenschaften bis hin zu praktisch allen großen Themen und Fragestellungen der Theologie. Der Autor beeindruckt dabei durch eine immense Gelehrtheit. Der Leser nimmt alles Wissenswerte, was ihm fast en passant geliefert wird, dankbar auf.

Die Vielzahl von Detailthesen wird man der Diskussion in der jeweils einschlägigen Wissenschaft überlassen müssen. Ohne dem vorgreifen zu wollen, gewinnt man gelegentlich den Eindruck, daß sich die vielen Details nicht immer geschmeidig in den Gesamtrahmen einpassen. So untermauert B. seine These von der absoluten Gewaltverwerfung durch die frühe Kirche durch Verweis auf Origenes. Er habe auf den Vorwurf, die Christen würden mit ihrer Gewaltlosigkeit den Frieden des Reiches gefährden, erwidert, „die Christen würden durch ihre Gebete und ihre Gesinnung mehr für Frieden und Humanität der Menschen tun als die Soldaten mit ihrer Waffengewalt" (148). Bei Origenes liest man jedoch an der Referenzstelle, „dass die Christen, während die andern zu Felde ziehen, als Priester und Diener Gottes an dem Feldzuge teilnehmen, indem sie ihre Hände rein bewahren und mit ihren an Gott gerichteten Gebeten für die gerechte Sache und deren Verteidiger und für den rechtmäßigen Herrscher kämpfen, damit alles vernichtet werde, was sich der guten Sache und ihren Verteidigern feindlich widersetzt" (BKV, Bd. 53, 392).

Was die Hauptthesen B.s betrifft, beschränke ich mich auf eine moraltheologische Rückfrage. Es geht um den Übergang von Ethologie zur Ethik, von der Wissenschaft vom Verhalten zu der des rechten Handelns. Geht mit der Verweigerung der Transzendenz in das Raubtier, des Überstiegs in den Gewaltrausch notwendigerweise „absoluter Gewaltverzicht"(149) einher? Wie verhält sich dieser zur „radikale(n) Gewaltüberwindung"? Wie ist es zu verstehen, „dass Ghandis gewaltfreier Kampf und Widerstand, wäre er auf einen Gegner nach Art Adolf Hitlers oder Josef Stalins gestoßen, zu einem administrativen Massenmord in Indien geführt hätte" (105)? Wie verhält sich B.s Aufruf zu einer Ökumene der „Wahrheit und Gewaltfreiheit" (204) zu seiner ethischen Maxime, daß sich die Bekämpfung der Terroristen „streng im Rahmen der Rechtsstaatlichkeit" (180) bewegen solle? Diese Überlegungen zeigen, wie wichtig es ist, daß der Dialog zwischen den Fächern der Theologie geführt wird gerade im Blick auf die heute sich dramatisch neu definierende und zuspitzende Frage nach dem Verhältnis von Religion, Gewalt und Frieden.

B.s Studie ist gerade wegen ihres informativen Reichtums höchst lesenswert. Seine zentralen Thesen fordern das Nachdenken heraus, wenn sie auch noch zu diskutieren sein werden.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Körner, Felix: **Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology.** Rethinking Islam. – Würzburg: Ergon 2005. 230 S. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, 15), kt € 29,00 ISBN: 3–89913–373–0

Die von Rotraud Wielandt und Georg Kraus betreute Bamberger islamwissenschaftliche Diss. ist an der Grenze von Religionswissenschaft und Theologie angesiedelt. Indem der Vf. nicht nur Ansätze vorstellt, sondern auch in eine kritische Diskussion mit türkischen Koranexegeten eintritt, will er sie als gleichwertige Gesprächspartner ernstnehmen (19).

Die Arbeit beginnt mit einem sehr präzisen *methodischen und forschungsgeschichtlichen Teil* (15–62). Auch wenn es im Islam eine lange hermeneutische Tradition gibt, unterscheidet sich diese doch klar von der westlichen Hermeneutik (32). Der Vf. knüpft an die wegweisenden Arbeiten von Rotraud Wielandt an, die auch herausgestellt hat, daß sich der Glaube an eine Verbalinspiration und eine streng historische Lektüre des Korans nicht ausschließen (41). Obwohl aufgrund von Modernisierungsbestrebungen von dort Interessantes zu erwarten ist, wurden moderne türkische Ansätze zur Koranexegese bislang im Westen noch nicht untersucht (21, 43). In den inzwischen 24 theologischen Fakultäten der Türkei mit westlicher Ausrichtung sieht der Vf. „a unique construction in the world of Islam" (57). Gerade die 1949 eröffnete theologische Fakultät an der Universität Ankara mit einer Öffnung hin zu den Humanwissenschaften und europäischen Sprachen stellt eine ideale Ausgangsbasis für eine theologische Erneuerung („rethinking") dar.

Im *Hauptteil* (65–219) untersucht der Vf. jeweils exemplarisch einzelne Aufsätze bzw. Monographien von vier Wissenschaftlern der „Ankaraner Schule" (Mehmet Paçacı, Adil Çiftçi, Ömer Özsoy, İlhami Güler), wobei jeweils streng zwischen Darstellung und kritischer Diskussion getrennt wird (vgl. dazu auch folgenden Beitrag von Özsoy in deutscher Sprache: Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei, in: http://www.akademie-rs.de/gdcms/files/20050722_0855_ArtikelOezsoy7–05.pdf).

Meist geht es (wie bei Hans-Georg Gadamer, einem wichtigen Gesprächspartner für die „Ankaraner Schule") um allgemeine Hermeneutik, so daß man nicht immer leicht ermessen kann, welche Auswirkungen die Konzepte für die konkrete Textanalyse haben. Besonders interessant ist daher die Darstellung von Paçacıs Analyse von Sure 112 (87–95), in der der Vf. „an historic turning point in Muslim theology" (92) sieht. Paçacıs intertextuelle Studie bezieht sowohl biblische Texte als auch bibelwissenschaftliche Forschungen ein. Muslimischen Vorbehalten gegenüber westlicher historischer Kritik baut Paçacı mit einer „apologetic nostrification" (71) vor.

Çiftçis Ansatz ist von einer Auseinandersetzung mit Fazlur Rahman geprägt, die der Vf. kritisch nachzeichnet und deren autororientierte Hermeneutik er als analog zu Rahmans Umgang mit dem Koran ansieht (133).

Özsoy betrachtet den Koran als eine Textsammlung, die ursprünglich nicht als systematisches Ganzes gesehen wurde (151). Sein Ansatz ist „to un-text the Koran by re-speeching it" (158), wofür der historische Entstehungskontext und die Erstadressaten zentral sind. Pointiert gesteht er zu, daß der Koran nicht unbedingt Antworten auf heutige Fragen bereitstellt (153). Der Vf. kritisiert bei Özsoy ein verengtes Geschichtsverständnis, das nicht von einer Ereigniskette, sondern von einer Zweistufigkeit (Entstehungskontext – Heute) ausgeht (162).

Güler ist stärker als die drei anderen Autoren vom Modernismus geprägt und geht von der Rückschrittlichkeit der islamischen Welt aus (167), die er in der arabischen Mentalität mitbegründet sieht (171). Der historisch gewachsenen Übergeschichtlichkeit des Korans setzt er seine Kontigenz und die Kontextgebundenheit jeglicher Interpretation entgegen (187).

Zwei Punkte ziehen sich fast bei jedem der vier behandelten Autoren durch: Zum einen ein Optimismus gegenüber historischen Rekonstruktionen (87, 129, 153, 157), der so in der Bibelwissenschaft nicht mehr geteilt würde. Dominant ist ferner eine Fokussierung auf die ethische Botschaft des Korans („ethical reductionism" [84, 142, 199 u.ö., vgl. 202f]), wobei Kriterien dafür fehlen, was als zeitgebunden, was als universal zu gelten hat (74, 132, 191).

Am Ende der zusammenfassenden *Schlussreflexion* (193–205) geht der Vf. seiner im Anschluß an Gadamer formulierten Leitfrage nach, ob es im Islam ein historisches Bewußtsein gibt (vgl. 32). Zwar sieht der Vf. bei den behandelten Autoren ein Bewußtsein für das eigene Vorverständnis und die Distanz zwischen Text und Leser. Dagegen hält er das Bewußtsein für die Auswirkungen von Text und Tradition auf das Vorverständnis und für die positive Wirkung der Distanz zwischen Text und Leser für noch wenig ausgeprägt (202f).

Am Ende des Bdes folgen mehrere *Anhänge*: eine für die Lektüre hilfreiche deutsch-englisch-türkische Übersicht über philosophisch-hermeneutische Termini (209f), eine Auflistung der theologischen Fakultäten in der Türkei (210), eine Auswahlbibliographie (212–219) und eine deutsche Zusammenfassung (221–230).

Das Buch ist gut lesbar und klar gegliedert. Bei einem erfreulich knappen Umfang von 230 Seiten liefert es ein Maximum an Information und Reflexion. Zahlreiche Querverweise erleichtern die Lektüre. Die Diskussion mit der Sekundärliteratur ist prägnant und treffsicher.

Hervorzuheben ist außerdem die begriffliche Präzision und die Sensibilität des Vf.s für Übersetzungsprobleme.

An einigen Stellen hat man den Eindruck, daß die theologische Auseinandersetzung das Übergewicht gewinnt (72, 82f, 99f, 162–164, 174–177, 189f): So vermitteln die knappen Ausführungen zur Bedeutung von Historizität im Christentum (72) und zur Entstehung der Kirche (82) gerade muslimischen Lesern ein zu harmonisches Bild. Und ist es Aufgabe des Vf.s, im Rahmen seiner Studie Grundzüge einer islamischen Geschichtstheologie (164), einer koranischen Theologie der Zukunft (177) sowie einer koranischen Begründung von Hermeneutik (189) zu entwerfen?

Da der Vf. mit seiner Studie Neuland betritt, wäre eine etwas ausführlichere Verortung der behandelten Schriften im Kontext des Gesamtwerks der jeweiligen Autoren hilfreich gewesen. Dafür daß der Vf. nur einen teilweise kleinen Teil des Werks der vier Autoren behandelt, fällt seine Kritik bisweilen recht scharf aus. So kritisiert er besonders Çiftçi (130, 198) und Güler (191, 201f), wohingegen er Paçacıs Polemik gegen das Christentum mit viel Empathie begegnet (71, 79, 99f, 196).

Die Verknüpfung von Einführungs- und Analyseteil gelingt dem Vf. fast durchgehend. Eine weiterführende Fragestellung wäre es zu untersuchen, welche Rolle die in der Einführung dargestellten politischen Erwartungen und Kontexte (vgl. 61) bei den behandelten Autoren ganz konkret spielen. Dabei wäre auch die Anwendung von Wielandts v. a. im Blick auf arabische Autoren erstellter Typologie der Koranexegese (41–43) auf die türkische Situation hilfreich, um schließlich den Stellenwert der „Ankaraner Schule" besser ermessen zu können.

Der Vf. spricht von einer „cross fertilisation between Muslim thinkers and Islamicists" (21), die sich auch durch die Aufnahme seiner Kritik durch die behandelten Autoren erweisen muß. Darüber hinaus bleibt zu hoffen, daß durch die vorliegende Diss. und das große Interesse der behandelten Autoren an christlicher Theologie und westlicher Hermeneutik ein verstärkter Austausch zwischen türkisch-muslimischen und christlichen Theologen in Gang kommt. Die Darstellung zeigt, daß dort, wo dogmatische Tabus überwunden und neue methodische Wege gegangen werden, Muslime und Christen letztlich mit sehr ähnlichen hermeneutischen Fragestellungen konfrontiert sind.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten, hg. v. Benedikt Kranemann / Jörg Rüpke. – Marburg: diagonal-Verlag 2003. 208 S. (Europäische Religionsgeschichte, Kulturwiss. Versuche u. Ansätze, 2), kt € 20,00 ISBN: 3–927165–86–7

Bereits der Umstand, daß der Sammelbd durch den Religionswissenschaftler J. Rüpke und den Liturgiewissenschaftler B. Kranemann (beide Erfurt) gemeinsam herausgegeben worden ist, deutet auf eine aus theologischer Perspektive bemerkenswerte Entwicklung hin, die sich im deutschsprachigen Raum zu einem liturgiewissenschaftlichen Trend zu verfestigen scheint. U. a. inspiriert durch den breiten Strom anglo-amerikanischer Ritualforschung (ein Zentrum ist etwa Pittsburgh, wo das *Journal of Ritual Studies* erscheint) sowie entsprechende Forschungsprogramme z. B. in den Niederlanden (vgl. hierzu besonders die einschlägigen Arbeiten von P. Post) ordnen sich zunehmend mehr liturgiewissenschaftliche Beiträge einem Dialog mit verschiedenen kulturwissenschaftlichen Disziplinen über das gemeinsame Materialobjekt (religiöser) Rituale zu. Der besondere Akzent der hier zusammengestellten Beiträge, die im Umfeld einer 2001 veranstalteten interdisziplinären Tagung an der Theol. Fak. Erfurt bzw. einer im Anschluß daran gebildeten Arbeitsgruppe aus Liturgie-, Literatur- und Religionswissenschaftlern entstanden sind, liegt darin, die Repräsentation von Ritualen in Texten und Bildobjekten als sachgerechten Gegenstand von Ritualforschung zu etablieren: Die Rede vom „Gedächtnis des Gedächtnisses" meint, daß „gerade diese zweite Ebene, [...] die Präsenz von Ritualen jenseits der gemeinhin als ‚Ritual' angesprochenen Handlungsfolge, ihre Präsenz in beschreibenden und reflektierenden Medien" (7) analysiert werden soll. Dennoch bleibt die erste Ebene der rituellen Praxis präsent, da es in den „Fallstudien aus der europäischen Religions- und Literaturgeschichte" um die „Spannweite des Verhältnisses beider Ebenen, konzentriert auf Texte," gehen soll (ebd.). Die fünf längeren Aufsätze verbindet lediglich dieser äußerst weit gesteckte Rahmen. Deshalb können schon aus Raumgründen die Inhalte von drei Beiträgen nur kurz benannt werden, bevor auf die beiden Studien der Hg. exemplarisch etwas ausführlicher einzugehen ist.

Der Aufsatz V. Rosenbergers thematisiert unter dem Titel „Die verschwundene Leiche" die „Auffindung des Sarkophags Numas im Jahre 181 v. Chr." Hier geht es um die Rezeptionsgeschichte der religiösen Schriften, die dem sagenhaften König Numa zugeschrieben werden, und die in der römischen Religionsgeschichte die Grundlage für die Genese von Ritualen bilden. B. Menke und D. Schmidt untersuchen anhand des Materialobjektes „Gottesgerichte, Ehrenhandel und literarische Produktion bei Kleist, Conrad und Puschkin" aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, wie Texte Rituale beschreiben, diese dabei einer Kritik unterziehen und auf diese Weise fortsetzen. So entsteht gleichsam ein „Ritual im Aufschub". V. Makrides' „Was kann eine kognitive Ritualtheorie leisten? Überlegungen anhand der Reaktion der russischen Altgläubigen auf rituelle Reformen" schließlich analysiert die Beziehungen zwischen Ritualvollzug und diskursivem bzw. internalisiertem Wissen, wobei er sich im Ergebnis gegen jeden Reduktionismus ausspricht und dementsprechend für eine noch stärkere Verankerung der Religionswissenschaft im Spektrum der Kulturwissenschaften plädiert. Gerade dieser Beitrag verdiente im übrigen auf dem Hintergrund der jüngeren Debatten über den „Sitz" des Religiösen im neuronalen Netzwerk des Gehirns eine eingehendere Würdigung. – Noch einige Bemerkungen zu den beiden Aufsätzen der Hg.: Die Lebenswelt der römisch-griechischen Antike ist nicht unwesentlich durch vielfältige Rituale geprägt gewesen. J. Rüpke versucht unter dem Titel „Acta aut agenda. Schrift-Performanz-Beziehungen in der römischen Religionsgeschichte" althergebrachte religionswissenschaftliche Sichtweisen auf diese Praktiken aufzubrechen, indem er schriftliche Ritualdarstellungen jenseits der Alternative von Protokoll und Vorschrift als Kontexte von Ritualen versteht. Auch wird durch diesen Zugang die Theorie einer evolutionären Ablösung von Ritualen durch Texte unterlaufen: „Für rituelles Handeln wie für die Rezeption von Texten stellen Texte und Rituale gegenseitig Kontexte dar, die über intellektuelle Sinnzuschreibungen oder die Speicherung und Tradierung von Wissen weit hinausgehen. Das Binom von Ritual und Exegese erfasst diesen Zusammenhang nicht mehr hinreichend." (32). Ohne bereits eine Typologie solcher Kontextualisierungen vornehmen zu können, stellt Rüpke dennoch fest, daß jedenfalls der Text aller erst dazu beiträgt, eine Handlung als rituell zu qualifizieren. Dieser Blick auf die „externe Ritualisierung" „ändert den Kontext jeder Ritualanalyse: Die Kommunikation über Ritual, und das heißt in historischer Konkretisierung: die schriftliche Kommunikation über Ritual gehört damit untrennbar zum Ritual hinzu." (33f). Der Leitbegriff „Ritual" ist insofern durch „Performanz" zu ersetzen: Erst dann, wenn die konkrete Durchführung einer rituellen Praxis untersucht wird, stößt man „auf die in dieser Durch- und Vorführung zum Tragen kommenden Deutungen und individuellen Handlungsorientierungen, die ihrerseits von der Kommunikation über das Ritual mitgeprägt werden [...] Text und Ritual, Performanz und Schriftlichkeit, Acta und Agenda bilden Bezugssysteme, keine Alternativen." (34). Solche Überlegungen wären aus der Sicht der Liturgiewissenschaft gegenzulesen, in der in den letzten Jahren intensiv über Methodenfragen diskutiert worden ist, wobei der Streit um das Materialobjekt nicht zu den unwichtigsten Teilproblemen gehört hat. Zu prüfen wären z. B. Beziehungen zwischen einer religionswissenschaftlichen Position wie der Rüpkes und dem religionsanthropologischen Ansatz der Liturgiewissenschaft, dessen Vertreter größten Wert darauf legen, jede Beschränkung liturgietheologischer Reflexion auf liturgische Sprechhandlungen zu unterlaufen, und sich stattdessen auf *alles*, „was der homo liturgicans tut" (P. Dondelinger) konzentrieren.

B. Kranemann liefert naturgemäß den für den Liturgietheologen im engeren Sinne interessantesten Beitrag. Nach wie vor ist die Neuzeit eine der am unzureichendsten bearbeiteten Epochen der Liturgiegeschichte. Schon von daher ist der Beitrag „Liturgisches Normbuch – Seelsorgsanleitung – Erbauungsbuch. Zur Gestalt und Funktion liturgischer Bücher in der Neuzeit" des durch andere einschlägige Arbeiten bekannten Vf.s verdienstvoll. Kranemann wirft ein „Bündel von Fragen zu den liturgischen Büchern der Neuzeit und ihrer Drucklegung" auf, wobei er zum Teil den Forschungsstand referiert, zum Teil neue Antworten auf einzelne Probleme andeutet bzw. Richtungen aufzeigt, in denen weitergeforscht werden könnte (vgl. 62). Konkret bilden Missalien, Ritualien und Breviere aus den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets den Gegenstand der Untersuchung. Der Aufsatz vermag – u. a. durch die sorgsam gewählten Beispiele und den Abdruck von Bildelementen aus diversen Liturgica – einen lebendigen Überblick über „Umfang und Art der Verschriftlichung von Liturgie", die „Bedeutung des Buchdrucks für das liturgische Buch", die „Funktion des Handschriftlichen im gedruckten liturgischen Buch", die „Produktion liturgischer Bücher" und deren Funktion zu vermitteln. Gerade der zuletzt genannte Aspekt wird in fünf Richtungen so entfaltet, daß sich Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen ergeben: Zunächst ist bemerkenswert, daß die Liturgica eben offensichtlich nicht alleine der möglichst genauen Normierung und damit einer Vereinheitlichung von Liturgiefeiern dienten. Schon als Liturgiebuch stabilisierte etwa ein Rituale, daß komplexe Handlungsabläufe z. B. angesichts von Sterben und Tod regelte, die prekär gewordene Lebenssituation der Betroffenen. Aber noch darüber hinaus finden sich im liturgischen Buch auch konkrete Anweisungen zur Verzahnung der Liturgie mit den anderen kirchlichen Grundvollzügen, insbesondere der Martyria: So finden sich in Ritualien „Instruktionaleteile" mit Hinweisen zur Katechese, Ausführungen zur allgemeinen Sakramentenlehre, zur Lebensführung des Priesters oder zum Eherecht. Daß Liturgiebücher als Medium kirchlich-liturgischer Reformen zu verstehen sind, ist mittlerweile allgemein bekannt. Jedoch wird man – nicht zuletzt auf dem Hintergrund der jüngeren Zentralisie-

rungsbewegungen bei der Produktion bzw. kirchenoffiziellen Anerkennung liturgischer Formulare – noch intensiver prüfen müssen, welche Wechselwirkungen zwischen der Fixierung liturgischer Texte und der je konkreten Feier der Liturgie bestehen, denn: „Wer Inhalt und Gestalt liturgischer Riten regelt oder verändert, beeinflusst damit ebenso die Gemeinden und Gläubigen, die an den Gottesdiensten teilnehmen." (89). So gesehen sind Liturgica auch ein „Medium der Disziplinierung von Klerus und Gläubigen" (90). U. a. im Zusammenhang der vielfältigen neueren Überlegungen zum Zusammenhang von liturgischem und persönlichem Gebet ist die letzte hervorgehobene Teilfunktion interessant, gemäß der liturgische Bücher als Erbauungsbücher dienen konnten. Besonders im Aufklärungskatholizismus werden Liturgica produziert, die nicht allein für den Gebrauch der Kleriker bestimmt sind, sondern auch dazu dienen, die Gläubigen mit den Ritualen der Kirche vertraut zu machen – „nicht nur mit Auge und Ohr, sondern mit der vollen ‚Aufmerksamkeit des Geistes und Herzens'" (94). Diesbezüglich müßte noch umfangreicher als bisher untersucht werden, wie sich dieser Ansatz zum Leitgedanken der participatio actuosa des Zweiten Vatikanums verhält.

Wie die einzelnen Ergebnisse aus der im Vorwort nur knapp umrissenen interdisziplinären Perspektive genauer zu bewerten sind bzw. wie sie sich in eine – dann ausführlicher darzustellende – Forschungsmatrix einfügen, wird leider innerhalb dieses Bdes nicht weiter geklärt. Diesbezüglich wird man abwarten müssen, ob bzw. wie sich das Erfurter Projekt eines interdisziplinären Zugangs zum Phänomen des Rituals weiterentwickelt. Erst dann wird sich auch adäquat beurteilen lassen, welchen Ertrag die Theologie resp. die Liturgiewissenschaft aus einem solchen „Zusammenspiel" verschiedener Wissenschaften schöpfen kann. Speziell der Aufsatz Kranemanns liefert in sich einige anregende Ergebnisse, die – wie nur exemplarisch angedeutet werden konnte – eine weitergehende theologische „Tiefenbohrung" vorbereiten. Daß sich diese Ergebnisse zu einem nicht unwesentlichen Teil dem interdisziplinären Dialog verdanken, ist durch die – nochmals: nur unzureichend kommentierte und ausgewertete – Zusammenstellung doch sehr weit voneinander entfernter Zugänge zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten an sich noch nicht belegt.

Osnabrück Stephan Winter

Kurzrezensionen

Bangert, Michael: **Mystik als Lebensform.** Horizonte christlicher Spiritualität. – Münster: Aschendorff 2003. 224 S., 39 s.-w. Abb., kt € 14,80 ISBN: 3–402–03429–8

Was gegenwärtig unter dem Begriff „Spiritualität" zusammengefaßt wird, ist „ein bunter, aber seltsam unzusammenhängender Strauß von Anschauungen (9); nicht anders verhält es sich bei dem Begriff „Mystik". Der Vf. geht der Entwicklung der christlichen Mystik bis ins Mittelalter nach, beginnend mit der Heiligen Schrift. Im Vordergrund stehen „die spirituellen Prägungen einzelner Persönlichkeiten" (9); besonders wird die Frauenmystik berücksichtigt. Bei einem solchen umfassenden Überblick kann manches nur kurz angesprochen werden. Doch gibt es sehr interessante Aspekte, wie z. B. „Keine Mystik ohne ‚günstiges' Klima" (41ff.), gemeint ist die mitteralterliche Warmzeit ab dem 11. Jh. Die Ausführungen werden anhand zahlreicher Abbildungen konkretisiert und bildtheologisch ausgelegt. Am Ende steht eine Zusammenfassung mit dem Titel „Mystik als Lebensform" (201): „Alle Mystiker haben unter diesem Staub der Wörter zu leiden gehabt [...] Die Arbeit am Unmöglichen ist nicht aufgebbar, die Seele kann nicht darauf verzichten zu sprechen" (D. Sölle). Das Ergebnis der Ausführungen lautet: „Einer Erweiterung der biblischen Offenbarung bedarf es nicht. Es geht ausschließlich darum, das Licht des Evangeliums durch das Prisma des eigenen Lebens hindurchzulassen" (203). M. Sch.

Beinert, Wolfgang: **Kann man dem Glauben trauen?** Grundlagen theologischer Erkenntnis. – Regensburg: Pustet 2004. 238 S., kt € 19,90 ISBN: 3–7917–1934–3

Beinerts gut lesbare Einführung in die Theologische Erkenntnislehre verdeutlicht eindrücklich, wie sehr maßgebliche Konfliktlagen der gegenwärtigen kirchlichen Situation mit Grundfragen dieser im Grenzgebiet von Fundamentaltheologie und Dogmatik angesiedelten Disziplin zusammenhängen. Ausgehend von Belegen für den Wandel kirchlicher Lehraussagen und der Diagnose einer zunehmenden Polarisierung zwischen „fundamentalistischen" und „modernistischen" Ausprägungen des Christentums geht der Bd der Frage nach, wie zu erkennen ist, was in der Kirche „gilt". Er skizziert Bedeutung und Probleme der fünf „Bezeugungsinstanzen" des Glaubens, deren Interaktion zu entsprechender Erkenntnis führt: Schrift, Tradition, kirchliches Lehramt, wissenschaftliche Theologie, Glaubenssinn der Gläubigen. Das Plädoyer für ein „kommunionales" Kirchenverständnis, das diese Interaktion der Bezeugungsinstanzen angemessen würdigt, rundet B.s Einführung ab. Durch die Verbindung von Grundsatzreflexionen und konkreten Veranschaulichungen vermittelt das Buch für breitere Leserkreise eine hilfreiche Orientierung darüber, wie theologisches Denken zu einem Glauben beiträgt, dem „man trauen kann". M. Ro.

Dondelinger, Patrick: **Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes.** – Regensburg: Pustet 2003. 261 S., div. s/w Abb., geb. € 24,90 ISBN: 3–7917–1852–5

Wie soll man sich *theologisch* der heiligen Bernadette Soubirous nähern, jener in jeder Hinsicht minderbemittelten Tochter eines maroden Müllers, die keine Theologie hatte, sondern Visionen, eigentlich keine konsistente Botschaft oder Lehre – außer: „Buße! Buße! Buße!" –, sondern bis zu ihrem frühen und qualvollen Ende eine Sehnsucht nach dem „Etwas" in der Grotte Massabielle?

Der Liturgiewissenschaftler Dondelinger versucht einen humanwissenschaftlichen Zugang, indem er sozial- und individualpsychologische Bedingungen der Visionen und der frühen in Lourdes stattgehabten Heilungen erörtert. Dabei erkennt er in den Visionen als solchen wie in der „Liturgie" der Seherin aus der Psychologie bekannte Riten der Selbstheilung manifester seelischer Leiden und Riten des Übergangs vom Kind zur Jungfrau, Riten, die im Falle Bernadettes sowohl in individueller wie in kollektiver Hinsicht überaus erfolgreich waren. Dabei kommt es dem Autor explizit darauf an, bei dem nicht klassisch theologischen Zugriff – es geht nicht primär um das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens und auch nicht um frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte der Lourdes-Wallfahrt – von jeder reduktionistischen Tendenz abzusehen: Daß sich für die Erscheinungen anthropologische Faktoren ausfindig machen lassen, tut ihrem religiösen Wert keinen Abbruch. Freilich harrt der konkrete *positive* Wert derartiger Erkenntnisse in einer *theologischen Gesamtschau* der Konkretisierung. Jedenfalls ein lesenswertes Buch! Jo. B.

Flavius Josephus: Contra Apionem, Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar von Dagmar Labow. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. LXXXIV, 395 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 167), kt € 50,00 ISBN: 3–17–018791–0

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit, als Diss. 2004 in Mainz eingereicht, steht eine Spätschrift (LXXXIV) des Flavius Josephus, die lange ein Schattendasein neben den umfänglichen Schriften *Antiquitates Iudaicae* und *Bellum Iudaicum* führte: *Contra Apionem.* Bezeichnend ist allein, daß es seit der Arbeit von Heinrich Clementz aus dem Jahre 1900 keine weitere deutsche Übersetzung des Werkes gibt (XV). Insofern schließt die vorliegende Übersetzung und Kommentierung des 1. Buches von *Contra Apionem* eine schwerwiegende Lücke. Nach der Einleitung, die Forschungsüberblick, Anlage der Studie sowie Leben und literarisches Werk des Josephus präsentiert, folgt die ausführliche Neuübersetzung von *Contra Apionem.* Der Text wird dabei griechisch-deutsch parallel abgedruckt. Der griechische Text richtet sich weitgehend nach der Edition von Benedictus Niese (XXIII). Er wird mit weiteren Textzeugen verglichen, darüber gibt der textkritische Apparat – orientiert an der NT-Edition von Nestle-Aland – Auskunft. Die ausführliche Kommentierung erfolgt in einer Vielzahl von Fußnoten.

Zweifellos eine wichtige Arbeit zum Werk des Josephus. M. La.

Franzoni, Giovanni: **Die Einsamkeit des Samariters.** Impulse für eine neue Ethik der Solidarität heute. – Münster: Lit 2003. 112 S. (Glaube und Leben, 15), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–6928–8

Als eines seiner Hauptanliegen läßt der Vf. eine Neuausrichtung auf die biblischen Grundlagen theologischer Ethik erkennen. Sie setzt an beim „klassischen" Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37), einem Text, der zweifelsohne den grundlegendsten Referenzdokumenten des christlichen Glaubens zuzurechnen ist.

Barmherziges Mitfühlen und Mitleiden – Akte, deren Realisierung vor dem Hintergrund konkreter Entscheidungssituationen keinerlei rationalen Kriterien unterliegen können – entspringen, so der Vf., ursprünglich keiner religiösen Motivation, sondern wohnen zu-

allererst dem Bereich des Humanen inne. Als Ausgangspunkt einer Gotteserkenntnis, die sich ihren Weg über personale Begegnungen sucht, sind sie Akte *humanisierter Religiosität*, die dem Leidenden ins Auge sieht und sich von kultischem Heilspragmatismus distanziert weiß.

Das lukanische Gleichnis kann nach dieser Lesart sicherlich auch zum Verhandlungsgegenstand eines über theologische „Systemgrenzen" hinausweisenden Diskurses zur *Solidarität* werden, der im Hinblick auf dieses so zentrale sozialethische Anliegen unserer Zeit nach jeglichen Zugangsschneisen Ausschau halten muß: Für solidarisches Engagement – besser: für das „Stehenbleiben" der vielen Einsamen – ist das kulturelle Klima derzeit bekanntlich äußerst rau.

Das vorliegende Buch, das in leicht verständlicher Sprache verfaßt und von einem vernehmbaren Ton der Institutionenkritik durchdrungen ist, offeriert einen solchen Ansatz. Bezüglich eines zeitnahen ethischen Konzeptes der Solidarität verbleibt der Vf. – angekündigt und daher in legitimer Weise – mit Impulsen; sie bedürften eingehender Ausarbeitung. Kr.

Gräbe, Petrus J.: **Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur.** Unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen. – Würzburg: Echter 2001. X, 246 S. (Forschung zur Bibel, 96), pb € 19,90 ISBN: 3–429–02247–9

Rezeptionsgeschichtlich sehr viel weiter gesteckt, als es der Titel vermuten läßt, ist diese zeitweise stark an einen Forschungsbericht erinnernde Studie über den Begriff des (neuen) Bundes. Beginnend bei den alttestamentlichen Voraussetzungen für das Verständnis des Bundesbegriffs im Neuen Testament (4–58), bei der neben einer Erschließung des Wortfelds die wichtigsten theologischen Auslegungen skizziert werden, schlägt sie den Bogen bis zur frühen Föderaltheologie und der christozentrischen Perspektive Karl Barths, die Gräbe als zwei (neuere) Perspektiven aus der Theologiegeschichte anführt (194–199). Auf dem Weg dorthin verfolgt G. die Begriffsgeschichte des (neuen) Bundes vom frühen Judentum (59–69) und der Jesusüberlieferung (70–108) über die paulinische Literatur (109–121), den Hebräerbrief (122–138) und das johanneische Schrifttum (139–146) bis zur christlichen Theologie des zweiten Jh.s (147–171) und zu Aphrahat in der syrischen Tradition (172–178), wobei die Schwerpunktsetzungen im Einzelnen nicht immer nachvollziehbar sind. C. B.

One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives, hg. v. Christine Helmer / Christof Landmesser. – Oxford (NY): Oxford University Press 2004. XI, 249 S., geb. € 88,50 ISBN: 0–19–925863–5

Der Sammelbd vereinigt nach einer theoretischen Einleitung in die Gesamtthematik durch die beiden Hg. (1–12) sieben Beiträge zum nach wie vor spannenden Themenfeld „Kanon", insb. zur Frage nach der unterschiedlich gestifteten und verstandenen „Einheit" des Kanons. Dabei nähern sich die beteiligten Autorinnen und Autoren jüdisch / christlicher Provenienz den diversen Formen von „Kanon" (z.B. Tora, Septuaginta, NT, reformatorische bzw. römisch-katholische Editionen) durch historisch, theologisch und hermeneutisch-philosophisch motivierte und gesteuerte Zugriffe. Für die Arbeit hilfreiche Register (233–249) beschließen den Bd. M. La.

Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie, hg. v. Helmut Hoping / Hans J. Münk. – Freiburg (Schweiz): Paulus 2001. 227 S. (Theol. Berichte, 24), pb € 22,00 ISBN: 3–7228–0517–1

Das Buch enthält verschiedene Beiträge zur Amtsfrage, die auf eine Vortragsreihe an der Theol. Fak. Luzern zurückgehen. Nach einer theologischen Verortung der Fragestellung in der gegenwärtigen Diskussion (Peter Hünermann) werden die vielfältigen Dienste und Ämter in der Kirche von heute bedacht, so der Diakonat (Helmut Hoping) wie auch der Dienst der PastoralassistentInnen (Adrian Loretan) und KatechetInnen (Helga Kohler-Spiegel), sodann die Frage der geweihten und beauftragten Ämter (Adrian Loretan). Ferner werden Einzelfragen der gegenwärtigen Diskussion aufgegriffen, nämlich „Frauen in der Kirche (Sabine Pemsel-Maier), die Gemeinde als Trägerin der Liturgie (Wolfgang W. Müller), die Wort-Gottes-Feier (Bernhard Kirchgessner) und Musik im Gottesdienst (Alois Koch). Hilfreich sind grundsätzliche Überlegungen zu einer umfassenden Erneuerung der liturgischen Feier: Man solle, wie Romano Guardini bemerkt, „mit Zeichen und Symbolen nicht nur theoretisch umgehen, indem man sie zur Deutung und Erklärung des Wortes heranzieht, sondern Zeichen und Symbole in der Praxis durch ‚Tun' einsetzen, sie im und durch das Tun aus sich selbst sprechen und wirken lassen [...]" (197). M. Sch.

Hübner, Hans: **Goethes Faust und das Neue Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 273 S. (Sammlung Vandenhoeck), pb € 29,90 ISBN: 3–525–01626–3

Ohne Zweifel kann Goethes Faust als bedeutendste Dichtung im deutschen Sprachbereich gelten. Doch ist es auch ein theologisches Werk?

Der Vf. zeigt, wie spannend es sein kann, wenn Weltliteratur mit den Augen des Theologen gelesen und verstanden wird: Lebensgier und Tatendrang treiben Faust zum Frevel des Teufelbundes, zur Verneinung des Sinns jeder Dauer und Wirklichkeit: Der Verlust seiner Identität! Hier zieht der Vf. Parallelen zur *hamartia* der paulinischen Theologie und betont: „Satanische Macht zerstört sowohl nach dem Neuen Testament als auch nach Goethes Faust die Identität des Menschen; Gottes Macht aber schafft dem Menschen ein neue heilshafte Identität." (124) Den theologischen Höhepunkt des ersten Teils sieht er in der „gegenseitigen Katechese" Gretchens und Fausts gegeben, wobei er hier Fausts Credo zwischen Pantheismus und Panentheismus klärt und auf panentheistische Tendenzen im Neuen Testament aufmerksam machen kann (Apg 17, 28). Auch für Faust II weist der Vf. diverse Entsprechungen zum Neuen Testament auf.

Der Bd versteht sich weniger als Faust-Kommentar denn als Faust-Studie und ist als solche eine große Bereicherung für alle, die am interdisziplinären Dialog von Literatur und Theologie interessiert sind. Zudem lädt der Vf. die Leserinnen und Leser in seinem Epilog zu einer philosophischen und hermeneutischen Vertiefung der Thematik ein. T. A.

Kochanek, Piotr: **Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus.** Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur. – Mainz: Philipp von Zabern 2004. XI, 631 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 25), geb. € 51,00 ISBN: 3–8053–34546–7

Die vorliegende Habil.schrift als ganze ist in drei große Teile geteilt. Kap. I, *Urschemata des nördlichen Weltbildes*, fragt nach der Rolle der in Rede stehenden Himmelsrichtung im Alten Testament und in der klassischen Antike. Kap. II, *Der Norden in der Patristik*, verknüpft Vätertheologie mit dem Epochenereignis der Völkerwanderung. Kap. III, *Das Bild des Nordens im Mittelalter*, hat im Blick, auf welche Weise Goten, Normannen, Hunnen und Mongolen das Bild vom Norden geprägt haben.

Was wie ein akademisches Detailproblem aussehen könnte, ist tatsächlich von großer Relevanz für die auch theologisch bedeutsame Debatte um den Okzident, dessen Kultur seit den Entdeckungen um 1500 mit prekärer Durchsetzungsmacht weltgestaltend wurde, der ehedem aber ein überaus gefährdetes Gebilde darstellte und global eben absolut nicht die Bedeutung hatte wie hernach. Das Territorium, das heute „Europa" genannt wird, hat Jahrhunderte lang (je nach Standpunkt wohl bis 1917 oder bis 1945) seine Rolle gespielt, ist aber etwa für das AT gar kein Begriff, für die klassische Antike einer, der etwas mit der Grenze der Welt zu tun hat, und im Mittelalter, durch die Kälte des Nordens und die islamische Machtentfaltung im Süden eingeschnürt, sich mit seinen selbstgeschaffenen Problemen befaßt.

Eine Rückschau, die bescheiden machen sollte. Jo. B.

Kremer, Jacob: **Weshalb ich es euch verkündet habe.** Gesammelte Studien zur Exegese, Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. X, 505 S., brosch. € 48,00 ISBN: 3–460–32868–1

Ehemalige Mitarbeiter und Schüler von Jacob Kremer haben zu seinem 80. Geburtstag einen Sammelbd mit wichtigen Aufsätzen seit dem Jahr 1994 zusammengestellt – samt einigen aus der Zeit davor, die aus technischen Gründen im 1995 erschienenen Aufsatzbd „Die Bibel beim Wort genommen" keinen Platz fanden. Die vorliegende Sammlung bietet eine Mischung von streng wissenschaftlichen Beiträgen bis hin zu solchen, die sich eher an ein breiteres Publikum richten. Angeordnet sind die Beiträge unter folgenden Rubriken: Evangelien und Apostelgeschichte – Paulusbriefe und Deuteropaulinen – Themen neutestamentlicher Theologie – Schriftverständnis im Wandel. M. E.

Kuppig, Kerstin: **Das große Werkbuch Religion.** Eine Ideenkiste voller Geschichten, Bastelanleitungen, Spiele und Lieder für Kindergarten, Schule und Gemeinde. Mit CD-Rom. – Freiburg: Herder 2004. 224 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28377–8

Das Buch ist tatsächlich das, was der Titel bereits andeutet: Ein Werkbuch, gespickt mit zahlreichen praktischen Anregungen und Hinweisen, wie Kindern zwischen 5 und 14 Jahren religiöse Inhalte vermittelt werden können. Dabei legt die Vf.in Wert auf einen ganzheitlichen Zugang, bei dem Religion mit allen Sinnen erfahrbar wird. Nach einer Einführung widmet sie sich dem AT und NT und nähert sich mit Ideen zum „Turmbau zu Babel", „David und Goliat" oder einer „Stabfigur Jesu" dem nächsten Kap., in dem es um Gott und Schöpfung geht. Anschließend bietet sie Anregungen zu den Bereichen „Kirche und Glaube", „Feste und Feiern" sowie „Ich und Du". Die praxiserprobten Einheiten dauern je 10 bis 45 Minuten, wobei sie durch Liedtexte oder Kopiervorlagen direkt einsetzbar sind. Jede Einheit beginnt mit einer hilfreichen Zutatenliste, die kurz und bündig das Thema, die Alterszielgruppe, den Adressatenkreis, die Dauer (ggf. auch die Vorlesedauer), das Material und nötige Vorbereitungen vorstellt. Es schließen sich Anmerkungen zur Hinführung, Durchführung, manchmal verschiedene Alternativen und zusätzliche Hinweise an, was das Buch zu einer Fundgrube für alle macht, die katechetisch oder in der Religionspädagogik tätig sind, gerade aufgrund der praktischen Anregungen und vielseitigen Tipps, die ebenso zum eigenen „Werkeln" inspirieren. Die beiliegende CD-Rom enthält das gedruckte Werk als pdf-Datei, was das Arbeiten an und mit den Modellen per Computer erlaubt. B. I.

Lang, Bernhard: **Jahwe der biblische Gott.** Ein Porträt. – München: C.H. Beck 2002. 308 S. (C.H. Beck Wissen), geb. € 22,90 ISBN: 3–406–48713–0

Die Studie Langs geht in Rezeption der dreigliedrigen Sozialstruktur der Gesellschaftstheorie Dumézils davon aus, daß es in der Bibel Spuren archaischen dreifunktionalen Denkens gibt. So werden zunächst beispielhaft Weisheit (1), Sieg (2) und Reichtum (3) als die drei Bereiche idealen königlichen Waltens ausgewiesen. Da JHWH als Geber dieser Gaben erscheint, sind seine repräsentativen Tätigkeiten: zu richten, zu retten und zu segnen.

Aus diesen Tätigkeiten entwirft L. drei Bilder des biblischen Gottes. Der „Herr der Weisheit" entspricht der ersten Funktion und ist biblisch der Welterschaffer und Richter, auch Gesetzgeber und Bundespartner, der „Herr des Krieges" drückt sich biblisch in der Hilfe des Gottes auf dem Schlachtfeld bei der Landnahme, aber auch in eher apokalyptischen Vorstellungen aus. Das dritte Bild entspricht der Funktion des Reichtums und wird in noch einmal drei Bilder aufgefächert: der „Herr der Tiere", der „Herr des Einzelnen" und der „Herr der Ernte", die auf je eigene Art Gottes Fürsorge und Segen betonen.

Abgeschlossen wird der religionsgeschichtlich orientierte Entwurf zum biblischen Gottesbild im Epilog durch weitere dreifunktionale Blicke auf den Hexateuch und die Christusfigur (ausgehend von Mt 4,1–11) und durch das Thema ergänzende Überblicke zu den Namen des hebräischen Gottes und der Kulturgeschichte des Vorderen Orients. C. B.

Maisch, Ingrid: **Der Brief an die Gemeinde in Kolossä.** – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 292 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 12), kt € 27,00 ISBN: 3–17–018134–3

Der 1. Hauptteil dieses neuen Kommentars zum Kolosserbrief widmet sich den klassischen Einleitungsfragen nach Verfasser (deuteropaulinischer Brief), Entstehungszeitpunkt (frühe 70er Jahre) und -ort (paulinisches Missionsgebiet in Kleinasien) des Briefes. Die Adressatenangabe „Kolossä" sei im Übrigen fiktiv: der „Brief", faktisch eher ein „Lehrschreiben" (22), richte sich vielmehr an Christen in einem größeren Gebiet (evtl. „ganz Kleinasien", 23), die in ihrem Glauben durch die Herausforderungen einer mit paganer Religiosität durchsetzten Umwelt verunsichert gewesen seien. Die Besprechung literarischer Fragen (u. a. Gliederung, Kommunikationsebenen) leitet zur eigentlichen Kommentierung über, die in ihrem Aufbau dem hellenistischen Briefformular folgt. Fünf Exkurse werden dabei in die Darstellung eingereiht (1. zur Gefährdung durch die Philosophie als Hintergrund für die Situation in „Kolossä"; 2. zur Kirche im Kol; 3. zur Vorlage für Kol 1,15–20; 4. zur Wirkungsgeschichte von Kol 2,11; 5. zu den „Engeln" in der paganen Umwelt). Ein ausführliches Stellenregister (283–292) beschließt den Bd. M. La.

Unvergessen. Geschichte in Lebensbildern, hg. v. Martin Pfeiffer. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 144 S., kt € 9,95 ISBN: 3–579–06771–0

Dieser 12. Bd der 1995 von Kurt Rommel begründeten und bis 2004 von ihm betreuten Reihe stellt 18 mehr oder weniger bekannte Persönlichkeiten aus Theologie, Wissenschaft, Kunst und Literatur vor, die 2006 einen runden Geburts- oder Todestag haben. So werden von den insgesamt 18 AutorInnen u. a. der prot. Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer (100. Geburtstag), der französische Jesuit und Anthropologe Marie-Joseph-Pierre Teilhard de Chardin (125. Geburtstag), der im Jahre 2000 selig gesprochene Papst Johannes XXIII (125. Geburtstag), aber auch der österreichische Schriftsteller Stefan Zweig (125. Geburtstag) sowie Rembrandt van Rijn (400. Geburtstag), Maler der „Nachtwache" (1642), in ihrer Vita und ihrem Opus bzw. bedeutenden Entdeckungen vorgestellt. Eine umfangreiche aber v. a. auch aktuelle Literaturliste regt zudem zu einer vertiefenden Beschäftigung mit den einzelnen Persönlichkeiten an.

Für eine erste, zuverlässige Information ist dieses Buch einem breitem Leserkreis zu empfehlen. T. A.

Reinhardt, Heinrich: **Johannes.** Die Rede von Gott. – Augsburg: St. Ulrich 2004. 176 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–936484–29–5

Ein gewiß kritikbedürftiges Buch wird hier zum JohEv vorgelegt. Der Vf., laut Klappentext „einer der vielleicht letzten Universalgelehrten", versteht das JohEv weitgehend als einen „systematischen Traktat", als „eine akademisch präsentable ‚Darlegung'" (48), womit er die Möglichkeit einer Gemeindeschrift mit entsprechender Gemeindegeschichte faktisch abrogiert. Diesem der Gattung „Evangelium" nicht genügenden Ansatz entspricht die gewählte Art der „Exegese", die der Vf. als „begriffsorientierte" apostrophiert. Sie fahndet nach Leitbegriffen im Text, nach denen Joh sein Themenmaterial rational (Suche nach dem „logischen inneren Ablauf des Johannesevangeliums", 48) ordnet. Über Einzelergebnisse kann dabei sicher diskutiert werden. Aufs Ganze gesehen hält sich aber der Eindruck, daß in das Evangelium hineingelesen wird, was der Vf. ehedem schon klar war. Dabei finden sich leider auch grobe Verzerrungen, so die Schilderung der „Juden" im Prozeß Jesu: „Nun aber kommt die ganze Erbärmlichkeit der Judäer heraus [...] Nach den machtvoll großen Worten Jesu am Anfang dieses Textabschnitts plätschert das Reden der Akteure auf einem eigenartig tiefen, banalen Niveau dahin; es ist eigentlich gar kein Sprechen, sondern nur die akustische Andeutung wirrer, böser Absichten und völliger Abwesenheit von Gedanken." (142; ähnlich 7.49). Ob damit aber der Text und seine Genese zu seinem / ihrem Recht kommt, darf mit einiger Sicherheit bezweifelt werden. M. La.

Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe. Von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal. Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur Kassel. – Braunschweig: Bernhard Thalacker 2003. 295 S., geb. € 44,00 ISBN: 3–87815–174–8

Das vorliegende Werk präsentiert dem Leser einen sehr interessanten Einblick in die Entwicklung der Bestattungsriten. Hierbei wird das Buch der im Titel versprochenen Zeitspanne in höchst ansprechender Umsetzung in 14 Kap.n gerecht. Hierbei wird nicht nur auf die Darstellung der temporären Entwicklung Wert gelegt, sondern es werden auch die Besonderheiten wie Soldatenfriedhöfe illustriert, und neben ästhetischen Fragen auch die Technisierung erläutert. Hervorzuheben ist besonders, daß aktuelle Entwicklungen wie Friedwälder oder anonyme Bestattungen aufzeigt werden.

Erfreulich sind die ansprechenden Darstellungen und Photographien, die den Text gut illustrieren.

Eine aufschlußreiche und empfehlenswerte Literatur. Al.

Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, hg. v. Hans-Martin Schenke / Hans-Gebhard Bethge / Ursula Ulrike Kaiser. – Berlin: de Gruyter 2003. XXV, 519 S. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte Neue Folge, 12 = Koptisch-Gnostische Schriften, 3), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017656–4

Der nunmehr vorliegende zweite Bd deutscher Übersetzung koptischer Texte aus Nag Hammadi beschließt die mit dem im Jahr 2001 publizierten ersten Bd begonnene Veröffentlichung dieses wichtigen Textcorpus'. Die 31 jetzt übersetzten Texte werden dabei sorgfältig und ausführlich eingeleitet (u. a. Überlieferung, Entstehungszeit und -ort, Verfasserfrage und religiöse Probleme). Wichtige Corrigenda zu Bd 1 finden sich auf S. XII. Als hilfreich für die Arbeit mit dem aus-

führlichen Register (855–918) erweist sich die durchgehende Paginierung der beiden Bde. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Texten aus Nag Hammadi bilden die beiden Bde ein unverzichtbares Arbeitsinstrument. M. La.

Suttner, Ernst Christoph: **Kirche in einer zueinander rückenden Welt.** Neuere Aufsätze von Ernst Christoph Suttner zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens, hg. v. Wolfgang Nikolaus Rappert. – Würzburg: Augustinus 2003. 869 S. (Das östliche Christentum, N.F. 53), geb. € 44,50 ISBN: 3–7613–0208–8

Der vorliegende Bd versammelt 46 Aufsätze meist neueren Datums des emeritierten Wiener Ostkirchenkundlers, darunter einige bisher unveröffentlichte Beiträge. Sie sind gegliedert in Abschnitte über die Einheit in Vielfalt als Grundlage für das ökumenische Gespräch zwischen Ost und West, über historische Zeugnisse für Begegnungen, aber auch für Konflikte zwischen den Kirchen, über die Bedeutung der Entwicklungen der Gegenwart und über die Vielfalt in der Spiritualität. Ein Verzeichnis der Monographien des Vf.s und ein Personenregister runden den Bd ab, dem ein Geleitwort von Kardinal König vorangestellt ist und der die große Breite der Themen, denen sich der Vf. gewidmet hat, eindrucksvoll belegt. Th. B.

Szczepanik, Artur: **Gott als absolute Transzendenz.** Die Verborgenheit Gottes in der Philosophie von Karl Jaspers. – München: Herbert Utz 2005. 220 S. (Münchner Philosophische Beiträge, 16), kt € 34,00 ISBN: 3–8316–0476–2

Karl Jaspers gehört zu jenen Denkern, deren Aktualität und Bedeutung in der heutigen Philosophie wie Theologie eher unterschätzt wird. Daher ist es verdienstvoll, daß diese Diss. das Werk von Jaspers durch eine belegreiche Studie neu zu erschließen sucht. Indem sie die Frage nach der Verborgenheit Gottes ins Zentrum rückt, wählt sie eine ebenso Jaspers angemessene wie die philosophisch-theologischen Grenzfragen seines Denkens akzentuierende Perspektive. Da sich Szczepanik dabei weitestgehend auf eine immanente Rekonstruktion Jaspersscher Gedankengänge beschränkt, bleiben freilich die systematisch spannenden Anschlußfragen und Gegenwartsbezüge dieser existenzphilosophischen Position unterbelichtet – zumal S. zwar zu Recht dem Philosophieverständnis von Jaspers breiten Raum gibt, aber weniger intensiv die Auseinandersetzung mit seiner Kritik des religiösen Offenbarungsglaubens sucht. Gleichwohl bzw. gerade deshalb sollte S.s Studie zu erneuter Jaspers-Rezeption herausfordern. M. Ro.

Thiede, Carsten Peter: **Paulus.** Schwert des Glaubens – Märtyrer Christi. – Augsburg: St. Ulrich 2004. 192 S., geb. EUR 16,90 ISBN: 3–936484–39–2

Um es gleich zu sagen: Die Lektüre dieser Paulusstudie hinterläßt einige kritische Bedenken. Einschlägig ist schon die Einleitung (6–11): Ohne jede kritische Abwägung werden etwa die Pastoralbriefe dem historischen Paulus zugesprochen. Ebenso unkritisch verfährt der Vf. mit seiner eigentlichen Hauptquelle: der Apg. Thiede versteht Lukas, der dieses Werk zu Lebzeiten des Paulus verfaßt haben soll (11), als „sachkundigen Historiker" (7), der historische Tatsachen überliefere. Damit verkennt der Vf. den intentionalen Gestaltungswillen des Lukas. In dieser Perspektive werden dann auch sämtliche Widersprüche zwischen Apg und Paulusbriefen nivelliert, es handle sich um „Ergänzungen" (9). Die folgenden sechs thematischen Kap. richten sich in ihrer Anordnung nach den zentralen Stationen im Leben des Paulus. Kap. 1 (12–46) beschreibt seine „Jugend-, Lehr- und Wanderjahre" (39) anhand eines Vergleichs mit Philo von Alexandrien, der an manchen Stellen nicht überzeugt (etwa wenn über die Neffen von Paulus und Philo gehandelt wird). Dem Christenverfolger Paulus widmet sich das 2. Kap. (47–71). Damaskusereignis und erste Missionstätigkeit werden im Fortgang ebenso beschrieben (72–99) wie die Zeit des Paulus als Gemeindegründer und Briefautor in Ost (100–133) und West (134–173). Das Ende des Paulus in Rom und eine Würdigung seiner Bedeutung für die Gegenwart beschließen die Darstellung (174–189). M. La.

Thyen, Hartwig: **Das Johannesevangelium.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 796 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 6), br. € 49,00 ISBN: 3–16–147485–1

Bereits Vorwort und Einleitung dieses neuen Kommentars zeigen klare Linien: Der Vf. versteht das Evangelium als „einen kohärenten und hoch poetischen *literarischen* und *auktorialen* Text" (1), verzichtet in dieser Linie auf eine großflächige Erörterung der klassischen Fragen nach Quellen und literarischen Schichten und zeigt sich insofern der synchronen Exegese verpflichtet. Er verortet das Evangelium, das es öffentlich nur in der uns vorliegenden kanonischen Form gegeben haben soll (1), im syrisch-palästinischen Raum und versteht es als pseudepigraphisches Werk. Der reale, uns unbekannte Autor schuf den fiktionalen Autor und Erzähler „der geliebte Jünger" und lenkt seine Leser dahingehend, hinter dieser Figur den Zebedaiden Johannes zu sehen (2). Interessant ist sein Versuch, die synoptischen Evangelien als Prätexte des Johannes zu erfassen, auf die intertextuell angespielt wird.

Nach der knappen Einleitung (1–5) beginnt die synchron orientierte Kommentierung des Johannesevangeliums. Der Vf. teilt dabei das Evangelium in zwei große Teile (Zäsur in 11,1), ein Buch des Zeugnisses und ein Buch der Herrlichkeit. Für das Gesamtevangelium identifiziert er sieben Akte, die sich in verschiedene Szenen untergliedern lassen. Gerahmt ist das Evangelium durch Prolog (1,1–18) und Epilog (20,20–21,25), die miteinander korrespondieren und insofern literarisch auf einer Stufe stehen. Mithin sieht der Vf. in Joh 21 gegen einen breiten Konsens der Forschung kein Nachtragskapitel (4). M. La.

Trummer, Peter: **„Das ist mein Leib".** Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl. – Düsseldorf: Patmos 2005. 199 S., brosch. € 18,00 ISBN: 3–491–70383–2

In neun Kap.n, die Trummer als „geistliche Übung für neun Abende" empfiehlt, werden die geheimnisvollen vier Worte „Das ist mein Leib" in kulturgeschichtlicher, kirchenhistorischer und bibeltheologischer Perspektive beleuchtet. In teils locker assoziierten Streifzügen führt T. durch einschlägige biblische Texte, beleuchtet die konkreten Mahlkonventionen, greift auf die kulturellen Rahmenbedingungen und die kirchliche Wirkungsgeschichte aus. Unaufdringlich werden wichtige außerbiblische Originaltexte vorgestellt, etwa das Therapeutenmahl in der Schilderung Philos von Alexandrien oder die Überlegungen des Agrarschriftstellers Columella zum Ausbau von Weinen. Ganz nebenbei wird man darauf aufmerksam gemacht, daß die ältesten *Abendmahls*darstellungen mit Brot und Fisch (!) auf die Motive der *Speisungs*geschichten zurückgreifen, und erfährt, daß in Münster der Bildtypus der „Gregorsmesse" erforscht wird… Am Ende steht ein Brief an den „Bruder Papst", dem T. die Geschichte vom Antiochenischen Herrenmahlstreit erzählt, nicht ohne damit implizit Perspektiven für heute zu entwickeln. M. E.

Winter, Bruce W.: **Roman Wives, Roman Widows.** The Appearance of New Women and the Pauline Communities. – Grand Rapids (MI): Eerdmanns 2003. XVII, 236 S., kt € 24,50 ISBN: 0–8028–4971–7

Die vorliegende Studie widmet sich der viel diskutierten Frage nach Auftreten, Status und Rolle von Frauen in paulinischen Gemeinden. Der Vf. verortet diese Fragestellung im Kontext des Auftretens von „new women" im Übergang von römischer Republik zur Kaiserzeit. Frauen werden aus verschiedenen Gründen mehr und mehr Teil des öffentlichen Lebens (3–7). Die Rückwirkungen dieser veränderten sozialen Wirklichkeit auf Leben und literarische Darstellung von Frauen in paulinischen Gemeinden zu schildern ist Ziel der Arbeit. Methodisch ist es dem Vf. dabei ein Anliegen, die Texte des NT im Lichte ihrer Entstehungszeit zu lesen (10). Diesem Ziel dient der Aufbau des Buches. Der 1. Hauptabschnitt schildert in drei Kap.n die römische Umwelt des NT im Blick auf die vom Vf. ausgemachten „new women". Zeitlich werden Quellen vom Ende der römischen Republik bis zur frühen Kaiserzeit befragt. Dabei kommen auch die Bereiche der Gesetzgebung (Augusteische Ehegesetze) sowie der Philosophie in den Blick. Im 2. Hauptabschnitt werden Texte aus dem Corpus Paulinum untersucht: 1 Kor 11,2–16; 1 Tim 2,9–15; 5,11–15; Tit 2,3–5. Der 3. Teil schließlich fokussiert die neue Rolle von Frauen im öffentlichen Raum und fragt nach den Rückwirkungen auf christliche Gemeinden (4; 11). Bibliographie und Indices beschließen den Bd. M. La.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Niemann, Ulrich / Wagner, Marion: Visionen. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch. – Regensburg: F. Pustet 2005. 206 S., kt € 16,90 ISBN: 3–7917–1954–8.

Ravasi, Gianfranco: Hiob. Der Mensch im Leid. – München: Verlag Neue Stadt 2005. 127 S., geb. € 14,90 ISBN: 3–87996–647–8.

Revue Biblique N° 1 Janvier 2004, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2004 ISSN: 0035–0907: 5–27: Wénin, A.: L'aventure de Juda en Genèse 38 et l'histoire de Joseph; 28–30: Pinker, A.: The Targum on Hab 2:2; 31–60: Hepner, C.: The Begettings of Terah and the Structure of Genesis and the Tetrateuch: A Zadokite Polemic; 61–77: Murphy O'Connor, OP, J.: Jérusalem, 'Ebed-Melek et Baruch. Enquête narrative sur le déplacement chronologique de Jr 45; 78–89: Murphy O'Connor, O.P., J.: Where was the Antonia Fortress? (Pl. I).

Revue Biblique N° 2 Avril 2004, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2004 ISSN: 0035–0907: 161–192: Leproux, A.: Moïse, „conseiller de salut" en Sg 16,6 ? Une question de critique textuelle ; 193–208: Ruzer, S.: „Love your Enemy" Precept in the Sermon the Mount in the Context of Early Jewish Exegesis: a New Perspective; 209–237: Viviano, O.P., B. T.: John's Use of Matthew: beyond Tweaking; 238–254: Bobichon, P.: Préceptes éternels et loi mosaïque dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr; 255–261: Hübner, U.: Der Deutsche Verein zur Erforschung Palättinas – Ein Überblick über seine 125-jährige Geschichte (1877–2002).

Revue Biblique N° 3 Juillet 2004, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2004 ISSN: 0035–0907: 321–344: Randall Garr, W.:?? 345–361: Lipschits, O.: „From Geba to Beersheba" a further Consideration; 362–376: Baslez, M.F.: Polémologie et histoire dans le Livre de Judith; 377–386: Rico, C.: Verbe et aspect dans le quatrième évangile: Jn 10,38 au risque des traductions; 387–408: Bunine, A.: Paul, Jacques, Félix, Festus et les autres: pour une révision de la chronologie des traductions; 409–418: Hadas, G.: Beer Barrels from Tel Goren, En Gedi; 419–422: Cardascia, G.: Sur quelques erreurs de la *Vulgate* Nombres 5,31 – Luc 10,36.

Revue Biblique N° 4 Octobre 2004, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2004 ISSN: 0035–0907: 481–498: Lemardelé, C.: Le verbe *pâlâ`* et la pratique des vux; 499–515: Charlesworth, J. H.: Phenomenology, Symbology, and Lexicography, the Amazingly rich Vocabulary for „Serpent" in Ancient Greek; 516–530: Poirier, J.C.: Jewish and Christian Tradition in the Transfiguration; 531–562: Bunine, A.: Paul, Jacques, Félix, Festus et les autres: pour une révision de la chronologie des derniers procurateurs de Palestine (fin); 563–577: Peuch, É / Zias, J.: Le tombeau de Siméon et Zacharie dans la vallée de Josaphat (Pl. II-IV).

Saarinen, Risto: God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving. – Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2005. 149 S. kt $ 16,95 ISBN: 0–8146–3013–8.

Schützeichel, Heribert: Der Herr mein Hirt. Calvin und der Psalter. – Trier: Paulinus 2005. 112 S., kt € 14,90 ISBN: 3–7902–0221–5.

Stausberg, Michael: Zarathustra und seine Religion. – München: C. H. Beck 2005.128 S., kt € 7,90 ISBN: 3–406–50870–7.

Steinmetz, Karl-Heinz: Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten. – Berlin: Akademie Verlag 2005. 309 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 50), geb. € 64,80 ISBN: 3–05–004011–4.

Surmann, Beate: Licht-Blick. Paulinus Nolanus, carm. 23. Edition, Übersetzung, Kommentar. – Trier: WVT 2005. 426 S. (BAC – Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, 64), geb. € 54,50 ISBN: 3–88476–738–0.

Theologie der Gegenwart 48, 1/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 4–12: Hilpert, K.: Die ethische Dimension von Qualitätsmanagement im Gesundheitswesen; 13–27: Mack, E.: Christliche Familienethik in einer Zeit gesellschaftlichen Wandels; 28–37: Gründel, J.: Altwerden in Würde; 38–48: Lampert, M.: Arbeitsmarkt und soziale Sicherung in der Perspektive einer christlichen Sozialethik; 49–63: Schneider, Th.: Das Amt in der frühen Kirche. Versuch einer Zusammenschau; 64–74: Giesen, H.: Auf dem Weg zur Richterstätte (Lk 23, 26–32).

Theologie der Gegenwart 48, 2/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 82–100: Wolf, H.: Gegen Rassismus und Antisemitismus? Der Heilige Stuhl und die NS-Ideologie im Spiegel der neu zugänglichen vatikanischen Quellen; 101–112: Römelt, J.: Menschenrechtlich begründete Demokratie als „substantielle Demokratie"? Rechtstheologische Überlegungen zum gegenwärtigen Streit um die Menschenwürdegarantie in der Verfassung; 113–125: Böttigheimer, Ch.: Wie vernünftig ist der Glaube? Versuche rationaler Glaubensrechtfertigung in nachmetaphysischer Zeit; 126–130: Beestermöller, G.: Ist im Krieg gegen Terrorismus alles erlaubt?; 130–139: Pilvousek, J.: Jugendweihe und kein Ende?; 139–143: Hosselmann, B.: „ dem einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit!" Die Dreieinheit Gottes in der Liturgie; 144–147: Wanke, J.: Dem Evangelium eine Tür öffnen. Wofür katholische Kirche im Freistaat Thüringen steht; 148–149: Pilvousek, J.: Martin Luther, Erfurt und die Scherflein der armen Witwe.

Theologie der Gegenwart 48, 3/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 162–175: Theissen, G.: Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikt im frühen Urchristentum; 176–189: Frankemölle, H.: Zum jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland nach dem Holocaust bis zu Papst Johannes Paul II.; 190–199: Gillmayr-Bucher, S.: Selbstbewusstsein und Identität im Spiegel des Fremden; 200–210: Hentschel, G.: Israel als Modell eines universalen Gottesvolkes; 211–218: Breitsameter, C.: Gewissen. Einheit oder Differenz von Regelbefolgung und Regelabweichung?; 219–228: Becker, P.: Weltbilder der Naturwissenschaften und theologische Optionen.

Theologie der Gegenwart 48, 4/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 242–253: Steins, G.: „Wort des lebendigen Gottes" Neue Brücken zwischen Bibelauslegung und Liturgie; 254–264: Kranemann, B.: Biblische Texte – liturgische Kontexte. Intertextualität und Schriftrezeption in der Liturgie; 265–274: Schöttler, H.-G.: Biblisch predigen heißt: offen predigen; 275–280: Franz, A.: Kirchenlied und Heilige Schrift; 281–289: Gerhards, A.: Abbilden und Einbilden – Von der Ambivalenz biblischer Bilder im liturgischen Feierraum; 290–296: Feldhans, V.: Wieso heißt der Papst eigentlich „Papst"? Die Rechtsposition des Papstes und die Sicherung der Amtskontinuität; 297–301: Müller, M. / Lampert, M.: Sozialforum Deutschland: 21. bis 24. Juli 2005 in Erfurt; 302–310: Herberg, J.: Leben zwischen Tod und Leben. Nachdenken über Allerheiligen, Allerseelen – und Halloween; 311–315: Stecher, R.: Gedanken zur Aktualität einer spirituellen Theologie.

Theologie der Gegenwart 49, 1/2006, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 2–13: Decot, R.: Die Kreuzzüge. Ein Thema der Gegenwart? 14–25: Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie. Die Theodizeefrage als Anstoß des Glaubens; 26–37: Illhardt, F. J.: Autonomie aus der Perspektive der Demenz. Plädoyer für die Verborgenheit des Menschen; 38–49: Schallenberg, P.: Ist Gott moralisch? Was heißt und zu welchem Ende studiert man Moraltheologie? 50–59: Seip, J.: Das Ding ist kein Wort. Pastoraltheologischer Beitrag zum Konfessionsverständnis; 60–65: Tück, J.-H.: Höllenabstieg Christi und Hoffnung für alle. Hans Urs von Balthasars eschatologischer Vorstoß; 66–70: Erdmann, K.: Zwischen großem Jammer und himmlischer Stadt (I). Annäherungen an die geistliche Musik des 20. Jahrhunderts.

Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl. – Paderborn: Bonifatius 2005. 179 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 8), kt € 15,90 ISBN: 3–89710–306–0: 7–17: Fleckenstein, G. / Schmiedl, J.: Ultramontanismus in der Diskussion. Zur Neupositionierung eines Forschungsbegriffs; 23–45: Conzemius, V.: Vom liberalen zum ultramontanen Katholizismus – Weg der Forschung. Roger Aubert zum 90. Geburtstag; 47–73: Weiss, O.: Ultramontanismus als Lebensforschungsprojekt; 77–92: Priesching, N.: Grundzüge ultramontaner Frömmigkeit am Beispiel der „stigmatisierten Jungfrau" Maria von Mörl; 93–109: Weichlein, S.: Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert; 111–134: Viaene, V.: Katholisches Reveil und ultramontane Pietät in Belgien (1815–1860); 135–157: Kotulla, A.: Lourdes und die Katholiken im Kaiserreich. Zur Erforschung der Rezeption eines Kultes der ultramontanen Frömmigkeit; 159–178: Pollmann, V.: Ultramontanismus in Polen. Voraussetzungen – Erscheinungsformen – Auswirkungen.

Viktor Frankl, Wien IX. Erlebnisse und Begegnungen in der Mariannengasse. Eine Biographie in Bildern, hg. v. Eleonore Frankl / Alexander Batthyany / Marie Czernin / Juliane Pezold / Alexander Vesely. – Innsbruck,Wien: Tyrolia 2005. 120 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–7022–2633–8.

Zeitschrift für katholische Theologie 127 (2005) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2005, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld SJ, K. H.: 1945 – Ende und Anfang; 3–23: Hercsik SJ, D.: Evangelisierung: unaufgebbarer Aspekt der Ekklesiologie; 25–56: Scheule, R. M.: Rational Choice Theory, funktionale Differenzierung und theologische Ethik; 57–76: Rahner, J.: Du wirst keine anderen Götter haben neben mir; 77–97: Dünzel, F.: Rigorismus oder pastorales Entgegenkommen?.

Zeitschrift für katholische Theologie 127 (2005) Heft 2–3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2005, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 165–182: Meyer, H.: ... die Frage der Eucharistiegemeinschaft; 183–202: Körner, B.: Feier der Eucharistie und der Dienst des Priesters; 203–214: Messner, R.: Eucharistische Epiklese und Offenbarung der neuen Schöpfung; 215–236: Hell, S.: Der sakrifizielle Charakter eulogischer Vollzüge; 237–252: Seraphim, H.-Chr.: Vom Darbringen der Gotteskinder an den Vater im Eucharistiegebet; 253–270: Gerhards, A.: Überlegungen zur Instruktion „Sakrament der Erlösung"; 271–288: Sattler, D.: Sündige Menschen in der Gemeinschaft der Heiligen?; 289–300: Wenz, G.: Teilnahme an Abendmahlsfeiern anderer Konfessionen; 301–304: Leitner SJ, S.: Betrachtung zur Aufgabe.

Zeitschrift für katholische Theologie 127 (2005) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2005, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 345–360: Buchholz, R.: Transzendenz und „Naturgeschichte"; 361–390: Hödl, L.: Der dogmatische Begriff der Sakramentalen Konzelebration in der Scholastischen Theologie des 13. und 14. Jhd.; 391–414: Neuhaus, G.: Übermensch oder wahrer Mensch? 415–448:

Petzel, P.: Sabbatai Zwi – ein Bruder des Messias Jesus? 449–481: Ruhstorfer, K.: Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik.

Zeitschrift für katholische Theologie 128 (2006) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2006, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld SJ, K. H.: Geistliche Wurzeln; 3–30: Eckerstorfer OSB, B. A.: Mönchtum als Stellvertretung; 31–52: Kreinecker, Ch. M.: Das Leben bejahen: Jesu Tod, ein Opfer; 53–80: Lies SJ, L.: Zur Eucharistielehre des J. Betz (1914–1984); 81–102: Waldenfels SJ, H.: Die Theologie in der Vielfalt ihrer Kontexte; 103–125: Witschen, St.: Unter welchen Bedingungen ist ein Verzeihen supererogatorisch.

Bibelwissenschaft

Flavius Josephus: Contra Apionem. Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar von Dagmar Labow. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 395 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Neunte Folge, Heft 7 (der ganzen Sammlung Heft 167)), kt € 50,00 ISBN: 3–17–018791–0.

Neues Testament

Textkritik des Markusevangeliums, hg. v. Heinrich Greeven / Eberhard Güting. – Münster: Lit 2005. 768 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 11), geb. € 99,90 ISBN: 3–8258–6878–8.

Neumann, Johannes: Der Stern von Bethlehem aus Sicht der Astronomie, der Geschichtswissenschaft und der antiken Astrologie. – Radebeul: Johannes Neumann Verlag 2005. 40 S., kt. € 9,90 ISBN: 3–9801264–3-9.

Paul, Dagmar J.: „Untypische" Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts. – Münster: Aschendorff 2005. 364 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF 50), pb € 49,00 ISBN: 3–402–04798–5.

Stegman, Thomas: The Character of Jesus. The Linchpin to Paul's Argument in 2 Corinthians. – Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2005. 470 S. (Analecta Biblica, 158), brosch. € 30,00 ISBN: 88–7653–158–0.

Wengst, Klaus: Der Brief an Philemon. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 120 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 16), kt € 23,00 ISBN: 3–17–018675–2.

Dogmatik

Büchner, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts?" Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts. Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 597 S. (Innsbrucker theologische Studien, 71), brosch. € 59,00 ISBN: 3–7022–2640–0.

Körner, Bernhard: Gottes Gegenwart. Eine Entdeckungsreise zum Sinn der Eucharistie. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 208 S., brosch. € 17,90 ISBN: 3–7022–2657–5.

Loierio, Salvatore: „damit keiner zugrunde gehe" Zur Notwendigkeit und Bedeutung einer existentiellen Christologie in der fortgeschrittenen Moderne im Anschluss an Karl Rahner und Edward Schillebeeckx. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 356 S. (Innsbrucker theologische Studien, 72) brosch. € 34,00 ISBN: 3–7022–2712–1.

Das Sein als Gleichnis Gottes. Symposium zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths, hg. v. Michael Schulz. – Freiburg i. Br.: Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 2005. 348 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), pb. € 14,90 ISBN: 3–928698–28–1: 7–8: Schulz, M.: Vorwort; 9–11: Lehmann, K.: Grußwort zur Freiburger Akademie-Tagung „Das Sein als Gleichnis Gottes" zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths 19.-22. Juni 2003 in Freiburg i.Br.; 12–19: Schulz, M.: Tagungsbericht: Das Sein als Gleichnis Gottes; 20–25: Frank, K. O.: Gustav Siewerth: der Rektor, der Dozent und der Kollege; 26–34: Schneider, K. / Valder, R. / Brüggemann, Chr. / Schneider, J.: Erinnerungen an Prof. Siewerth; 35–74: Lochbrunner, M.: Der Briefwechsel zwischen Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar; 75–109: Wiercinski, A.: Das Geschick oder das Schicksal der Metaphysik: Die Ermächtigung des Denkens und die Seinsvergessenheit; 110–137: Enders, M.: Das Sein des Seienden. Anmerkungen zu Gustav Siwerths „theologischer Metaphysik" des Seins; 128–154: Beck, H.: G. Siewerths Systemgedanke und die exemplarische Identität; 155–175: Bieler, M.: Seinsmitteilung und Bonität; 176–193: Cabada Castro, M.: Die Möglichkeit der Philosophischen Gotteserkenntnis nach Gustav Siewerth: Gott als Schöpfer der selbstschöpferischen Macht der geschaffenen Wirklichkeit; 194–212: Stockhausen, A. v.: Gustav Siewerths Auseinandersetzung mit Hegel; 213–236: Roesner, M.: Die Verpflichtung der Möglichkeit – die Schwere des Erscheinens. Phänomenologische Anmerkung zu Gustav Siewerths Sicht der Heideggerschen Seins- und Metaphysikrezeption; 237–263: Schulz, M.: Postmoderne Systemkritik und Gustav Siewerths System der Analogie; 264–290: Lambinet, J.: Naturphilosophie; 291–304: Behler, W.: Das Wesen der Bildung bei Gustav Siewerth; 305–322: Pöggeler, F.: Der Beitrag Siewerths zur Entwicklung der katholischen Pädagogik in Deutschland; 323–342: Schwarz, F.-A.: Grundpositionen neuzeitlicher Bildung und der andere Anfang im Denken Gustav Siewerths; 343–346: Personenregister; 347–348: Autorenverzeichnis.

Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, hg. v. Rainer Vinke. Mainz: Philipp von Zabern 2004. 290 S., (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Beiheft 62), geb. € 34,80 ISBN: 3–8053–3424–9: 1–18: Brecht, M.: Die Erforschung des Jungen Luther. Katholischer Anstoß und evangelische Erwiderung; 19–50: Ohst, M.: Die Lutherdeutungen Karl Holls und seiner Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund der Lutherdeutung Albrecht Ritschls; 51–70: Busch, E.: Die Lutherforschung in der dialektischen Theologie; 71–98: Kaufmann, T.: Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung; 99–116: Beutel, A.: Gerhard Ebeling und die Erforschung der Theologie Luthers; 117–134: Ringleben, J.: Gott im Wort unserer Sprache; 135–150: Bayer, O.: Philosophische Denkformen der Theologie Luthers als Gegenstand der Forschung. Eine Skizze; 151–170: Raunio, A.: Luthers politische Ethik; 171–190: Hendrix, S.: Die amerikanische Lutherforschung im 20. Jahrhundert; 191–212: Vercruysse, J.: Katholische Lutherforschung im 20. Jahrhundert; 213–234: Decot, R.: Luthers Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch aus katholischer Sicht; 235–260: Peura, S.: Luthers Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch aus evangelischer Sicht.

Wasserfuhr, Markus: In Geduld reifen. Ein interdisziplinärer Beitrag zur Bestimmung der Aktualität der Anthropologie des Irenäus von Lyon. – Münster: Lit 2005. 370 S., (Forum Religionsphilosophie, 12), brosch. € 29,90 ISBN: 3–8258–8823–1.

Christliche Sozialwissenschaften

Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt. 3. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 22. bis 26. Februar 2003. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge, hg. v. Andreas Bsteh / Seyed A. Akrami / Seyed A. Mirdamadi – Mödling: St. Gabriel 2005. 338 S., pb. € 25,40 ISBN: 3–85364–605–7: 7–10: Bsteh, A.: Vorwort; 13–28: raqi, S. E. M. M / Bsteh, A. / Schönborn, Chr. Krd. / Tashkiri, Ayatollah M. A. / Stiglbauer, M.: Eröffnung der Konferenz; 31–321: Gabriel, I. / Khamenei, Ayatollah S. M. / Manoocheri, A. / Pichler, J. H. / Schneider, H. / Mohaqqeq-Damad, S. M. / Khoury, A. Th. / Beheshti, M. R. / Vanoni, G. / Luf, G. / Potz, R. / Mosaffa, N. / Hammer, St. / Rashadi, H. A. A.: Die Plenarsitzungen; 322–323: Die Konferenzteilnehmer; 325–338: Register.

Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute, hg. v. Hans J. Münk / Michael Durst. – Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 2005. 258 S. (Theologische Berichte, 28), brosch. € 24,00 ISBN: 3–7228–0654–2: 21–58: Gabriel, K.: Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche; 59–88: Grözinger, A.: Starke Subjekte, die schwach sein können. Die Herausforderung der Praktischen Theologie durch den postmodernen Pluralismus; 89–151: Müller, W.: Der eine Glaube – die vielen Theologien. Grundlinien der Pluralismusdebatte in der dogmatischen Theologie; 152–189: Grotefeld, S.: Christliche Überzeugungen und politische Delibertation. Gegenstand, Relevanz und Standpunkte einer Debatte; 190–256: Münk, H. J.: Theologische Ethik und Pluralismus. Theologische Sozialethik im Spannungsfeld der philosophisch-ethischen Diskussion einer Trennung von Gutem und Gerechtem.

Hillen, Bernhard Matthias: Institutionenethik und Tugendethos. Der Sozialstaat in aktuellen Konzepten der Wirtschaftsethik und in der Katholischen Soziallehre. – Bonn: Borngässer 2005. 479 S., geb € 43,70 ISBN: 3–923946–70–8

Kunze, Axel Bernd: Parteien zwischen Affären und Verantwortung. Anforderungen an eine Verantwortungsethik politischer Parteien aus christlich-sozialethischer Perspektive.– Münster: Lit 2005. 488 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 52), pb € 39,90 ISBN: 3–8258–8417–1

Schnabel, Christa: Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialethischen Theorie der Fürsorge. – Fribourg / Freiburg Wien: Academic Press / Herder 2005. (Studien zur theologischen Ethik, 109), brosch. € 60 ISBN: 3–7278–1493–4/ 3–451–28906–7.

Yonghae, Kim: Zur Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte auf einer interreligiösen Metaebene. Ein Vergleich zwischen dem Christentum und dem Tonghak als Beispiel der ostasiatischen Vorstellungen. – Frankfurt am Main: IKO 2005. 342 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 23), pb € 24,90 ISBN: 3–88939–778–6

Kirchenrecht

Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes. – Münster: Aschendorff 2005. 161 S., kt € 32,80 ISBN: 3–402–04370-X: 5–87 Genn, F.: Eröffnungsgespräche; 9–10: Starck, C.: Einführung in die Tagung; 11–52: Gabriel, K.: Religionen und ihre Stellung zum Staat – eine soziologische Bestandsaufnahme; 53–103: Jüngel, E.: Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft; 105–146: Kirchhof, P.: Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen; 147–148': Genn, F.: Schlusswort.

Philosophie

Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs, hg. v. Christian Danz. – Wien: Lit 2004. 291 S., (Tillich-Studien, 9), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–7057-x. VII–XIII: Einleitung; 3–22: Schütte, H.-W.: Subjektivität und System. Zum Briefwechsel Emanuel Hirsch (1888–1972) und Paul Tillich (1886–1965); 23–48: Sturm, E.: Selbstbewusstsein zwischen Dynamik und Selbsttranszendenz des Lebens und unbedingter Realitätserfas-

sung. Paul Tillichs kritische Rezeption der Religions- und Lebensphilosophie Georg Simmels; 49–68: Ziche, P.: Orientierungssuche im logischen Raum der Wissenschaften. Paul Tillichs System der Wissenschaften und die Wissenschaftssystematik um 1900; 73–106: Danz, Chr.: Theologie als normative Religionsphilosophie. Voraussetzungen und Implikationen des Theologiebegriffs Paul Tillichs; 107–133: Dierken, J.: Gewissheit und Zweifel. Über die religiöse Bedeutung skeptischer Reflexion bei Paul Tillich; 135–172: Wittekind, F.: ‚Sinndeutung der Geschichte'. Zur Entwicklung und Bedeutung von Tillichs Geschichtsphilosophie; 175–196: Murrmann-Kahl, M.: ‚Aporiefixierung'. Zum Methodenproblem von Paul Tillichs Systematischer Theologie; 197–224: Rosenau, H.: Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte. Grundzüge der pneumatologischen Geschichtstheologie bei Paul Tillich; 225–256: Grube, D.-M.: 257–179: Tillich und die anglo-amerikanische Philosophie. Seine Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff; Eickhoff, J.: Religiöse Identität im pluralistischen Religionsdiskurs der ‚Postmoderne'. Anmerkungen zur Religionstheologie Paul Tillichs; 280–282: Namensregister; 283–289: Sachregister; 290–291: Verzeichnis der Autoren.

Kött, Andreas: Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann. – Würzburg: Königshausen und Neumann 2003. 458 S. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, 349), pb € 68,00 ISBN: 3–8260–2575-X.

Krienke, Markus: Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 827 S. (Ursprünge des Philosophierens, 9), kt € 30,00 ISBN: 3–17–018292–7.

Kurzke, Hermann: Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben. – München: Beck 2005. 280 S., geb € 22,90 ISBN: 3–406–53487–2

Lee, Jomg-Jin: Transzendenzbewusstsein und praktische Vernunft. Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 241 S. (Münchener philosophische Studien, NF 22), pb € 30,00 ISBN: 3–17–018132–7.

Machovec, Milan: Der Sinn menschlicher Existenz. Herausgegeben von Gerhard Loettel und Wilhelm Zauner. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 126 S., brosch. € 12,90 ISBN: 3–7022–2575–7.

Moraltheologie

Gleixner, Hans: „Wenn Gott nicht existiert ..." Zur Beziehung zwischen Religion und Ethik. – Paderborn: Schöningh 2005. 254 S. (Paderborner Theologsiche Studien, 46), pb € 29,90 ISBN: 3–506–72931–4

Heuser, Stefan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung. – Münster: Lit 2004. 292 S. (Ethik im Theologischen Diskurs, 8), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–7095–2.

Holznienkemper, Thomas: Organspende und Transplantation und ihre Rezension in der Ethik der abrahamitischen Religionen. – Münster: Lit 2005. 240 S. (Ethik in der Praxis/ Practical Ethics, 20), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–87343–4.

Ertrunken im Meer des Vergessens? Alzheimer-Demenz im Spiegel von Ethik, Medizin und Pflege, hg. v. Verena Wetzstein. – Freiburg i. B.: Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 2005. 132 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt € 9,50 ISBN 3–928698–27–3: 9–30: Lauter, H.: Die auf Widerruf gestundete Zeit wird sichtbar am Horizont. Das Lebensende Demenzkranker; 31–40: Förstl, H.: Demenzen in Theorie und Praxis. Von der Anthropologie zur Therapie; 41–52: Köster, B.: Demenz. Zwischen Unsicherheit und Diagnose; 53–78: Vollmann, J.: Chancen und Risiken von Patientenverfügungen bei dementiellen Störungen. Eine medizinethische Analyse; 79–84: Voss, B.: Hospiz und Demenz. Kommunikation mit dementiell Erkrankten in der Sterbephase; 85–98: Bertsch, R.: Allein (gelassen) in der Pflege!? Unterstützungsangebote für pflegende Angehörige; 99–106: Dürk, M.: Die „Beratungsstelle für ältere Menschen und deren Angehörige". Ein Angebot der Katholischen Sozialstation Freiburg im Breisgau GmbH; 107–130 Preiter, M.: Warum wir wissen, was wir wissen. Die Evolution des Gedächtnisses im Kontext der Demenzen.

Liturgiewissenschaft

Dannecker, Klaus Peter: Taufe, Firmung, und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente. – Münster: Aschendorff 2005. 585 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 92), kt € 72,00 ISBN: 3–402–04072–7.

De Roten, Philippe: Baptême et mystagogie. Enquête sur Ínitiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome. – Münster: Aschendorff 2005. 498 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 91), kt € 67,00 ISBN: 3–402–04070–0.

Odenthal, Andreas: Die *Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium* des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation. – Münster: Aschendorff 2005. 318 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 93), kt € 44,00 ISBN: 3–402–04073–5

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rainer Albertz, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
DDr. habil Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Ulrich T. G. Hoppe, St. Mauritz-Freiheit 44, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Beate Kowalski, Mary Immaculate College, University of Limerick, South Circular Road, Limerick, Ireland;
DDr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Dr. Burkhard Neumann, Leostr. 19, D-33098 Paderborn;
Dr. Annemarie Ohler, Im Dorf 46, D-79289 Horben;
Prof. Dr. Dr. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69 / III, D-81927 München;
J. Michael Probst-Neumann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Johannes Reiter, Saarstr. 21, D-55128 Mainz;
Dr. Matthias Remenyi, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Peter Schallenberg, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Schuster, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Christoph Uehlinger, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Driverstr. 22, D-49377 Vechta;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Stephan Winter, Domhof 12, D-49047 Osnabrück;

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 2006
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

© 2006 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

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2006** | **102. Jahrgang**

Phänomenologie des Glaubens. Zum 100. Geburtstag des Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte (Bernhard Casper) . . . . . Sp. 179

Die aktuelle Debate um das Leib-Seele-Problem. (Tobias Kläden) . . . . . Sp. 183

Richter, Ewald: Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntniskritischer Sicht (Frank Andreas Peters) . . . . . Sp. 201

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 203

Manemann, Jürgen: Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung (Thomas Ruster)

Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, hg. von Paul Petzel / Norbert Reck (Thomas Ruster)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 206

Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel (Gerhard Beestermöller)

Meiser, Martin: Judas Iskariot. Einer von uns (Bernhard Dieckmann)

Yarchin, William: History of Biblical Interpretation. A Reader (Marcus Sigismund)

Exegese AT . . . . . Sp. 212

Grund, Alexandra: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes". Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit (Johannes Schnocks)

Leuenberger, Martin: Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (Johannes Schnocks)

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Kohelet (Annette Schellenberg)

David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches, hg. v. Dietrich Walter (Christa Schäfer-Lichtenberger)

Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament (Christoph Dohmen)

Exegese NT . . . . . Sp. 221

Malina, Bruce J.: Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen (Hans-Georg Gradl)

Starnitzke, Dierk: Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung (Stefan Schreiber)

Tönges, Elke: „Unser Vater im Himmel". Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur (Angelika Strotmann)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 226

Burschel, Peter: Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit (Bernhard Dieckmann)

Jensen, Anne / Neureiter, Livia: Frauen im frühen Christentum (Marie-Theres Wacker)

Kösters, Oliver: Die Trinitätslehre des Ephiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum „Ancoratus" (Holger Strutwolf)

Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792–1830, hg. v. Barbara Nichtweiss (Dorothea Sattler)

Schulze, Christian: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken (Ernst Dassmann)

Weissenberg, Timo J.: Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung (Christoph Müller)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 234

Wenzel, Knut: Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (Stephan Leimgruber)

Dogmatik . . . . . Sp. 236

Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum (Karl-Heinz Menke)

Hegge, Christoph: Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften (Thomas Dienberg)

Die Gegenwart Jesus Christi im Abendmahl, hg. v. Dietrich Korsch (Burkhard Neumann)

Lehmkühler, Karsten: Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen (Niels Christensen)

Repole, Roberto: Chiesa, Pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac (Rudolf Voderholzer)

Ruhstorfer, Karlheinz: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus (Wolfgang Beinert)

Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (Harald Wagner)

Waldenfels, Hans: Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III (Wolfgang Beinert)

Philosophie . . . . . Sp. 246

Schmitt, Arbogast: Die Moderne und Platon (Robert Jan Berg)

Ökumene . . . . . Sp. 247

Ioannis Calvini Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspiciis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B.G. Armstrong et al. Series IV

Ioannis Calvini Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspiciis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B.G. Armstrong et al. Series VI (Eva-Maria Faber)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 248

Böntert, Stefan: Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie (Klaus Peter Dannecker)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 252

Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, hg. v. Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Wolfgang Beinert)

Catani, Stephanie / Stascheit, Wilfried: Wer ist Jesus? Hintergründe, Fakten, Meinungen. Ein Projektbuch. Arbeitsmaterialien für die Sekundarstufen (Björn Igelbrink)

Fuchs, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (Detlev Dormeyer)

Moraltheologie . . . . . Sp. 255

Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge, hg. v. Jean-Pierre Wils (Gerhard Stanke)

Mystik . . . . . Sp. 258

Weiss, Bardo: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Teil 1: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie

Teil 2: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie

Teil 3: Der strenge und gerechte Gott. Die Liebe Gottes. Die Schönheit Gottes und andere Attribute (Peter Dinzelbacher)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 259

Hagencord, Rainer: Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall (Heike Baranzke)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 262

S: theol A 010

Phänomenologie des Glaubens

Zum 100. Geburtstag des Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte

Von Bernhard Casper

In seinem umfassenden die Zugänge zu Religion seit der Aufklärung analysierenden Werk „Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion"[1] hat Jean Greisch ein wichtiges Kapitel den Philosophen vorbehalten, die er „passeurs" nennt. Diese „Fährleute" ermöglichen es dem Denken in der geschichtlichen Situation fundamentaler Epochenumbrüche durch die Leistung des Über-Setzens zu dem anderen und neuen Ufer weiterzukommen. Gerade dadurch bewahren sie aber nicht nur die Überlieferung des in einer Vergangenheit offenbar gewesenen Sinnes, sondern machen diesen zugleich neu und ursprünglich zugänglich.

Im christlichen Denken des 20. Jh.s wird man ganz ohne Zweifel in Bernhard Welte einen solchen wichtigen Übersetzer sehen dürfen, der durch sein Denken dem Glauben neue Wege eröffnete.

Welte wurde am 31. März 1906 als Sohn eines Rechtsanwalts in dem badischen Meßkirch geboren, der Stadt, aus der auch der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1872–1948) stammte und der Philosoph Martin Heidegger (1889–1976). Die Familien kannten einander. Den jungen Priester, der sich u. a. bei Martin Grabmann Mittelalterstudien zugewandt hatte, ernannte Erzbischof Gröber in den schwierigen Jahren des Dritten Reiches 1934 zu seinem Sekretär. 1938 promovierte Welte mit einer in der praktischen Theologie eingereichten sakramententheologischen Arbeit. Aber sein eigentliches Interesse galt dem von der Philosophie befruchteten systematischen Denken. Dies war einerseits bedingt durch seine persönliche Begabung. Zugleich jedoch wurde es befördert durch die dichte philosophische Atmosphäre in dem Freiburg Husserls und Heideggers, in das damals die Jesuiten ja z. B. auch Karl Rahner und Johann Baptist Lotz zum Studium schickten. Während des 2. Weltkrieges gehörte Welte zu dem Kreis um Karl Färber, Max Müller und Reinhold Schneider, der sich im Lichte der Texte Thomas von Aquins vor allem mit Jaspers und Heidegger beschäftigte. Zudem übernahm er nach der Einberufung des Philosophiedozenten Max Müller zum Kriegseinsatz die Philosophievorlesungen am Freiburger Collegium Borromaeum. In den schweren Jahren der Naziherrschaft und vor allem auch in der unmittelbaren Nachkriegssituation, in der Welte überdies an der Universität den „Religionsunterricht" in den Pflichtkursen für die Studierenden, die nur mit dem Notabitur aus dem Krieg heimgekehrt waren, für alle Fakultäten übernahm, führte dies zu einem existentiell herausgeforderten Philosophieren, das sich nur in einem Identifizieren mit der konkreten Situation der Hörer vollziehen konnte. Welte hat später nie einen Hehl daraus gemacht, wie sehr für ihn hier ganz entscheidende Wurzeln des eigenen Denkens lagen. Dieses war motiviert durch das Bemühen, Menschen, die in ihrem Dasein von den Katastrophen des 2o. Jh.s bestimmt waren, Zugänge zu dem christlichen Glauben zu eröffnen.

Vor diesem lebensweltlichen Hintergrund wird man denn auch Weltes Habil.schrift von 1946 sehen dürfen, die sich als ein erstes Zeugnis des Versuches eines gründlich reflektierten Über-Setzens darstellt: „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie"[2]. Welte geht in diesem Werk von dem intensiven Studium der jasperschen „Existenzerhellungen" aus und fragt dann danach, inwiefern diese von dem überlieferten Verständnis von Transzendieren her gedeutet werden können. Dadurch fällt aber zugleich ein neues erschließendes Licht auf die Gedanken, die – gleichsam auf der anderen Seite des Ufers – in den Texten des Thomas von Aquin entwickelt wurden. Bei einem solchen Über-setzen geht es gerade nicht um „aggiornamento" in einem vordergründigen Sinn, um eine modische Anpassung an eine scheinbar selbstverständliche moderne Sprachwelt. Ein solches Vorgehen wäre dem eines Fährmanns vergleichbar, der zwar das andere Ufer erreicht, dabei aber seine Fracht verliert. Vielmehr geht es Welte um ein Ringen um eben diese Fracht selbst, die *Sache des Glaubens*, die sich nur in einem ernsthaften Sich-einlassen mit dem zeitgenössischen Denken *und* dem der Überlieferung *zugleich* erschließen kann. Weil es Welte darum ging, war er schließlich denn auch fähig, sich denkend auf den entscheidenden Vorwurf einzulassen, den Jaspers in seiner Erschließung von Religion gegenüber der christlichen Theologie erhoben hatte, daß nämlich *philosophischer* Glaube, als ein Transzendieren auf das Umgreifende hin, und *Offenbarungsglaube* in einem notwendigen Gegensatz stehen müßten.

In bereits im letzten Kriegsjahr niedergeschriebenen Überlegungen zu der „Ausschließlichkeit des Glaubens" antwortet Welte darauf dadurch, daß er zwischen einem Glauben unterscheidet, der sich lediglich im Fürwahrhalten von *vergegenständlichenden* Sätzen erschöpft, und einem Glauben, der sich als er selbst *in der Bewegung des Transzendierens* hält. In diesen Überlegungen heißt es: Jaspers' „Vorwurf hat Recht, wo der Beziehungspunkt des Glaubens eine Daseins-Objektivität ist. Dagegen hilft er nicht, wenn Ausschließlichkeit des Glaubens meint: Es muss transzendiert werden, und wenn der Sinn der Ausschließlichkeit innerhalb dieser Forderung bleibt".[3] In der so eröffneten Grundbewegung des Transzendierens, die unabdingbar zum Menschsein gehört, zeigen sich dann aber die Phänomene der *Verzweifelung* des *selbst* sein müssenden Daseins an sich selbst und der *Schuld* und der *Reue*. Gerade auf die Phänomenalität der Reue war Jaspers in seiner Existenzphilosophie nicht eigens aufmerksam gewesen. Nimmt man nun aber diese Phänomene als Dimensionen des Transzendierens ernst, so ist es durchaus einsichtig, daß geschichtliche Ereignisse den konkreten Akt des Transzendierens ermöglichen können. Es wird einsichtig, daß das in Jesus Geschehene für Menschen Glauben möglich macht und damit gerade auch das Selbstsein von Menschen gründet[4].

So wie mit Jaspers Existenzdenken ließ sich Welte aber auch mit Heideggers *Fundamentalontologie* ein. Welte war keineswegs einfachhin ein Schüler Heideggers, so wie dies zuweilen behauptet wird – so wenig wie man dies von Lotz, Rahner oder Siewerth sagen kann. Aber er hatte bereits als Philosophiedozent in den letzten Kriegsjahren gemeinsam mit Studenten Heideggers Vorlesungen besucht, um in der lebendigen Lehre dessen Seinsdenken kennen zu lernen. In welcher Weise dieses den jungen Dozenten anregte, wird in seiner Vorlesung „Einführung in die Metaphysik" vom Sommersemester 1943 deutlich. Dort heißt es: Es „beginnt nun wieder eine ursprünglichere metaphysische Orientierung an Boden zu gewinnen. Die alte aristotelische Frage, nämlich nach dem Sein als solchem, dem on hē on beginnt aus allen Verwirrungen des neuzeitlichen Denkens sich wieder herauszulösen und mit ihrer ganzen ursprünglichen Macht sich dem Denken wiederum zu stellen. In der Phänomenologie Ed. Husserls wurde diese Wendung zum ersten Mal sichtbar. Dort taucht der Horizont des Seins aus einer Vergessung und Verdunkelung, welche allzu lange gedauert hatte, wieder empor und seither hat das Denken, soweit es überhaupt Format hat, diese ursprünglichste, nämlich die Seinsfrage immer dringender und tiefer entworfen, sowohl bei Martin Heidegger wie bei Karl Jaspers ist sie die alles tragende und bewegende [...] Die neue und, wenigstens in der Fragestellung ursprünglichere Sicht dessen, was Metaphysik sein solle, ist so zwar durchaus nicht innerhalb des Feldes des aristotelisch-thomistischen Philosophierens entstanden. Aber man kann sich leicht denken, dass sie hierauf stärkstens rückgewirkt hat, und so ist das metaphysische Denken der jungen Generation von Thomisten fast durchweg wiederum von der ursprünglichen Seinsfrage geleitet." Und dann werden die Löwener Schule, Joseph Maréchal, Max Müller, Gustav Siewerth, Karl Rahner und Johann Baptist Lotz genannt.[5]

Was Welte an Husserl, Heidegger und Jaspers fasziniert, ist vor allem die ganze Art und Weise des Philosophierens insgesamt. Es ist das *ursprüngliche Fragen* nach dem *Sein*, welches sich in der ontologischen Differenz eröffnet. Dies führt dann aber zu einer relecture der großen klassischen Texte, durch welche diese aus einem bloß historischen Repristinieren herausgebracht und für das in ihnen ursprünglich Gedachte neu zugänglich gemacht werden. Neben zentralen Texten des Thomas von Aquin interpretiert Welte dabei Texte Bonaven-

[1] Jean Greisch, „Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion", Paris (Cerf) 2002–2004, 3 Bde.

[2] Bernhard Welte, „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie", Freiburg (Alber) 1949.

[3] Vgl. dazu Klaus Kienzler, in: Klaus Hemmerle (Hg.), Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Freiburg (Katholische Akademie) 1987, 38.

[4] Fragend und lehrend den Glauben weit machen, 38.

[5] Fragend und lehrend den Glauben weit machen, a.a.O. 15–16.

turas und später vor allem Texte des Meisters Eckhart. In dieser lecture und relecture zeigt sich ein neuer Weg in ein menschlich verantwortetes Glauben.

Mit dem Zugang zu der Gottesfrage im Kontext des Denkens Heideggers hat sich Welte später ausdrücklich in mehreren großen Aufsätzen beschäftigt. Zu der Abhandlung „Gott im Denken Heideggers" nahm Heidegger 1974 dann selbst zustimmend Stellung[6]. Es kam Heidegger in der Antwort auf Weltes Abhandlung darauf an, daß die Begegnung mit seinem eigenen fundamentalontologischen und andersanfänglichen Denken sich im *Vollzug* des *Fragens* hielt. Heidegger bat Welte später um eine Ansprache bei seiner Beerdigung. Auf ausdrücklichen Wunsch Heideggers und seiner Frau hielt als Liturge der damalige Pfarrer von St. Blasien Heinrich Heidegger – Heideggers Neffe – die Beerdigung. Heidegger war ja trotz seiner Trennung vom „System des Katholizismus [...] nicht aber vom Christentum"[7] und seiner späteren zeitweisen großen Kirchenferne nie aus der Kirche ausgetreten. In seiner Ansprache am Grabe nannte Welte Heidegger den „vielleicht größten Suchenden dieses Jahrhunderts"[8].

In seinem Denken hat Welte sich selbst der phänomenologischen Bewegung in dem Sinn zugerechnet, in welchem Hermann Lübbe in der Phänomenologie eine „Kultur des Beschreibens" sah. Johann Baptist Lotz sagte mir in einem persönlichen Gespräch einmal: „Er war der eigentliche Phänomenologe unter uns". Durch seinen älteren und engsten Freund Heinrich Ochsner, den Husserl 1919 als einen wahrhaften „homo religiosus" gemeinsam mit Heidegger zu Rudolf Otto nach Marburg geschickt hatte und der seinerseits mit Friedrich Heiler befreundet war[9], wurde Welte früh auf Husserl aufmerksam. Dessen Ursprungsdenken, die Methode des Sich-enthaltens von allen unausgewiesenen Voreinstellungen um einer Aufmerksamkeit auf das originär sich Gebende willen, sah Welte auch als seine Methode an. Er, der sehr gerne – und mit Begabung dafür – zeichnete und malte, verstand sein Denken als eine „Schule des Sehens". Dieses Wort entlehnte er den Sommerkursen, die Oskar Kokoschka unter diesem Titel jedes Jahr in Salzburg abhielt. Dieses phänomenologische Vorgehen erlaubte es ihm aber, sich in ganz neuer und ursprünglicher Weise im *Geschehen* des *Denkens* dem Akt des *Transzendierens* zuzuwenden. Im Gegensatz zu einem bloß statisch ordnenden substantivistischen Verständnis von „*sein*" läßt sich Welte von vornherein mit dem ursprünglichen *Vollzugssinn* des Verbums „*sein*" ein. In diesem zeigt sich, daß das Denken, welches sich nach Husserl nur als Korrelationsgeschehen verstehen kann, in seinem eigenen Vollzuge *immer* in einem Sich-überschreiten begriffen ist. Es denkt ständig „mehr als es denkt". Es geht über das objektiv zu Vergegenständlichende immer schon hinaus zu transzendentalen Horizonten, ohne die es nie objektivierend-vergegenständlichend denken könnte. Derart setzt es sich ständig mit der *Grenze* auseinander, die es indessen nicht wahrnehmen könnte, wenn es sie – auf welche Weise auch immer – nicht schon überschritten hätte. Die Grenze gewinnt so konstitutive Bedeutung für den Vollzug der Wissenschaften, wie Welte 1957 in einem berühmten Dies-universitatis-Vortrag darlegte. Wissenschaften sind nur dadurch Wissenschaft, daß sie bestimmte, d.h. begrenzte Wissenschaften sind. Die Grenze als solche aber ist nicht ein Drittes, das etwa als neues noch einmal eigens zu erforschendes Gebiet zwischen z.B. zwei Wissenschaften läge. Sie ist vielmehr nur das, was das Dasein zwingt, seiner eigenen Endlichkeit eingedenk zu sein. Und dieses Aufmerksamwerden auf die Grenze ist offensichtlich selbst keine Tätigkeit, wie sie sich in den einzelnen Wissenschaften als solchen zuträgt. Es stellt vielmehr eine neue, das Ganze der Wissenschaften in Frage stellende *Vollzugsweise menschlichen Daseins* dar. Und diese bringt menschliches Dasein erst in seine *Wahrheit*, nämlich das Sich-bewußt-werden dessen, daß es ständig „im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit"[10] geschieht. Insofern ist menschliches Dasein immer schon in einem *religiösen Verhältnis* begriffen, ob es sich darüber nun ausdrücklich Rechenschaft gibt oder nicht. Die faktischen geschichtlichen Religionen und auch die Perversionen des Religiösen lassen sich nur im Horizont dieses Grundverhältnisses begreifen.

[6] Vgl. jetzt: Alfred Denker / Holger Zaborowski (Hg.), Martin Heidegger. Bernhard Welte. Briefe und Begegnungen. Stuttgart (Klett / Cotta) 2003.

[7] Vgl. dazu Bernhard Casper. Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923, in: Freiburger Diözesanarchiv 100, Freiburg 1980, 541.

[8] A.a.O. 127.

[9] Vgl. Curd Ochwadt und Erwin Tecklenborg (Hg.). Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis. Hannover (Charis) 1981, 161.

[10] Bernhard Welte. Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. Frankfurt / M. 1967.

Gerade diese ihn konstituierende ständige Grenzüberschreitung bringt für den Menschen nun aber zugleich seine höchste und eigentliche Gefährdung mit sich. Denn was den Menschen in solcher Grenzüberschreitung angeht, ist *nichts*: ein „Nichts" im Sinne alles objektivierenden Wissens. Es hat einen guten Sinn zu sagen, der Mensch sei das Wesen, das im Verhältnis zum Nichts existiere. Diese Rede bringt die Grundverfassung der conditio humana zur Sprache. Und sie bedeutet in keiner Weise einen Nihilismus, weder bei Heidegger, der dies früh klargestellt hat, noch bei Welte. Sie bringt vielmehr allererst die Möglichkeit mit sich, im „Licht des Nichts"[11] das tatsächliche Geschehen des menschlichen Daseins zu verstehen, welches in sich die Möglichkeit zu einem vernünftigen Glauben birgt – *und* die Möglichkeit zu einem tatsächlichen Bösewerden dadurch, daß das Göttliche durch ein absolutes menschliches Sichselbstsetzen usurpiert wird. Eine der wichtigsten erschließenden Interpretationen zentraler Gedanken des Thomas von Aquin stellt Weltes Abhandlung „Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung" dar, die zunächst 1953 in der Zeitschrift der Gregoriana aus Anlaß des Gedenkens des fünften Todestages Joseph Maréchals erschien und die dann auch als „Quaestio disputata" von Herder vorgelegt wurde.[12]

Vielleicht liegt in dieser Hineinführung fundamentalontologischer und existentialer Analysen in die Faktizität des Existentiellen allerdings auch eine sehr wichtige Differenz zwischen dem Denken Heideggers und dem Weltes. Heidegger bleibt darin Philosoph, daß er bewußt nur die existenzialen *Möglichkeiten* der Geschichte des Seins des Daseins analysiert und diese ausdrücklich von der Dimension des Existentiellen unterscheidet.

Für Welte hingegen erscheint wichtig, daß er zunächst einmal, hierin die philosophische Methode gebrauchend, das unvoreingenommene Nachdenken und Hinsehen über alles vergegenständlichende Erfassen hinaus in jene Weite führt, in der es sich mit dem Geheimnis des Seins konfrontiert findet. Sich mit diesem als solchem einzulassen, kann man philosophischen Glauben nennen. Dieser philosophische Glaube seinerseits aber erweist sich als der transzendentale Horizont, in welchem die vernünftige existentielle Zustimmung des Daseins zu einem in der Geschichte sich zeigenden unbedingten Sinnanspruch geschehen kann. Diese Zustimmung hat, ohne daß der transzendentale Horizont des philosophischen Glaubens dadurch aufgehoben würde, ihre eigenen Gründe.

Wie Bischof Klaus Hemmerle, der sicher begabteste Schüler Weltes, mit Recht herausgearbeitet hat, geschieht diese Zustimmung aber immer in den existenzialen Grundstrukturen von *Geschichtlichkeit*. Sie geschieht nämlich als *Umkehr* und *Bekehrung* in den konkreten Umständen menschlichen Daseins. Im Geschehen des konkreten geschichtlichen Glaubens nimmt das Dasein das sich in jeder ursprünglichen Phänomenalität zeigende Nichts derart ernst, daß es sich selbst zurücknimmt und sich den unbedingten Sinn durch das geschichtliche Ereignis des „quo maius nihil" schenken läßt. Als dessen „getreuer Zeuge" erweist sich Jesus, der „vollendet Glaubende, dessen Glaube sich als Koinzidenz von daseinsbegründendem und daseinskonsekutivem Glauben in Hoffnung und Liebe entfaltet", wie Peter Hünermann ausführt.[13] Ihn hatte Welte zu seinen Forschungen über den „Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert" veranlaßt.

Für Welte ergaben sich aus dieser konkreten geschichtlichen Erfüllung der Bewegung des phänomenologischen Glaubens, welcher sich angesichts des Nichts in einem Urvertrauen an das Geheimnis des Gegründetseins freigibt und sich so in einem Sich-selbst-Übersteigen *verdankt*, eine ganze Reihe von Möglichkeiten, in einer neuen Weise das gott-menschliche Geheimnis Christi zu erschließen. Die beiden wichtigsten Beiträge dazu stellen ohne Zweifel die Aufsätze zu den Lehrformeln von Chalcedon und Nikaia dar.[14] Der Aufsatz zu

[11] Bernhard Welte. Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf (Patmos) 1980.

[12] Bernhad Welte. Über das Böse. Eine „thomistische Untersuchung", in: „Quaestiones disputatae". Hg. von Karl Rahner und Heinrich Schlier 6. Freiburg (Herder) 1959.

[13] Vgl. Klaus Hemmerle (Hg.), Fragend und lehrend den Glauben weit machen, a.a.O., 83. Ihn hatte Welte zu seinen Forschungen über den „Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert", Freiburg (Herder) 1967.

[14] Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon. In: Aloys Grillmeyer und Heinrich Bacht (Hg.). Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. Würzburg (Echter) 1954. III, 51–80. Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik. In: Zur Frühgeschichte der Cristologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia. Quaestiones disputatae 51. Freiburg (Herder) 1970, 100–117.

der Christologie von Nikaia entstand dabei in einer intensiven Begegnung mit Heinrich Schliers exegetischen Forschungen zu der *Differenz* zwischen der Sprache, mit der das Neue Testament von dem Geheimnis Jesu spricht, und der Sprache des vierten Jh.s. Man mag die Weise, in der Welte unter Inanspruchnahme der phänomenologischen Methode neue Wege für das christliche Glaubensverständnis aufweist, eine „nachmetaphysische Christologie"[15] nennen. Es wurden durch dieses Vogehen aber die ursprünglichen Anliegen, welche das „metaphysische" Denken der frühchristlichen Konzilien hatte, in keiner Weise verleugnet. Sie wurden vielmehr in einer neuen und ursprünglichen Weise zugänglich gemacht. Welte hat das Hinterfragen einer zur Formel erstarrten schulmetaphysischen Begrifflichkeit denn auch nie polemisch betrieben, sondern dadurch, daß er in einem geduldigen Hinschauen den ursprünglichen Sinn der alten Kategorien als den Rechtsgrund aufzudecken versuchte, der es erlaubte, diese Kategorien in einer epochal veränderten Situation in eine neue Sprache einzubringen. Leitend war für ihn dabei immer der „lange und geduldige Blick" (Husserl) auf die *Sache selbst*: das in Jesus in die Geschichte eingetretene *Heil* des Menschen.

Der *Stil* des welteschen Denkens ist deshalb durchgängig der eines sich selbst gegenüber wachsamen und daher *verhaltenen* Denkens. In diesem Stil spricht sich das *Verhältnis* der derart phänomenologisch-hermeneutischen Erschließung des Glaubens *zu dem Mysterium* aus. Weltes Sprache zeigt sich so als „Sprache, die ihre eigene Abgründigkeit, d.h. die Unfaßbarkeit dessen, in dem sie gründet, zur Sprache bringt" (Stephanie Bohlen). Mir scheint, daß gerade dieser Stil Weltes in unsrer gegenwärtigen Epoche für ein *Sprechen von Gott* wegweisend sein kann; einer Epoche, in welcher Sprache immer mehr auf bloß technische Vermittlung von endlichen Informationen reduziert wird. Die Sprache des Glaubens ist glaubwürdig nur dann, wenn sie in ihrem eigenen Geschehen bereits das Verhältnis zu dem *Mehr-als-Menschlichen* zur Sprache bringt. Ein Lieblingswort Weltes war deshalb auch der Satz aus der Weihnachtspredigt Leos des Großen: „Inde oritur difficultas fandi, unde adest necessitas non tacendi". Ernsthafte *Theo*-logie kann ihrem Wesen nach nur das Gegenteil von Bescheidwisserei sein. Theologie muß in vernünftiger Weise von dem *Geheimnis* sprechen, wenn sie überhaupt sprechen will.

Das *menschliche Dasein*, in das hinein das Wort des Glaubens immer neu übersetzt werden muß, entfaltet sich aber nur in dem ganzen und unverkürzten In-der-*Welt*-sein. Bernhard Welte entwickelte hier im Hinblick auf den Glaubensvollzug ein ganz neues Verständnis von *Erfahrung*. Dies ist jüngst in der ganz ausgezeichneten polnischen Habil.schrift von Joachim Piecuch ans Licht gestellt worden[16].

Aus diesem Interesse an dem ganzen und unverkürzten In-der-Welt-sein des Menschen rührte dann auch Weltes Interesse an den Inhalten einzelner *Wissenschaften* und sein Sich-bemühen darum, in deren Verfahrensweisen einzudringen. Daher rührte aber ebenso sein ständiges Sich-beschäftigen mit der konkreten christlichen *Geschichte* und den epochalen Umbrüchen in ihr – vor allem dem Umbruch des spätantiken Christentums in das Christentum des Mittelalters hinein und schließlich dessen Weitergehen zu dem Weltverständnis eines säkularisierten Bewußtseins. Welte war überzeugt, daß nur in einer solchen umfassenden Hermeneutik, welche ebenso gründlich die geschichtlichen Sprachen kennt, *aus denen* sie übersetzt, wie die Sprachen, *in die* übersetzt werden soll, die Sache Jesu sich heute glaubhaft verkünden lasse. Dies brachte für ihn denn ganz selbstverständlich auch mit sich, daß er sich, insbesondere von den 60er Jahren an, von den Anliegen des Christentums in Lateinamerika einfordern ließ; und später von denen der Christen im Libanon. Diese Herausforderung verstand er aber von vornherein als eine *dialogische*. Er war davon überzeugt, daß ein solches Sich-einlassen auf die Probleme von Menschen in anderen geschichtlich-kulturellen Zusammenhängen auch unser eigenes europäisch bestimmtes Menschsein und Christsein in eine neue Zukunft hinein verändern könne. Deshalb gründete er das Deutsch-Lateinamerikanische Stipendienaustauschwerk, dessen Grundgedanke darin besteht, nicht nur europäischen Dozenten Gastvorlesungen und Studienaufenthalte in Lateinamerika zu ermöglichen, sondern ebenso lateinamerikanische Philosophen und Theologen zu Studienaufenthalten und Lehrangeboten nach Deutschland zu holen. In Zusammenarbeit mit DAAD, KAAD und der Alexander-von-Humboldt-Stiftung hat sich dieser Gedanke mittlerweile vielfach als fruchtbar erwiesen. Es gehört zum Wesen des christlichen Glaubens selbst, sich von der Herausforderung zu einer universalen Brüderlichkeit angehen zu lassen und ihr nachzukommen. „Mein Haus wird ein Haus des Gebetes sein für alle Völker" (Jes 56,7). Das war für Bernhard Welte eine Frage gelebter Katholizität. Gerade auch in diesem Sinne hat er es sich gewünscht, daß an seinem Grabe über den Psalm 4,2 gesprochen werde: „Aus der Enge hast Du mir Weite gemacht".

Weltes Schriften liegen bislang nur in – meist vergriffenen – Einzelausgaben vor. Die Bernhard-Welte-Gesellschaft (c/o Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie der Universität Freiburg), die auch Eigentümerin des Nachlasses ist, hat deshalb aus Anlaß des 100. Geburtstages Weltes mit der Publikation der „Gesammelten Schriften Bernhard Weltes" begonnen. Die beiden ersten Bde mit den Titeln „Person" und „Hermeneutik des Christlichen" erschienen im März. Die Ausgabe wird 15 Bde in 5 Abteilungen umfasssen und soll in fünf Jahren abgeschlossen sein. Sie wird eine Reihe bisher unveröffentlichter Texte insbesondere zu dem Themenkreis „Wahrheit und Geschichtlichkeit" enthalten und eine Auswahl aus den ebenfalls unveröffentlichten Predigten bringen, die Bernhard Welte von 1957 bis 1976 als Präfekt der Freiburger Universitätskirche sehr häufig am Sonntag im Gottesdienst der Hochschulgemeinde hielt.

Am 28. und 29. April veranstaltete die Theol. Fak. der Universität Freiburg / Br. gemeinsam mit der Kath. Akademie und der Bernhard-Welte-Gesellschaft eine Gedenktagung zu Weltes 100. Geburtstag mit einem Thema, zu dem Welte Entscheidendes beigetragen hat: *„Universität und Theologie heute"*. Einen Bericht über diese Tagung wird die Theologische Revue im nächsten Heft veröffentlichen. Bereits 2003 fand im Hinblick auf Weltes Denken eine große internationale Tagung statt, deren Beiträge unter dem Titel „Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen" mittlerweile von Markus Enders und Holger Zaborowski ediert wurden (Freiburg 2004. Alber. 558 S.)

Eine vollständige Bibliographie der Schriften Weltes und zu Welte findet sich im Internet unter http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/welte 03 htm, ein Vortrag ‚Determination und Freiheit' als Tondokument unter http:www.ub.uni-freiburg.de/casts/reden.html.

[15] Vgl. dazu Peter Hünermann, in: Klaus Hemmerle (Hg.), Fragend und lehrend den Glauben weit machen. A.a.O. 83.

[16] Joachim Piecuch. Doswiadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojecie doswiadczenia fenomenologcznego. Opole 2004. 551 S. *Die Erfahrung Gottes. Eine Erörterung des Phänomenologischen Denkens Bernhard Weltes.* Von S. 529 an bringt das Werk ein Inhaltsverzeichnis und eine Zusammenfassung in deutscher Sprache.

Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem

Von Tobias Kläden

1. Einleitung: Relevanz der Neurowissenschaften für die Theologie?

Vor zehn Jahren erschien in dieser Zeitschrift ein Aufsatz von Caspar Söling mit dem Titel „Neuere Literatur zum Gehirn-Seele-Problem" (ThRv 92, 1996, 381–399). Söling nahm darin Bezug auf das Meta-Projekt der Hirnforschung, die eine enorme Fülle neuer Erkenntnisse über das Gehirn zutage gefördert hat. Dies galt zumal seit den neunziger Jahren, die vom damaligen US-amerikanischen Präsidenten George Bush Sr. zur ‚Decade of the Brain' ausgerufen worden waren und in denen der Einsatz neuartiger bildgebender Verfahren immer aufschlußreichere Einsichten in den Aufbau und die Funktion des menschlichen Gehirns erlaubte. Doch war die Erforschung der Funktionsweise des Gehirns nicht auf die Neurobiologie und -medizin beschränkt, sondern es bildeten sich unter dem Titel der Neuro- und Kognitionswissenschaften groß angelegte Forschungsverbünde, in denen sich Wissenschaftler aus Psychologie, Informatik, Linguistik und Philosophie vernetzten. Ziel der interdisziplinären Zusammenarbeit war und ist die Erforschung von Funk-

tionen des Gehirns wie z. B. Wahrnehmung, Begriffsbildung, Problemlösen oder Sprache; als eines der hartnäckigsten Probleme hat sich dabei die Hervorbringung von Bewußtsein[1] erwiesen, insbesondere von phänomenalen Bewußtseinszuständen (‚Qualia-Problem'). In jüngster Zeit ist zusätzlich die Debatte um den freien Willen in den Mittelpunkt des Interesses gerückt.

Söling beklagte in seinem Artikel, daß die Theologie sich aus dem Dialog mit den Neuro- und Kognitionswissenschaften weitgehend fernhalte. Dahinter stehe ein Begründungmuster, nach dem sich die Theologie auf einen ganz anderen Gegenstandsbereich als die empirisch arbeitenden Wissenschaften beziehe, nämlich nicht auf Gehirn und Geist des Menschen, sondern auf seine Seele. Diese sei, so das Argument für die Unnötigkeit wie Unmöglichkeit eines Dialogs zwischen Theologie und Neurowissenschaften, in einem transzendenten Bereich angesiedelt, der einer empirischen Analyse grundsätzlich verschlossen sei. Mit einer solchen Strategie der Verweigerung des Dialogs läuft die Theologie aber Gefahr, in den gegenwärtigen anthropologischen Debatten bedeutungslos zu werden: „Schlimmer als dieser abgebrochene Dialog ist die Tatsache, daß die Theologie sich ihrer Verantwortung für die Gegenwart entzieht. Das immer ‚Andere' droht, zum Nirvana der Theologie zu verkümmern" (381).

Wie stellt sich die Lage ein Jahrzehnt nach Sölings Diagnose dar? Der Boom in der Hirnforschung hält nach wie vor an, was sich nicht nur an einer immer noch unüberschaubaren Flut von Publikationen ablesen läßt, sondern auch an einer Reihe weiterer Indikatoren: An die ‚Decade of the Brain' hat sich in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts die ‚Dekade der Erforschung des menschlichen Gehirns' als Initiative führender Neurowissenschaftler angeschlossen, und an mehreren Universitäten sind spezielle neurowissenschaftliche Studiengänge eingerichtet worden. Mittlerweile ist auch eine mediale Breitenwirkung des Wissens über neurowissenschaftliche Befunde zu erkennen, die man z. B. feststellen kann an der Anfang 2002 gestarteten, zunächst quartalsweise und mittlerweile monatlich erscheinenden populärwissenschaftlichen Zeitschrift „Geist und Gehirn. Das Magazin für Psychologie und Hirnforschung" des Verlags Spektrum der Wissenschaft. Ebenso wie Sölings Diagnose bezüglich der Konjunktur der Neurowissenschaften weiterhin zutrifft, so gilt sie auch bezüglich der Theologie: Immer noch hält sie sich, von Ausnahmen abgesehen, aus der mind-brain-Debatte mehr oder weniger heraus; zumindest ist dies für den deutschsprachigen Bereich zu konstatieren[2].

Schwierig zu verteidigen ist diese wissenschaftliche Abstinenz aber nicht nur wegen der immer noch steigenden akademischen wie gesellschaftlichen Bedeutung neurowissenschaftlicher Themen: Auch ganz abgesehen von deren medialer und wissenschaftspolitischer Präsenz kann es sich die Theologie nicht leisten, sie einfach zu ignorieren. Zwar ist es richtig, daß Befunde der Hirnforschung für die Theologie nicht von direkter Relevanz sein können, insofern Theologie und Neurowissenschaften von zwei völlig verschiedenen Gegenstandsbereichen ausgehen und grundlegend unterschiedliche methodische Vorgehensweisen haben. Dennoch wird ein freundlich-desinteressiertes Nebeneinander dieser beiden Wissenschaften spätestens in dem Moment für die Theologie unmöglich, in dem die neurowissenschaftlichen Befunde den Bereich der empirischen Wissenschaft verlassen und in einem weitergehenden, von bestimmten weltanschaulichen Annahmen geprägten Kontext interpretiert werden.

An dieser Stelle kommen Naturalisierungsprogramme ins Spiel, die sich zum Ziel gesetzt haben, Charakteristika des Menschen wie Bewußtsein, freien Willen und moralische Verantwortung auf rein natürliche, d. h. auf naturwissenschaftliche Weise zu erklären und sie damit in ihrer Eigenständigkeit als genuin menschliche Eigenschaften zu relativieren oder sogar gänzlich zu leugnen. Für eine theologische Anthropologie (sogar für jede Theologie, die von einer vom Menschen annehmbaren Offenbarung ausgeht) ist die Auseinandersetzung über die Berechtigung und Grenzen der Naturalisierungsbestrebungen von vitaler Bedeutung, wenn sie denn einen wenigstens minimalen Subjekt- oder Personbegriff und darin impliziert die Vorstellung eines handlungs- und zurechungsfähigen Wesens voraussetzen will.

Die sich notwendigerweise an die Theologie richtende Herausforderung, sich mit den Befunden der Hirnforschung auseinander zu setzen, stellt sich unabhängig von der Frage, welches Modell eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften man allgemein vertritt: Auch wenn man der richtigen Feststellung Rechnung trägt, daß Theologie und Naturwissenschaften methodisch wie inhaltlich völlig unterschiedlich arbeiten, bleibt die Anfrage naturalistischer Interpretationen neurowissenschaftlicher Befunde bestehen. Selbst wenn man aus guten Gründen, nämlich aufgrund der methodischen Inkommensurabilität, für ein Differenz- oder Distinktionsmodell zwischen Theologie und Naturwissenschaften plädiert und einen direkten Dialog zwischen den beiden Wissenschaften für unnötig wie unmöglich hält, so kann sich die Theologie ein Ignorieren der Diskussion um die Natur des menschlichen Geistes und seiner Funktionen nicht leisten. Würde sie es dennoch tun und sich den Debatten um das Selbstverständnis des Menschen fernhalten, müßte sie sich den Vorwurf gefallen lassen, tatenlos mit anzusehen, wie zentrale Voraussetzungen des eigenen Theologietreibens wie z. B. die Begriffe der Person, der Handlung oder der Verantwortung, ganz zu schweigen vom Begriff der Seele, naturalisiert und somit letztlich destruiert werden.

Daher ist es nach wie vor nötig, den immer noch in bezug auf die Neurowissenschaften und die mind-brain-Debatte bestehenden ‚blinden Fleck' der Theologie weiter aufzuhellen. Dazu ist es faktisch nicht erforderlich, in den von den Neurowissenschaften bereitgestellten Daten zu navigieren. Ohnehin wäre dies ohne eine entsprechende Ausbildung und angesichts der schieren Datenfülle allein mit theologischer Kompetenz auch nur höchst unvollkommen möglich (obgleich eine zumindest elementare Informiertheit theologischerseits sehr zu begrüßen und für eine realistische Einschätzung der Interpretation der empirischen Daten enorm hilfreich ist); in diesem Punkt hat das Differenzmodell völlig Recht. Wichtig ist es jedoch, die Interpretation der empirischen Daten methodisch reflektiert und verantwortet vorzunehmen und nicht einfach dem Feld der bloßen Meinungsäußerung oder dem Streit der Weltanschauungen zu überlassen. Gewährleistet wird dies durch die Philosophie, die hier als metatheoretische Vermittlungsebene zwischen den empirischen Wissenschaften und der Theologie fungiert. Sie übernimmt die Aufgabe der begrifflichen Analyse und ontologischen Interpretation von diesbezüglich unterbestimmten empirischen Daten, die durch die empirischen Wissenschaften aufgrund der ihnen fehlenden Begrifflichkeit nicht möglich ist. Durch die Bereitstellung entsprechender begrifflicher Kategorien ermöglicht sie so einen Dialog zwischen der Theologie und empirischen Wissenschaften, die ansonsten gar keine gemeinsame Basis hätten, über die sie in einen Austausch kommen könnten.

Für die hier angesprochene mind-brain-Debatte ist es die Philosophie des Geistes, die die Gesprächsplattform bildet, auf der die Diskussion über die mentale Seite des menschlichen Lebens geführt wird. Im Kern wird hier das traditionelle Leib-Seele-Problem verhandelt, welches zwar so alt ist wie die abendländische Philosophie selbst, dessen Reflexion aber parallel zu den Neuro- und Kognitionswissenschaften seit etwa drei Dekaden eine erneute Konjunktur erfährt.

Angesichts der Fülle der Publikationen zum Leib-Seele-Problem oder bestimmten Teilaspekten daraus[3] beschränke ich mich zum einen auf deutschsprachige Bücher. Am Leitfaden einiger neuerer Einführungen zum Leib-Seele-Problem bzw. zur Philosophie des Geistes versuche ich im folgenden, einen Überblick über die derzeitige De-

[1] Folgende Sammelbände geben einen Überblick über die Diskussion der verschiedenen Facetten der Bewußtseinsproblematik: Esken, Frank / Heckmann, Heinz-Dieter (Hg.): Bewußtsein und Repräsentation, Paderborn: Mentis 1998; Newen, Albert / Vogeley, Kai (Hg.): Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen, Paderborn: Mentis 2000; Heckmann, Heinz-Dieter / Walter, Sven (Hg.): Qualia. Ausgewählte Beiträge, Paderborn: Mentis 2001; Herrmann, Christoph S. u. a. (Hg.): Bewußtsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik, München: Fink 2005 (UTB 2686).

[2] Vgl. aber Neuner, Peter: Ergebnisse der Hirnforschung als Herausforderung an Theologie und Glauben. Eine Vorüberlegung zur dogmatischen Betrachtung, in: Rager, Günter (Hg.): Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft, Freiburg: Alber 2000 (Grenzfragen, 25), 201–238; vgl. für die Auseinandersetzung der Philosophie mit den Neurowissenschaften Pauen, Michael / Roth, Gerhard (Hg.): Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung, München: Fink 2001 (UTB 2208); Rager, Günter / Quitterer, Josef / Runggaldier, Edmund: Unser Selbst – Identität im Wandel der neuronalen Prozesse, Paderborn: Schöningh 2002 sowie Sturma, Dieter (Hg.): Philosophie und Neurowissenschaften, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1770).

[3] Die umfassendste annotierte Bibliographie zur Philosophie des Geistes ist von David Chalmers erstellt worden und enthält über 8.000 Einträge: http://consc.net/biblio.html (letztes update: 13. Oktober 2005).

batte zu geben. Die Auswahl an deutschsprachigen Überblickswerken zum Leib-Seele-Problem oder allgemeiner zur Philosophie des Geistes ist relativ gering, vergleicht man sie mit dem Angebot im angelsächsischen Raum. Ein Mini-Boom ist in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre zu verzeichnen: Innerhalb von drei Jahren erschienen die Einführungen[4] von Godehard Brüntrup, Thomas Zoglauer, Jaegwon Kim (in deutscher Übersetzung) und Ansgar Beckermann. Einige Verlage sind nachgezogen und haben ihrerseits Einführungswerke erscheinen lassen: im Fischer Taschenbuch Verlag von Michael Pauen, bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft von Hans Goller[5] und bei Suhrkamp von Jürgen Schröder[6]; hinzu kommt der zweite Bd der „Philosophischen Grundbegriffe" von Rafael Ferber[7], der in fünf grundlegende Begriffe der philosophischen Anthropologie einführt, von denen – abgesehen von ‚Mensch' und ‚Tod' – die drei Begriffe ‚Bewußtsein', ‚Leib und Seele' sowie ‚Willensfreiheit' sich auf Themen der Philosophie des Geistes beziehen.

Von den genannten Büchern ist Brüntrups Einführung, die aus Vorlesungen an der Hochschule für Philosophie in München und an der University of Notre Dame entstanden ist und zur Zeit in bereits in dritter Auflage erscheint, die seitenmäßig kürzeste. Doch bringen die 140 Textseiten nach Meinung des Rez. einen Grad von Informationsdichte und -komplexität bei gleichzeitiger hoher Verständlichkeit und Lesbarkeit, der bislang von den nachfolgend genannten Werken nicht übertroffen ist. Da in dieser Zeitschrift bereits eine Rezension dieses Bdes erschienen ist (ThRv 93, 1997, 420–422), kann hier nicht näher darauf eingegangen werden.

2. Terminologische Vorbemerkungen

Im Gegensatz zu Brüntrups Bd trägt keines der anderen Einführungswerke das Stichwort „Leib-Seele-Problem" im Titel, meist ist breiter von der Philosophie des Geistes allgemein die Rede. Diese Vermeidung des traditionellen Begriffs „Leib-Seele-Problem" hat zwar eine gewisse Berechtigung, da er nicht ganz deckungsgleich ist mit dem heute meist verhandelten Gehirn-Geist-Problem (mind-brain problem). Jedoch kann und darf die traditionelle Bezeichnung nach wie vor verwendet werden, da sie sich einerseits als terminus technicus für das ontologische Kernproblem der Philosophie des Geistes eingebürgert hat und andererseits – bei aller Diskontinuität – ein sachlicher Zusammenhang der aktuellen zu den historischen Debatten nicht zu leugnen ist. Diese Begriffsverwendung setzt natürlich voraus, daß die terminologische Differenz nicht übersehen wird: Die Begriffsintension des Wortes ‚Seele' umfaßt einerseits religiöse Konnotationen, die im philosophischen Kontext normalerweise nicht mitgemeint sind, und andererseits kann es als Gegensatz zum Begriff ‚Geist' verstanden werden. Danach würde sich ‚Seele' auf den Bereich des Emotionalen und Intuitiven, ‚Geist' dagegen auf den Bereich des Rationalen und Kognitiven beziehen. Im Englischen umfaßt ‚mind' jedoch beide Bereiche, und ebenso werden beide zum Gegenstandsbereich der Philosophie des Geistes gerechnet (‚Geist' hier also in der umfassenden Wortbedeutung wie im Englischen). Entsprechend kann dieser umfassende Begriff des Geistig-Seelischen im Deutschen auch durch die Übersetzung des englischen ‚mind' wiedergegeben werden, wobei im Deutschen dafür nur das Adjektiv ‚mental' oder die Substantivierung ‚das Mentale', leider jedoch kein selbständiges Substantiv zur Verfügung steht. In diesem Sinne ist also das ‚Geist-Gehirn-Problem' als Übersetzung von ‚mind-brain problem' zu verstehen.

Goller (135) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es problematisch ist, allein von einem ‚Geist-Gehirn-Problem' zu sprechen, wie es in den gegenwärtigen Debatten meist geschieht. Angemessener müßte eigentlich vom ‚Geist-Körper-Problem' gesprochen werden, da der Geist nicht bloß auf ein funktionierendes Gehirn, sondern auch auf einen Körper angewiesen ist, der für das Gehirn das grundlegende Bezugssystem darstellt. (In diesem Kontext ist anzumerken, daß ‚Körper' = ‚body' hier die zwei Aspekte umfasst, die im Deutschen mit ‚Körper' und ‚Leib' differenziert werden. Es kann also unterschieden werden zwischen dem objektiv beobachtbaren Körper, den man „hat" und der aus der Perspektive der 3. Person zugänglich ist, während der Leib, der ich „bin", nur jeweils subjektiv, aus der Perspektive der 1. Person zugänglich ist. Für beides gibt es im Englischen nur den einen Begriff ‚body' und im Lateinischen ‚corpus'.)

3. Gibt es ein charakteristisches Merkmal des Mentalen?

Nach diesen ersten terminologischen Vorbemerkungen ist zunächst klärungsbedürftig, welches der exakte Gegenstand ist, mit dem sich die Philosophie des Geistes beschäftigt. Formal läßt sich angeben, daß die mentale Seite des menschlichen Lebens ihr Gegenstand ist. Was aber ist unter mentalen Zuständen, Eigenschaften oder Ereignissen zu verstehen, wobei der Unterschied zwischen den genannten ontologischen Kategorien in diesem Kontext einmal nicht weiter problematisiert werden soll? Alle hier genannten Werke beginnen in ihren einleitenden Kapiteln mit dem Versuch der Klärung der Frage, was das Mentale ist (bis auf Ferber, der aufgrund seiner Stichwortstruktur einen anderen Gesamtduktus entwirft, innerhalb dessen die Ausführung zu jedem Grundbegriff als eigenständiger Artikel gelesen werden kann; die Frage nach dem Mentalen fällt bei ihm mit dem Abschnitt über ‚Bewußtsein' zusammen, der dessen verschiedene Merkmale beschreibt). Welche Klassen mentaler Phänomene gibt es, und durch welche charakteristischen oder sogar spezifischen Eigenschaften lassen sich mentale Phänomene beschreiben? Nicht von ungefähr gibt der einzige Psychologe unter den vorgestellten Autoren, Goller, die vollständigste Phänomenologie mentaler Zustände am Anfang seines Buches (13–19): Zu mentalen Zuständen gehören Sinnesempfindungen visueller, akustischer, taktiler, olfaktorischer oder gustatorischer Art (Exteroception); Körperempfindungen wie Schmerzerleben, Temperaturempfindungen, Hunger und Durst, Kitzel u.a. (Interoception); Vorgänge der Proprioception, d.h. das Gefühl, wo unser Körper sich im Raum oder in welcher Stellung sich unsere Körperteile zueinander befinden; Vorstellungen, die unserer Imagination entspringen; bewußte Gedanken, Erinnerungen, Reflexionen, Meinungen oder Wissensinhalte; Emotionen und Stimmungen; motivationale Zustände wie Wünsche, Bedürfnisse, Triebe und Willensentschlüsse; schließlich der „Selbst-Sinn" als das Erleben, eine eigene Person, ein „Selbst" oder ein „Ich" zu sein. Neben diesem phänomenologischen Zugang, der verschiedene mentale Zustände einfach aufzählt, scheint es aber keine nichtzirkuläre Definition mentaler Zustände zu geben, die nicht schon eine vorgängige und unmittelbare Vertrautheit mit den Phänomenen voraussetzt. Läßt sich denn wenigstens ein Merkmal benennen, das *de facto* auf alle mentalen Phänomene zutrifft, jedoch nicht auf physische Phänomene? M.a.W., gibt es notwendige und hinreichende Merkmale mentaler Phänomene, aufgrund derer sie sich überhaupt eindeutig von physischen Zuständen unterscheiden lassen?

Die vorgestellten Autoren diskutieren alle mehr oder weniger die folgende Liste von Kandidaten für Merkmale des Mentalen (am übersichtlichsten diskutiert bei Beckermann, 9–12): (1) Bewußtheit, (2) Unkorrigierbarkeit, (3) Intentionalität, (4) Nicht-Räumlichkeit und (5) Privatheit. Das fast übereinstimmende Ergebnis lautet, daß es keine notwendigen und hinreichenden Merkmale des Mentalen gibt (am optimistischsten im Hinblick auf die Existenz solcher Merkmale wirkt noch die Darstellung bei Zoglauer, 12–22): Denn es gibt offensichtlich mentale Zustände, die mir nicht bewußt sind (1), und solche, über die ich mich irren kann (z.B. bei komplexen kognitiven Vorgängen wie Entscheidungs- oder Problemlösungsprozessen, aber auch bei bestimmten emotionalen oder motivationalen Zuständen) (2); nicht alle mentalen Zustände sind durch Intentionalität gekennzeichnet, d.h. sie sind nicht unbedingt auf *etwas*, d.h. also auf einen bestimmten semantischen Inhalt, gerichtet wie z.B. Erschöpfung, Un-

[4] Brüntrup, Godehard: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart: Kohlhammer 1996 (3. Auflage im Erscheinen); Zoglauer, Thomas: Geist und Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998 (Uni-Taschenbücher, 2066); Kim, Jaegwon: Philosophie des Geistes. Aus dem Amerikanischen von Georg Günther, Wien: Springer 1998; Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin: de Gruyter 1999 (de Gruyter Studienbuch, 2. Auflage 2000); Pauen, Michael: Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt / M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2001 (Fischer Taschenbuch, 14568).

[5] **Goller**, Hans: **Das Rätsel von Körper und Geist.** Eine philosophische Deutung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 176 S. kt € 11,90 ISBN: 3–534–16667–1.

[6] **Schröder**, Jürgen: **Einführung in die Philosophie des Geistes.** – Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004. 387 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1671). kt € 14,00 ISBN: 3–518–29271–4.
Das immer noch überschaubare Angebot an deutschsprachigen Einführungen wurde in jüngster Zeit ergänzt durch die Arbeiten von Dieter Sturma, Philosophie des Geistes (Reclam Universal Bibliothek, 20122), Leipzig: Reclam 2005 und Dieter Teichert, Einführung in die Philosophie des Geistes, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006; beide konnten jedoch nicht mehr mit in diese Besprechung aufgenommen werden. Sturma ergänzt die bislang zur Verfügung stehenden Einführungen durch Hinweise zum bioethischen Bereich.

[7] **Ferber**, Rafael: **Philosophische Grundbegriffe 2.** – München: Beck 2003. 277 S. (Beck'sche Reihe, 1533). pb € 12,90 ISBN: 3–406–49462–5.

wohlsein oder ungerichtete Angstzustände (3); Nicht-Räumlichkeit gilt offensichtlich nicht ausschließlich für mentale Zustände, sondern auch z. B. für Zahlen, zudem ist umstritten, ob die Anwendung dieses Prädikats nicht schon eine bestimmte Position zum Geist-Gehirn-Problem voraussetzt, obwohl es doch hier erst einmal nur um eine Begriffsklärung gehen soll (4); auch die Privatheit, also ein direktes Wissen oder ein privilegierter Zugang zu meinen eigenen mentalen Zuständen, scheint nicht notwendigerweise für alle mentalen Zustände zu gelten, und auch hier ist umstritten, ob der behauptete privilegierte Zugang wirklich über jeden Zweifel erhaben ist (vgl. das Wittgensteinsche Privatsprachenargument) (5).

Trotz dieses negativen Ergebnisses läßt sich jedoch als Fazit aus der Diskussion über die Merkmale des Mentalen ziehen, daß sich (mindestens) zwei Klassen mentaler Zustände unterscheiden lassen, nämlich (1) Empfindungen, also Zustände mit phänomenalem Charakter, deren spezifisches Merkmal ihre qualitative Beschaffenheit ist, d. h. die Tatsache, daß es sich auf eine bestimmte Art anfühlt, in diesem Zustand zu sein (daher die Bezeichnung ‚Qualia'), und (2) intentionale Zustände, die immer einen bestimmten semantischen Inhalt haben (Pauen, 29–33, ergänzt diese Liste um zwei weitere Klassen: Zustände der Wachheit / Bewußtheit und des Selbstbewußtseins). Auf jeden Fall ist der Begriff ‚mental' umfassender als der Begriff ‚bewußt', insofern zwar alle Bewußtseinszustände mentale Zustände, aber nicht alle mentalen Zustände bewußt sind; jedoch sind mentale Phänomene solche Phänomene, die zumindest potenziell bewußtseinsfähig sind (Pauen, 25).

Deutlich wird bei jeder Diskussion über charakteristische Merkmale des Mentalen, daß bereits diese terminologische Annäherung in den Kern der Problematik hineinführt. Schon der Versuch, die im Alltag erfahrbare phänomenale Dualität von Physischem und Mentalem zu beschreiben und zu systematisieren, erweist sich als schwierige Aufgabe, die kaum in neutraler Weise vorgenommen werden kann. Denn die Bereitschaft, ein charakteristisches oder gar spezifisches Merkmal des Mentalen anzunehmen, korreliert mit der Position, der man bezüglich der Frage zuneigt, in welchem Verhältnis Körper und Geist zueinander stehen. Am deutlichsten wird dies bei Zoglauer (12–22), der noch am stärksten dualistische Positionen verteidigt und entsprechend die charakteristischen Merkmale des Mentalen auch nur relativ schwach in Frage stellt.

4. Das Problem der Formulierung des Problems

Während jedoch insgesamt gesehen die genannten Einführungswerke in der Merkmalsfrage noch alle recht vergleichbar sind, gehen die Positionen auseinander in der Ansicht, wie die Hauptfragestellung der Philosophie des Geistes zu bestimmen und wie das Leib-Seele-Problem (oder mehrere zu unterscheidende Teilprobleme) zu formulieren sind. Wie die verschiedenen Autoren das Problemfeld strukturieren, ist aufschlußreich und zeigt bereits die Vielfalt von Aspekten, die mit dem Leib-Seele-Problem verbunden sind. Der Beziehungsreichtum, der sich in der Vielfalt von Herangehensweisen an denselben Gegenstand ausdrückt, ist dabei nicht als Nachteil zu verstehen, der sich aus der Unübersichtlichkeit der Debatte ergibt, sondern spiegelt die Tatsache wider, daß es sich hier um ein genuin philosophisches Problem handelt: Philosophische Probleme sind, pointiert gesagt, nicht dazu da, gelöst, sondern verstanden zu werden (jedenfalls gilt dies für den Bereich der theoretischen Philosophie). Es geht bei ihnen darum, kenntlich zu machen, warum etwas ein Problem ist und worin es besteht, und die Fülle der in ihm enthaltenen Aspekte und Implikationen und der zu ihm entworfenen Lösungsversuche aufzuzeigen. Es wäre ein Irrtum, zu einer der zentralen Fragen der menschlichen Existenz wie dem Leib-Seele-Problem eine endgültige, überzeitlich gültige und für alle Menschen verbindliche Lösung finden zu wollen. Eine abschließende Lösung zu einem tiefen philosophischen Problem würde es unmöglich machen, sich selbst in rationaler Freiheit zu verstehen und als moralisches Wesen nach vernünftigen und selbstgesetzten Zielen und Werten zu handeln. Mit dieser Beschreibung von philosophischen Problemen wird also keineswegs einem Relativismus das Wort geredet und die Suche nach Antworten als von vornherein aussichtslos angesehen, im Gegenteil: Das Bemühen um philosophische Probleme ist zu verstehen als ein Ringen um fundamentale Deutungsentwürfe über die Welt und den Menschen, das in jeder historischen Situation jeweils neu erforderlich ist.

Insofern ist die Vielzahl der Herangehensweisen in den genannten Einführungen kein Mangel, sondern ein Vorteil, der es ermöglicht, die verschiedenen Entwürfe miteinander zu vergleichen. Da es sich um Einführungswerke handelt, gibt jeder Autor einen Überblick über die für ihn wichtigsten und paradigmatischen Positionen und Konzepte, so wie sie sich ihm darbieten. Darüber hinaus wird meistens mehr oder weniger deutlich, welche Position der jeweilige Autor selbst vertritt oder in welche Richtung er zumindest tendiert; eine detailliert ausgearbeitete und begründete Option für eine bestimmte Position würde in einer Einführung auch gar nicht erwartet werden. Daß dennoch unter den Verfassern eine relativ große Bandbreite von Standpunkten deutlich wird und sich keine Konvergenz auf eine bestimmte Position abzeichnet, spiegelt wider, daß eine eindeutige Lösung, die nicht selber wieder ihre Probleme und Fragwürdigkeiten aufwerfen würde, zumindest derzeit, vielleicht aber auch prinzipiell nicht zu haben ist, sofern es sich denn beim Leib-Seele-Problem um ein genuin philosophisches Problem handelt.

5. Das Leib-Seele-Problem als Trilemma

Hans Goller, Psychologe und Professor für Christliche Philosophie in Innsbruck, leitet seine Einführung (s. Anm. 5) nicht nur mit einer Bestandsaufnahme der alltäglich wahrgenommenen Dualität, aber auch Wechselwirkung von mentalen und physischen Phänomenen ein (9–32), sondern stellt auch die neurobiologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens und Erlebens dar (33–71). Neben einer ganz knappen Vermittlung des allerwichtigsten hirnphysiologischen und -anatomischen Basiswissens macht Goller deutlich, daß ein funktionierendes Gehirn und ein intakter Organismus die notwendige Voraussetzung für menschliches Erleben und Verhalten sind. Jedoch sind die Neurowissenschaften bislang außerstande, auch nur annähernd den Mechanismus anzugeben, mit dem das Gehirn Bewußtsein hervorbringt. Ebenso ist die Vorstellung einer zentralen Instanz, in der alle Informationen zusammenlaufen, längst aufgegeben. Verdeutlichend kann hinzugefügt werden: Daß die Hirnforschung notwendige Bedingungen für das Auftreten von mentalen Zuständen angeben kann, bedeutet nicht, daß damit auch schon hinreichende Bedingungen identifiziert wären; dies ist der Hirnforschung mit den derzeit bekannten Mitteln schon aus methodischen Gründen nicht möglich. Die Bestimmung des exakten Verhältnisses zwischen physischen und mentalen Phänomenen ist vielmehr eine Aufgabe der ontologischen Reflexion, die mit empirischen Mitteln nicht zu leisten ist.

Goller stellt daher zunächst die philosophiegeschichtlich bedeutsamsten Deutungen des Verhältnisses von Körper und Geist dar (72–89), wobei er sich beschränkt auf die Positionen mit der wirkmächtigsten Rezeptionsgeschichte, nämlich jeweils zwei dualistische (Platon und Descartes) und aristotelisch-naturalistische Ansätze (Aristoteles und Thomas von Aquin). Letztere betonen, daß der Mensch eine Einheit aus Körper und Seele ist, die sich im Rahmen einer hylemorphistischen Ontologie wie Materie und Form zueinander verhalten. Form und Materie sind keine quantitativen Teile, sondern qualitative oder Wesensbestandteile, die den einen Menschen konstituieren. Goller schließt sich einer verbreiteten Thomas-Deutung an, daß aufgrund des Verständnisses der Seele als des höherrangigen Formaspekts der Mensch letztlich doch spiritualisiert werde (84). Auf jeden Fall hat sich im christlichen Alltagsverständnis eher eine dualistische Anthropologie als Standardvorstellung durchgesetzt. Dualistische Positionen sehen den Menschen aus zwei Substanzen (für sich existierenden Entitäten) zusammengesetzt: Für Platon ist es der vergängliche Körper und die unsterbliche Seele, die im Körper wie in einem Gefängnis lebt und in ihrem Bezug zur Welt der unveränderlichen Ideen das Eigentliche des Menschen ausmacht; der Dualismus besteht also eigentlich zwischen der vergänglichen Welt der Einzeldinge und der unvergänglichen Welt der Ideen. Bei Descartes hingegen ist der Dualismus innerweltlich bestimmt zwischen Außen- und Innenwelt: Der Mensch besteht aus einer *res extensa*, die der dreidimensionalen Welt der ausgedehnten Körper angehört, und einer *res cogitans*, dem unausgedehnten und immateriellen Bewußtsein.

Descartes' Deutung des Verhältnisses von Körper und Geist hat die Frage nach der kausalen Wechselwirkung zwischen Körper und Geist bis heute in den Mittelpunkt der Leib-Seele-Debatte gestellt. Daher schließt sich Goller einer weit verbreiteten Standardformulierung des Leib-Seele-Problems nach Peter Bieri an, die sich auf das Problem der mentalen Verursachung bezieht und eine Systematisierung der aktuellen Debatte ermöglicht. Danach läßt sich das Leib-Seele-Problem formulieren als Trilemma aus drei Thesen, die alle eine starke Plausibilität mit sich bringen, jedoch nicht gleichzeitig wahr sein können (87):

„(1) Mentales ist nichts Physikalisches.
(2) Mentales ist im Bereich des Physikalischen kausal wirksam.
(3) Der Bereich des Physikalischen ist kausal geschlossen."

(Sinnvoller wäre es vielleicht, hier von ‚Physischem' statt von ‚Physikalischem' zu sprechen, da letzterer Begriff bereits die theoretische Perspektive der Wissenschaft der Physik konnotiert, während ‚Mentales' und ‚Physisches' als Erfahrungsphänomene der Alltagswelt zu verstehen sind.) Satz (1) vertritt die These des ontologischen Dualismus zwischen der Welt der physischen und der Welt der mentalen Ebene, Satz (2) enthält die Annahme der mentalen Verursachung und könnte im Rahmen des Trilemmas auch zur These der Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem ausgeweitet werden, und Satz (3) formuliert das Prinzip des methodologischen Physikalismus, wonach physische Phänomene immer nur durch andere physische Phänomene erklärt werden können. Die sofort einsichtige Trilemma-Struktur der drei Sätze verdeutlicht, warum es sich beim Verhältnis von Körper und Geist um ein philosophisches Problem handelt: Jeweils zwei Sätze implizieren die Falschheit des dritten. Daher gibt es keine Lösung des Trilemmas, sondern nur seine Auflösung, indem einer der drei Sätze aufgegeben wird.

Danach, welcher der drei Sätze aufgegeben wird, lassen sich die verschiedenen Positionen in der Philosophie des Geistes klassifizieren. Der auf Descartes zurückgehende interaktionistische Dualismus gibt Satz (3) auf, da der Bereich des Physischen nicht geschlossen sein kann, wenn Mentales nicht Physisches, aber dennoch in der physischen Welt kausal wirksam ist. Die Positionen des psycho-physischen Parallelismus, wonach mentale und physische Phänomene kausal unabhängig voneinander, aber dennoch in strenger Parallelität zueinander ablaufen, und des Epiphänomenalismus, wonach mentale Phänomene zwar von physischen Phänomenen kausal beeinflußt werden, selber aber nicht in die physische Welt zurückwirken können, geben Satz (2) auf: Wenn Mentales nichts Physisches ist und wenn der Bereich des Physischen kausal geschlossen ist, kann es trotz unserer gegenteiligen Alltagserfahrung keine mentale Verursachung geben. Beide Positionen halten an Satz (1) fest und können insofern als dualistische Positionen verstanden werden. Sie müssen jedoch nicht notwendigerweise als Substanz-Dualismen gelten, die von der Existenz nichtphysischer, immaterieller Dinge oder Substanzen ausgehen, die Träger mentaler Eigenschaften sind. Sie können auch einem weniger weitgehenden Dualismus, dem Eigenschafts-Dualismus, zugeschlagen werden, wonach es eigenständige mentale Eigenschaften gibt, die nicht auf physische Eigenschaften zurückgeführt werden können. Träger der mentalen Eigenschaften können physische Dinge (z.B. bestimmte Lebewesen) sein, oder die Frage nach immateriellen Substanzen bleibt einfach offen.

Materialistische Positionen geben Satz (1) auf. (Die wahrscheinlich angemessenere Bezeichnung ist allerdings ‚physikalistische' Positionen: Der Physikalismus gilt als moderne Form des Materialismus, insofern er nur physische Entitäten als real ansieht. Damit sind natürliche Entitäten in dem Sinn gemeint, daß sie in den Gegenstandsbereich der Physik fallen, womit allerdings das Gebiet des rein Stofflich-Materiellen überschritten ist.) Da sie die ontologische Differenz zwischen Mentalem und Physischem aufgeben, können sie an der kausalen Geschlossenheit des physischen Bereichs und gleichzeitig an der mentalen Verursachung festhalten. Für physikalistische Positionen sind mentale Phänomene nichts anderes als Hirnzustände und somit identisch mit ihren neuronalen Korrelaten (Identitätstheorie), oder sie sind funktionale Zustände, die ähnlich wie ein Computerprogramm durch ihre kausale Rolle charakterisiert sind, jedoch auf unterschiedliche Weise materiell realisiert werden können (Funktionalismus).

Ebenfalls unter diese Auflösungsvariante des Trilemmas faßt Goller die zum Dualismus extrem entgegengesetzte Position, den eliminativen Physikalismus. Diese Theorie bestreitet die Existenz des Mentalen überhaupt und plädiert in seiner Extremvariante dafür, das mentalistische Vokabular der in vielen Fällen durch Ergebnisse der Neurowissenschaften überholten Alltagspsychologie auf lange Sicht zugunsten der korrekten neurowissenschaftlichen Begriffe zu eliminieren. Ein eingeschränkter Eliminativist ist Daniel Dennett, der die Existenz von Qualia als phänomenale Eigenschaften bestreitet, in bezug auf intentionale Zustände jedoch eine instrumentalistische Position einnimmt. Andere etwas weniger extreme Positionen wie der Fiktionalismus oder Abstraktionismus gehen nicht so weit, die Abschaffung des psychologischen Vokabulars zu fordern, sondern gestehen ihm eine nützliche Funktion in sozialen und ethischen Kontexten oder (so der Abstraktionismus) einen abgeschwächten Realitätsbezug zu, etwa als theoretische Entität, vergleichbar z.B. dem theoretischen Konstrukt „Schwerpunkt" in der Mechanik. Anders als Goller es tut, läßt sich der Eliminativismus jedoch auch unter die Verneinung von Prinzip (2) klassifizieren: Wenn es mentale Phänomene gar nicht gibt, dann können sie auch nicht in der physischen Welt kausal wirksam werden, was die Negation von Satz (1) impliziert, da mentale Phänomene schon aufgrund ihrer Nichtexistenz keine physischen Phänomene sind. Für die Klassifikation unter die Verneinung von Prinzip (2) spricht, daß so der systematische Unterschied zwischen dem Eliminativismus und den meistens als reduktiven Physikalismen bezeichneten identitätstheoretischen oder funktionalistischen Ansätzen stärker deutlich wird: Während die (behauptete Möglichkeit der) Reduktion mentaler auf neuronale oder funktionale Zustände die Existenz mentaler Zustände gerade nicht bestreiten, sondern sichern will, hält der eliminative Physikalismus eine solche Reduktionsbeziehung zwischen physischen und mentalen Zustände gerade für unmöglich und streitet deswegen letzteren die Realität ab.

Goller stellt in den weiteren Kap.n die anhand des Trilemmas eingeführten Positionen vor und diskutiert ihre Schwierigkeiten. Unter die dualistischen Ansätze (90–109) werden von Goller der Interaktionismus, der Parallelismus und der Epiphänomenalismus gefaßt. Obwohl der Interaktionismus unserem westlichen Alltagsverständnis vielleicht am nächsten kommt, hat er doch notorische Schwierigkeiten, den Kausalnexus zwischen der beobachtbaren physischen Welt und dem Mentalen intelligibel machen können: Er kann den *modus operandi* dieser Wechselwirkung von zwei ontologisch doch völlig getrennten Entitäten nicht einsichtig machen. Dasselbe Problem bürdet sich der Epiphänomenalismus auf, insofern er zwar keine mentale Verursachung annimmt, wohl aber umgekehrt einen kausalen Einfluß von Hirnzuständen auf mentale Zustände, dessen Erklärung unter der Voraussetzung eines ontologischen Dualismus ebenso aporetisch enden muß. Der Parallelismus verzichtet auf die Annahme einer mentalen Verursachung, hat jedoch das Problem zu erklären, wie die perfekte Parallelität der körperlichen und der geistigen Zustände garantiert werden soll; zudem scheint zumindest in unserem Erleben der Bereich des Mentalen kein geschlossenes kausales System zu sein, da nicht alle Erlebnisse auf andere mentale Phänomene zurückgeführt werden können.

Die Identitätstheorie als reduktiver Physikalismus, der gemeinsam mit dem eliminativen Physikalismus diskutiert wird (110–124), hat genauso wie der Funktionalismus (125–133) das Problem, mit der phänomenalen Seite des Mentalen fertig werden zu müssen. Immerhin kann der Funktionalismus dem Argument der multiplen Realisierbarkeit des Mentalen entkommen, das der Identitätstheorie entgegengebracht wurde: Gegen die Annahme einer strikten Identität zwischen neuronalen und mentalen Zuständen kann eingewendet werden, daß eine Mehrzahl von Realisierungen eines mentalen Zustands durch unterschiedliche Hirnzustände oder sogar durch ganz andere als neuronale Substrate denkbar erscheinen. Jedoch sehen sich sowohl identitätstheoretische als auch funktionalistische Physikalismen dem Vorwurf ausgesetzt, die Erlebnisqualität mentaler Zustände nicht angemessen berücksichtigen zu können. Dieser Vorwurf wird argumentativ durch Qualia-basierte Argumente (127–131) vertreten, deren Prinzip es ist, im Rahmen von Gedankenexperimenten über fehlende, vertauschte oder invertierte Qualia aus der Möglichkeit einer Dissoziation von funktionalen und phänomenalen Eigenschaften zu folgern, daß Letztere als eigenständige Entitäten zu betrachten sind, die von einer funktionalen Analyse nicht erfaßt werden können. In ähnlicher Absicht argumentieren Frank Jackson in seinem Argument des unvollständigen Wissens, daß es nichtphysische Tatsachen wie das Erleben einer Farbwahrnehmung gibt, die von den Neurowissenschaften prinzipiell nicht entdeckt werden können, oder Joseph Levine in seinem Argument der Erklärungslücke, daß physikalistische Theorien zwar Beschreibungen mentaler Phänomene liefern, diese aber nicht erklären können; es bleibt daher eine „explanatorische Lücke" zwischen den neuronalen Prozessen und den mit ihnen einhergehenden Erlebnisqualitäten (115–119). Bekannt ist schließlich John Searles Argument des chinesischen Zimmers (131–133), das sich nicht gegen die Naturalisierung phänomenaler, sondern intentionaler Zustände richtet. Es bestreitet die Ansicht, es sei in einem starken Sinn möglich, künstliche Intelligenz hervorzubringen, was gemäß der funktionalistischen These der multiplen Realisierbarkeit mentaler Zustände naheliegend ist. Nach Searle sind Computer oder andere funktionale Systeme rein syntaktische Systeme und durch ihre formale Struktur vollständig bestimmt,

während ihnen jegliche Semantik fehlt, durch die der menschliche Geist bestimmt ist.

In einem abschließenden Kap. (134–150) betont Goller zunächst die uns im Alltag völlig selbstverständliche Einheit von Köper und Geist, der die gegenwärtigen Deutungen des Körper-Geist-Verhältnisses nicht gerecht werden können. Eine Metareflexion diskutiert schließlich die Frage, ob wir die Körper-Geist-Beziehung vielleicht prinzipiell nicht entschlüsseln können. Am pointiertesten wird dieser Standpunkt von Colin McGinn mit seiner These der kognitiven Geschlossenheit vertreten. Danach reicht das Erkenntnisvermögen, mit dem die Evolution uns ausgestattet hat, schlicht und einfach nicht aus, um den Zusammenhang zwischen Körper und Geist zu verstehen. Dennoch ist McGinn davon überzeugt, daß es eine natürliche Eigenschaft unseres Gehirns gibt, die für die Hervorbringung bewußten Erlebens verantwortlich ist; leider bleibt sie uns kognitiv prinzipiell verschlossen. Wenn dies stimmt, gibt es auch kein tiefes philosophisches Leib-Seele-Problem, sondern es scheint uns nur aufgrund unserer kognitiven Begrenztheit eines zu sein. Goller diskutiert außerdem eine Alternative zur Dichotomie zwischen (Substanz-)Dualismus und Physikalismus, die er in David Chalmers' Zwei-Aspekte-Theorie sieht. Chalmers nennt seinen Ansatz „naturalistischen Dualismus", der jedoch keinen Substanz-, sondern einen Eigenschafts-Dualismus enthält, und zwar derart, daß das bewußte Erleben als ein fundamentaler, irreduzibler Wesenszug der Wirklichkeit anzuerkennen ist. Somit kann auch von einer Zwei-Aspekte-Theorie gesprochen werden, derzufolge die eine Wirklichkeit sowohl einen mentalen als auch einen physischen Aspekt enthält. Dies wäre folglich eine monistische Position, jedoch kein physikalistischer Monismus. Auf jeden Fall sieht Chalmers keinen Grund zu der Annahme, daß das so genannte schwierige Problem des Bewußtseins (wie kann bewußtes Erleben durch physische Entitäten hervorgebracht werden?) prinzipiell ungelöst bleiben müsse.

Die kurze Darstellung des durch das Bieri-Trilemma strukturierten Problemraums zum Körper-Geist-Verhältnis in Gollers Einführung hat naturgemäß große Überschneidungsflächen mit anderen Einführungswerken. Die generelle Kartierung der Positionen fällt bei allen, die sich mit der Philosophie des Geistes beschäftigen, zumindest in ihren Grundstrukturen, mehr oder weniger gleich aus. Allerdings gibt es in der Bewertung der Positionen z. T. bedeutsame Unterschiede.

6. Erweiterung des Theorienspektrums

Wie Goller benutzt Rafael Ferber, Philosoph an der Universität Luzern (s. Anm. 7), das Bieri-Trilemma zur Formulierung des Problems und als impliziten Leitfaden seiner Darstellung; das Trilemma taucht ansonsten außer bei Brüntrup bei keinem der anderen erwähnten Einführungen auf. Ferbers Darstellung besticht nicht nur beim Kap. zu „Leib und Seele" (91–155), sondern durchgängig durch den Einbezug wichtiger philosophiehistorischer Positionen, deren Bedeutung für die aktuelle Debatte verdeutlicht wird und die durch einschlägige Zitate plastisch umrissen werden. Dabei werden aber Positionen nicht nur referiert, sondern in ein eigenständiges Konzept integriert. Ferber verschärft den „Weltknoten" (Schopenhauer) noch dadurch, daß er die erste Prämisse des Trilemmas „Psychische Phänomene sind nicht-physische Phänomene" in Analogie zu Zenons Bewegungsparadox in die beiden Voraussetzungen aufspaltet „Eine Vorstellung (ein Bewusstseinspunkt) ist ausdehnungslos" und „Ein physisches Phänomen ist ausgedehnt". Eine Lösung des Leib-Seele-Paradoxon muß also erklären können, wie etwas Unausgedehntes, wie z. B. ein Bewußtseinspunkt, mit nicht nur einer Ausdehnung von Null, sondern auch einer Kausalität von Null mit etwas Ausgedehntem in Wechselwirkung treten kann (110–114).

Ferber ergänzt das Spektrum der möglichen Antworten auf das Leib-Seele-Paradoxon durch den idealistischen Pol als den diametralen Gegensatz zum materialistischen bzw. physikalistischen Pol (128–140). Dadurch wird das sonst übliche Kontinuum von Positionen erweitert, welches anhand der Leitfrage „Welche Arten von Entitäten gibt es?" gebildet wird und normalerweise zwischen dem Dualismus über verschiedene Arten des Physikalismus bis hin zum Eliminativismus aufgespannt wird. Dem physikalistischen Monismus wird so ein idealistischer Monismus entgegengesetzt. Ferber unterscheidet zwischen einem objektiven, einem subjektiven und einem transzendentalen Idealismus. Der auf Platon zurückgehende objektive Idealismus sieht eine höhere und eigentliche Realität der immateriellen und vergänglichen Ideen im Gegensatz zu der niedrigeren Realität der empirischen und vergänglichen Sinnesphänomene. Während die Ideen ohne die Sinnesphänomene existieren können, können die Sinnesphänomene nicht ohne die Ideen existieren. Platon stellt die kategoriale Verschiedenheit von Leib und Seele und die kausale Wirksamkeit der Seele klar heraus und akzeptiert somit die Sätze (1) und (2) des Trilemmas, wohingegen ihm Satz (3), die kausale Geschlossenheit der physischen Welt, noch nicht bekannt ist. Daher ist seine Theorie auch kein Lösungsversuch des Leib-Seele-Problems in der trilemmatischen Schärfe, in der es sich seit Descartes stellt.

Der subjektive (Berkeley) und der transzendentale (Kant) Idealismus betonen, daß auch physische Phänomene vorgestellt werden, es also eines Bewußtseins bedarf, damit Materie uns überhaupt erscheinen kann. Während der Physikalismus bestreitet, daß mentale Phänomene nicht-physische Phänomene sind, bestreiten der subjektive und der transzendentale Idealismus die Umkehrung dieser ersten Prämisse des Bieri-Trilemmas, daß nämlich physische Phänomene nicht-mentale Phänomene sind. Beide Monismen lehnen also den kategorialen Unterschied zwischen mentalen und physischen Phänomenen ab: Für den Physikalismus sind mentale Phänomene eigentlich physische Phänomene, und für den Idealismus sind physische Phänomene eigentlich mentale Phänomene. Es entsprechen sich auch die Aporien der beiden Positionen: „Wie der Materialismus dem Phänomen des Bewusstseins, so wird der Idealismus dem Phänomen der Materie nicht gerecht" (135). Der (subjektive) Idealismus verstößt daher gegen die Evidenz des Bewußtseins, wonach wir nicht die Schöpfer der materiellen Welt sind; vielmehr scheint doch die Außenwelt von unserem Bewußtsein kausal unabhängig zu sein.

Aus der Diskussion der physikalistischen und der idealistischen Ansätze zieht Ferber den Schluß, daß eine mögliche Lösung des Leib-Seele-Problems nicht im Sinne dieser beiden Ansätze monistisch sein darf, sondern den Satz (1) des Trilemmas bzw. allgemeiner: die kategoriale Verschiedenheit von mentalen und physischen Phänomenen bewahren muß. Auch Satz (3), die kausale Geschlossenheit der physischen Welt, muß bewahrt bleiben, denn Ferber interpretiert ihn nicht nur als methodologisches Grundprinzip des Physikalismus, sondern stärker als die „physikalische Version des logischen Grundsatzes, daß aus Nichts nicht etwas entstehen kann" (139). Der einzige Ausweg aus dem Trilemma besteht deshalb für Ferber darin, die Wechselwirkungsthese, d. h. Satz (2) des Trilemmas aufzugeben oder zu modifizieren. Ein erster Kandidat dafür ist der psycho-physische Parallelismus, der zuerst von Leibniz formuliert wurde (140–142). Dieser Ansatz erklärt die Wechselwirkung zwischen mentalen und physischen Phänomenen, obwohl wir sie im Alltag als eine selbstverständliche Realität annehmen, zu einem – wenn auch unvermeidlichen – Schein. Einen Schritt weiter geht der zuerst von Spinoza vertretene Aspekt-Dualismus, wonach nicht nur die Wechselwirkung, sondern auch der kategoriale Unterschied zwischen Körper und Geist ein – unvermeidlicher – Schein ist (142–148). Vielmehr sind Körper und Geist miteinander identisch, selbst wenn sie uns verschiedenartig erscheinen; es gibt also nicht eine denkende und eine ausgedehnte Substanz, sondern Denken und Ausdehnung sind Attribute oder Modi der einen Substanz. In Fregescher Terminologie ausgedrückt, haben die Begriffe ‚Körper' und ‚Geist' dieselbe Bedeutung, sie beziehen sich also auf denselben Gegenstand, bezeichnen jedoch einen unterschiedlichen Sinn oder eine unterschiedliche „Art des Gegebenseins". Der Aspekt-Dualismus kann insofern als ontologischer (Substanz-)Monismus (Körper und Geist bilden in Wirklichkeit eine Einheit) und als erkenntnistheoretischer (Eigenschafts-)Dualismus bezeichnet werden (sie werden von uns getrennt erfaßt).

Als aktuelle Version des Aspekt-Dualismus interpretiert Ferber den anomalen Monismus Donald Davidsons (148–155). Nach der nicht ganz leicht zu verstehenden Position Davidsons gibt es keine strikten psycho-physischen Gesetze, die die Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem präzise, explizit und ohne Ausnahme beschreiben. Zwar nimmt Davidson eine psycho-physische Wechselwirkung an, und er geht auch davon aus, daß eine kausale Wechselbeziehung zwischen Ereignissen immer unter strikte Gesetze fällt. Im Bereich des Mentalen gibt es aber keine strikte Gesetzmäßigkeit, weil die Gesamtheit der mentalen Zustände einer Person bestimmten rationalitätsbezogenen und damit normativen Zuschreibungsbedingungen unterliegt und niemals im Rahmen eines exakten Kalküls abbildbar ist. (Aus dieser Gesetzlosigkeit oder ‚Anomalie' des Mentalen ist die Bezeichnung des Ansatzes als ‚anomaler Monismus' abgeleitet.) Zur Erfassung des anomalen Charakters hat Davidson den Begriff der Supervenienz in die Philosophie des Geistes eingeführt: Dies meint eine Abhängigkeit des Mentalen vom Physischen, die

nicht mit einer Reduktion des Mentalen auf das Physische einhergehen muß. Mentale Ereignisse sind in dem Sinne supervenient auf physischen, als sie sich nur zusammen mit physischen Ereignissen verändern können, d.h. es gibt keinen mentalen Unterschied ohne einen physischen Unterschied; umgekehrt kann es aber physische ohne mentale Unterschiede geben. Der Supervenienzbegriff soll somit einen nichtreduktiven Physikalismus ermöglichen, der trotz einer grundsätzlich physikalistischen Ontologie die Abhängigkeit des Mentalen vom Physischen so locker konstruiert, daß eine vollständige Reduktion des Mentalen auf das Physische ausgeschlossen werden kann und stattdessen ein begrifflicher Überschuß des Mentalen über das Physische gesichert bleibt.[8]

Wie kann aber unter der Annahme des anomalen und irreduziblen Charakters des Mentalen noch von einer kausalen Wirksamkeit mentaler Ereignisse gesprochen werden? Dies wird für Davidson möglich, indem er die These der Identität von mentalen mit physischen Ereignissen vertritt. Er behauptet nun aber nicht die Identität genereller Eigenschaften (dies wäre eine Typen-Identität), sondern die Identität einzelner Vorkommnisse (*tokens*) mentaler mit physischen Ereignissen. Ferber äußert sich vorsichtig dahingehend, daß er die Position Davidsons, die er als sprachphilosophisch geläuterten Spinozismus beschreibt, zwar nicht als eine Lösung, wohl aber für die „ausgewogenste gegenwärtige Antwort" (153) auf das Leib-Seele-Problem hält. Denn erstens läßt sich durch die Identitätsthese die Einheit von Körper und Geist plausibel vertreten. Dies ist auch für eine theologische Rezeption interessant, da im schöpfungstheologischen Rahmen die Einheit von körperlicher und geistiger Seite des Menschen als adäquater zu beurteilen ist als ein immer potenziell zur Leibfeindlichkeit tendierender Dualismus. Zweitens kann der anomale Monismus im Grunde an allen drei Prämissen des Trilemmas festhalten, da er (1) einen Unterschied in der Beschreibung mentaler und physischer Phänomene annimmt, (2) in gewisser Weise die Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem behaupten kann, weil mentale Phänomene physische Phänomene sind und daher auch mit anderen physischen Phänomenen in Wechselwirkung stehen können (dies allerdings nicht mehr *qua* ihren mentalen Eigenschaften), und (3) als Monismus die kausale Geschlossenheit des physischen Bereich nicht aufbrechen muß. Drittens bringt die Anomalität des Mentalen aber auch eine grundsätzliche Grenze der physikalischen Beschreibbarkeit der Welt zum Ausdruck. Ferber geht allerdings noch einen Schritt weiter und gesteht ein, daß der anomale Monismus mentale Phänomene als solche, nämlich unter ihrer mentalen Beschreibung, letztlich epiphänomenal, d.h. kausal unwirksam macht. Möglicherweise ist die Vorstellung der mentalen Verursachung nur eine evolutionär in uns verankerte und daher tiefsitzende und unvermeidliche Illusion; insofern hätte sie keine reale, sondern nur eine semantische Existenz. Gleichwohl wäre sie nützlich und wahrscheinlich notwendig für den praktischen Lebensvollzug des Menschen im Sinne eines handelnden und in sozialen Kontexten stehenden Wesens. An diesem Punkt stellt sich für eine theologische Anthropologie die Herausforderung, über die Möglichkeit der Integration einer epiphänomenalistischen Konzeption zu reflektieren.

Obwohl Ferber mit diesen Überlegungen bereits überleitet zu seinem nächsten Thema, der Willensfreiheit, sei hier doch angemerkt, daß das Problem der Willensfreiheit[9] systematisch zu unterscheiden ist von der Frage nach der mentalen Verursachung. Während letzteres die Möglichkeit der kausalen Wirksamkeit einer mentalen Entität im kausal geschlossenen Bereich physischer Entitäten problematisiert, geht es beim Problem der Willensfreiheit um die Determiniertheit eines Willensaktes oder zumindest eines Handlungsereignisses, ohne daß die ontologische Bestimmung dieses Aktes oder Ereignisses schon feststehen müßte. Im Prinzip sind also beide Probleme voneinander unabhängig, so daß mit der Festlegung auf eine Position zu einem Problem noch nicht notwendigerweise schon die Position zum anderen Problem impliziert sein muß.

7. Ein alternativer Problemaufriß

Der Philosoph Jürgen Schröder (Karlsruhe) geht in seiner „Einführung in die Philosophie des Geistes" (s. Anm. 6) nicht wie Goller und Ferber von der Standardformulierung des Leib-Seele-Problems als Trilemma aus, sondern spannt ein weiteres Netz von Fragen innerhalb der Philosophie des Geistes auf, für das er freilich auch seitenmäßig mehr Platz zur Verfügung hat als die anderen beiden Autoren. So wird deutlich, daß es sich beim Leib-Seele-Problem eigentlich nicht um ein einzelnes Problem handelt, sondern um ein ganzes Bündel von Problemen. Die Ausgangsfrage ist für Schröder: „Wie passt der Geist in eine materielle Welt?" Offen bleibt für Schröder nach jetzigem Kenntnisstand, ob die Grundopposition in der Philosophie des Geistes zwischen dem Dualismus, der eine Eigenständigkeit der geistigen Sphäre annimmt, und dem Monismus, der dies verneint, in der Zukunft aufgrund des wissenschaftlichen Fortschritts verschwinden wird, so wie der Streit zwischen Vitalisten und Mechanisten in der Philosophie der Biologie inzwischen (zugunsten der Mechanisten) entschieden ist. Selbst wenn aber der Dualismus-Monismus-Streit zugunsten einer Position entschieden wäre und eine Menge der heutigen Fragen verschwinden würde, so blieben wahrscheinlich doch einige der heute diskutierten Probleme erhalten. Dazu gehören das Problem der Repräsentation, also der Frage, ob und welche natürlichen Bedingungen es dafür gibt, daß eine materielle Struktur eine bestimmte Bedeutung hat, oder das Problem des Verhältnisses von Denken und Sprache.

Schröder wählt eine zweigliedrige Darstellung: Im ersten Teil stellt er nach einer Klassifizierung mentaler Zustände und einer Diskussion um ihre charakteristischen Merkmale (17–27) sowie der Aufspaltung der Ausgangsfrage in mehrere Teilfragen (28–35) die gegenwärtig diskutierten Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Geist und materieller Welt dar. Es finden sich die üblichen Verdächtigen: Die verschiedenen Formen des Dualismus (36–57), der Behaviourismus (58–69), die Identitätstheorie (70–85), der Funktionalismus (86–114) und der eliminative Materialismus (115–129); es werden in übersichtlicher Weise jeweils Argumente für und gegen die jeweiligen Positionen gegeneinander abgewogen. Obwohl es sich nach Angabe des Vf.s um aktuelle Positionen handelt, gehört der Behaviourismus eigentlich nicht mehr zu den gegenwärtig diskutierten Theorien, sondern muß als philosophische Theorie als gescheitert gelten. Ein eigenes Kap. für nichtreduktiv-physikalistische Ansätze fehlt hier; diese werden unter dem Stichwort ‚Supervenienz' im Zusammenhang mit dem Epiphänomenalismus bzw. dem Problem der mentalen Verursachung im zweiten Teil behandelt. Die Position des Hylemorphismus kommt (so wie in den meisten anderen der genannten Einführungen) gar nicht vor, obwohl diese sowohl anti-reduktionistische wie anti-dualistische Theorie eine interessante Alternative in der gegenwärtigen Opposition von Dualismus und Physikalismus darstellen könnte.

Die Tendenz des Vf.s geht bezüglich der Konstitution mentaler Zustände mit phänomenalem Charakter hin zu einer Identitätstheorie und bezüglich mentaler Zustände mit repräsentationalem Inhalt zu einem Funktionalismus, der die Möglichkeit der multiplen Realisierung mentaler Zustände berücksichtigen kann. Schröder weist Einwände gegen die Identitätstheorie ab, die sich auf (a) Leibniz' Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren bzw. umgekehrt der Nichtidentität des Unterscheidbaren oder auf (b) Saul Kripkes Argument gegen die Notwendigkeit der Identitätsrelation aus der Vorstellbarkeit der Dissoziation mentaler und physischer Zustände stützen[10]. Den Epiphänomenalismus schließt Schröder – im Gegensatz zu allen anderen dualistischen Theorien – trotz der Vorwürfe der Selbstwidersprüchlichkeit und der Unplausibilität im Rahmen der Evolutionstheorie explizit nicht als unhaltbar aus, da eine schlüssige Widerlegung nicht möglich erscheint.

Im zweiten Teil wendet sich Schröder den Einzelfragen zu, in die sich die Ausgangsfrage, wie der Geist in die materielle Welt paßt, aufspalten läßt. Die im ersten Teil behandelten klassischen Positionen können verstanden werden als Antworten auf die Frage, wodurch mentale Zustände konstituiert werden. Damit sind aber die weiterge-

[8] Vgl. zur Diskussion um die Möglichkeit eines nichtreduktiven Physikalismus Beckermann, 181–233, sowie Kim, 237–268 (s. für beide Anm. 4).

[9] Das Problem der Willensfreiheit ist in den letzten Jahren wieder verstärkt in die Diskussion geraten; vgl. aus der Vielzahl an Publikationen Geyer, Christian (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse, Frankfurt / M.: Suhrkamp 2004 (Edition Suhrkamp 2387), in dem die Debatte in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung dokumentiert ist, sowie (unter theologischer Beteiligung) Hermanni, Friedrich / Koslowski, Peter (Hg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München: Fink 2004 und Fink, Helmut / Rosenzweig, Rainer (Hg.): Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit, Paderborn: Mentis 2006.

[10] Vgl. zur intensiveren Begründung der Identitätsthese Pauen, Michael: Das Rätsel des Bewußtseins. Eine Erklärungsstrategie, Paderborn: Mentis 1999 sowie zur Diskussion um die Renaissance der Identitätstheorie ders. / Stephan, Achim (Hg.): Phänomenales Bewußtsein. Rückkehr der Identitätstheorie?, Paderborn: Mentis 2001.

henden Fragen nach der Determination des Inhalts, der Erklärung und der Möglichkeit noch nicht automatisch mitbeantwortet. Im Einzelnen behandelt Schröder im Kap. über ‚Mentale Repräsentation' die Fragen, wodurch intentionale Zustände konstituiert werden und wodurch ihr Inhalt determiniert oder festgelegt wird (133–215). Bezüglich der phänomenalen Zustände kommt zu den Fragen nach Konstitution und Determination die Frage nach der Erklärung hinzu: Läßt sich der phänomenale Charakter mentaler Zustände durch physische Eigenschaften des Gehirns erklären (216–267)? Wieder andere Antworten erwarten die beiden Möglichkeitsfragen nach der mentalen Verursachung in einer kausal abgeschlossenen physischen Welt (268–302) und nach der Freiheit des Willens angesichts einer durchgängigen Determiniertheit allen physischen Geschehens (303–361). Letztere ist am lockersten mit der Ausgangsfrage, wie der Geist sich zum Rest der Welt verhält, verbunden, da sich dieses Problem bei jeder Theorie bezüglich Konstitution und Determination mentaler Zustände ergibt. Die Unabhängigkeit der vier behandelten Themen von der Fundamentalopposition Dualismus-Monismus zeigt sich auch daran, daß die beiden ersten Themen (mentale Repräsentation und phänomenales Bewußtsein) Schwierigkeiten für ein monistisches, während die Fragen nach mentaler Verursachung und Willensfreiheit Probleme für ein dualistisches Weltbild enthalten.

8. Historische Vergewisserungen

Der von Uwe Meixner und Albert Newen hg. Bd[11] legt den Versuch vor, eine Geschichte der Begriffe der Seele und des Geistes von Platon bis Husserl zu skizzieren. Damit räumt er mit dem Vorurteil auf, die Philosophie des Geistes sei eine philosophische Disziplin des 20. Jahrhunderts, für die sich höchstens noch bei Descartes einige Ausgangspunkte finden lassen. Der Untertitel „Zur Geschichte der Philosophie des Geistes" macht dabei deutlich, daß es nicht allein um den Seelenbegriff geht, sondern daß zentrale Themen der aktuellen Diskussion wie Bewußtsein oder Repräsentation bereits in der Philosophiegeschichte eine Rolle gespielt haben. Der in der heutigen Debatte aus weiter oben genannten Gründen meist vermiedene Begriff ‚Seele' gehört in Kontexte, die durchaus als Vorläufer zu den gegenwärtigen Diskussionen gelten.

Aus Kapazitätsgründen waren die Hg. gezwungen, sich auf eine Auswahl an Autoren zu beschränken. Es werden zehn Klassiker der Philosophiegeschichte in allerdings ausführlichen Essays behandelt: Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Descartes, Malebranche, Hume, Kant und Husserl. Jede Auswahl ist naturgemäß immer auch von subjektiven Vorlieben bestimmt, jedoch ist die hier getroffene insgesamt sicherlich nachvollziehbar. Gewiß wäre Spinozas Aspekt-Dualismus (vielleicht anstelle von Malebranche?) eine interessante Ergänzung gewesen. Auch spätmittelalterliche Autoren wie z. B. Ockham fehlen leider, genauso wie Leibniz oder Autoren des deutschen Idealismus, jedoch muß natürlich auch den praktischen Notwendigkeiten eines solchen Bdes Rechnung getragen werden.

Seit *Platon* (1–19, Franz von Kutschera) gehört das Problem des Verhältnisses von Körper und Geist zu den zentralen Fragen der Philosophie. Von Kutschera zeigt eine Entwicklung des psycho-physischen Dualismus bei Platon von einem zunächst nicht-metaphysischen, existenziellen Dualismus, der aus der Erfahrung des Antagonismus von Leiblichkeit und Geistigkeit resultiert, zu einem späteren metaphysischen Dualismus zwischen den Ideen und den empirischen Dingen. Michael-Thomas Liske positioniert den Hylemorphismus des *Aristoteles* (20–56) logisch zwischen Physikalismus und Dualismus: Der Physikalismus kann durch die Minimalthese gekennzeichnet werden, daß es hinreichende physische Bedingungen für mentale Zustände gibt. Denn mentale Zustände besitzen über ihre physische Basis hinaus keine ontologische Realität, sondern maximal eine epistemische Eigenständigkeit. Der Dualismus hingegen versteht das Mentale als in dem Sinne eigenständig, daß er noch nicht einmal notwendige physische Bedingungen für das Auftreten mentaler Zustände annimmt. Der Hylemorphismus nun steht logisch zwischen diesen beiden Möglichkeiten: Er bestimmt physische Zustände als notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung für mentale Zustände. Diese logische Zwischenstellung des Hylemorphismus bedeutet aber nicht, daß er eine mittlere Position zwischen Dualismus und Physikalismus gewissermaßen als inhaltlicher Mittelwert zwischen den beiden Positionen darstellt. Vielmehr steht die hylemorphistische Theorie quer zu der Dichotomie von Dualismus und Monismus / Physikalismus, von der die aktuelle Debatte geprägt ist, und stellt damit die Adäquatheit dieser Fundamentalopposition prinzipiell in Frage[12].

In *Plotins* Philosophie des Geistes (57–89, Christoph Horn) wird der Geist bzw. Intellekt (*nous*) nicht als das Ensemble individueller mentaler Fähigkeiten und Leistungen, sondern als ein kosmisches Prinzip verstanden, das die Einheit allen Wissens darstellt; es ist eine selbständige Entität, das jenseits der empirischen Welt existiert und einige ihrer Eigenschaften, z. B. die mentalen, erklärt. Bei Plotin wird bereits ein hohes Problembewußtsein bezüglich der Thematik von Selbstbewußtsein und Subjektivität deutlich; er spricht von einem unmittelbaren, nicht inhaltlich bestimmten Selbstbewußtsein. Damit entgeht er der Problematik, daß das Selbst sich entweder (a) als Teil oder (b) als Ganzes erfaßt und sich so entweder (a) nicht als Ganzes erfassen kann oder (b) eben nichts übrigbleibt, das erfassen könnte. *Augustinus* (90–123) kommt nach Johannes Brachtendorf das Verdienst zu, die Innerlichkeit der radikalen Reflexivität als epochemachende Wendung der abendländischen Philosophie entdeckt zu haben (und so das Höchste der Seinshierarchie nicht durch den platonischen Weg nach oben, sondern den Weg nach innen zu erreichen); diese Behauptung steht in gewisser Spannung zu dem im vorigen Kap. über Plotin Gesagten. Allerdings ist unstrittig, daß Augustinus mit seinem Argument „si fallor, sum" die Struktur des Zweifelsarguments von Descartes vorwegnimmt. *Thomas von Aquin* (124–152, Christoph Rapp) nimmt den Hylemorphismus der aristotelischen Seelenlehre auf und bestimmt den Menschen sowohl gegen den Materialismus als auch gegen den platonischen Dualismus als wesentliche Einheit von Seele und Körper. Die Seele ist daher gleichzeitig Form des Körpers und ein *hoc aliquid*, ein subsistentes Wesen; jedoch kommt ihr die Subsistenz nicht im vollen Sinn zu, da sie zur Ausübung ihrer höchsten Tätigkeit, dem verstandesmäßigen Denken, auf die vom Körper über die Sinnesorgane bereitgestellten Vorstellungsbilder angewiesen ist[13].

Andreas Kemmerling diskutiert *Descartes'* (153–196) Argumente für die eigene Existenz des Denkenden aus der Zweiten und für die reale Unterschiedenheit von Körper und Geist aus der Sechsten Meditation; letzteres hält er für entweder falsch oder trivial. Außerdem stellt er den Begriff der Idee bei Descartes als erste moderne Konzeption mentaler Repräsentation dar. Auch bei *Malebranche* (197–231, Dominik Perler) findet sich der Vorläufer einer oft erst mit der Freudschen Entdeckung des Unbewußten in Verbindung gebrachten Vorstellung, die sich gegen die These Descartes' von der Transparenz des Geistes richtet: Nach Malebranche sind uns unsere eigenen mentalen Zustände nicht unmittelbar und untrüglich zugänglich, sondern der „Geist ist etwas Obskures, das uns in seiner Natur epistemisch nicht zugänglich ist" (199). *Hume* (232–284, Albert Newen) gilt als der wichtigste Gegenspieler Descartes', der gegen dessen Substanzen-Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* die Ansicht vertritt, daß das Ich nichts anderes ist als ein Bündel von Sinneseindrükken oder *perceptions*. Auch Hume ist also Vorläufer einer modernen Theorie des Selbstbewußtseins (z. B. aktuell bei Thomas Metzinger), die keine eigenständigen Träger meiner mentalen Akte, also kein Ich oder Selbst, annimmt. *Kants* (285–307, Christiane Schildknecht) Konzeption der transzendentalen Apperzeption kann als Fortschreibung von Humes empiristischem Modell gelesen werden und bietet eine Lösung für Humes Problem, keine einheitsstiftende Funktion für die verschiedenen mentalen Prozesse identifizieren zu können. Kant sieht diese Einheit garantiert in dem ‚ich denke', das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, also dem potenziellen Urteil, daß es sich um *meine* Vorstellungen handelt. Uwe Meixner stellt abschließend die aktuelle Bedeutung eines in der gegenwärtigen v. a. analytischen Philosophie wenig beachteten Denkers, *Husserl*, für die Philosophie des Geistes dar (308–388). Für Husserl ist die neuzeitliche Philosophie geprägt von einem Gegensatz zwischen dem Objektivismus, für den die Natur, d. h. die physische Welt, das ontologisch Erste ist, und dem Transzendentalismus, für den die Subjektivität und das Bewußtseinsleben die ontologische Priorität hat. Das Rätsel des Bewußtseins als Kern des modernen Leib-Seele-Problems ist also nicht erst ein Produkt des kartesischen psycho-physischen Dualis-

[11] **Seele, Denken, Bewußtsein.** Zur Geschichte der Philosophie des Geistes, hg. v. Uwe Meixner / Albert Newen – Berlin: de Gruyter 2003, IX, 401 S. (de Gruyter Studienbuch), pb € 24,95 ISBN: 3–11–017405–7.

[12] Vgl. zur Diskussion um die Bedeutung des Hylemorphismus für die aktuelle mind-brain-Debatte Kläden, Tobias: Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin, Regensburg: Pustet 2005 (ratio fidei, 26), 301–340.

[13] Vgl. zur Seelenlehre des Thomas genauer Kläden (s. Anm. 12), 51–165.

mus, sondern des Objektivismus, der dem (neuzeitlichen) Dualismus und dem Physikalismus gemeinsam ist. Ähnlich wie der Hylemorphismus stellt Husserls Transzendentalismus damit den fundamentalen Konstruktionspunkt der aktuellen Leib-Seele-Debatte, die Dualismus-Physikalismus-Dichotomie, in Frage.

Der Bd wird durch ein Glossar mit zentralen Begriffen abgeschlossen (389–396) und kann gut als Studienbuch für Lehrveranstaltungen im Hauptstudium verwendet werden.

9. Herausforderung an die Theologie

Der von Peter Neuner als Quaestio Disputata hg. Bd[14] dokumentiert die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums im September 2002. Bezeichnend ist bereits die Änderung des Titels der Publikation gegenüber dem Titel der Tagung: Während der Tagungstitel lautete „Neuer Naturalismus? Die mind-brain-Debatte als Herausforderung für die Theologie", wird die Quaestio Disputata mit „Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild" betitelt. Diese Verschiebung spiegelt eine Erfahrung wider, für die diese Tagung ein beinahe erschreckendes Beispiel lieferte, daß sich nämlich die (systematische) Theologie bislang so wenig mit den Neurowissenschaften und den sie begleitenden Naturalisierungsprogrammen der philosophischen Anthropologie auseinandergesetzt hat, daß zwischen ihnen nahezu eine beiderseitige Sprachlosigkeit herrscht.

Der Bd beginnt mit einem eher historisch orientierten Beitrag des Basler Philosophen Dominik Perler (15–42), der zunächst verschiedene Formen des nicht univoken Begriffs ‚Naturalismus'[15] unterscheidet. Perler wendet sich gegen die These, daß Aristoteles und Descartes als Ahnherren neuzeitlicher Naturalisierungsstrategien zu verstehen seien. Aristoteles' Hylemorphismus, der eine doppelte, nämlich materielle und formal-funktionale Untersuchungsweise desselben Gegenstands erlaubt, ist als Vorläufer des modernen Funktionalismus interpretiert worden. Hier ist jedoch Vorsicht geboten, da (1) der heutige Funktionalismus sich auf komplexe mentale Zustände bezieht und Lebewesen mit basalen Lebensfunktionen bereits voraussetzt, während für Aristoteles die Seele das Lebens- und Einheitsprinzip der lebendigen Körper ist und er mentale Zustände nicht den körperlichen Zuständen gegenüberstellt, sondern als Teilklasse der Fähigkeiten eines bestimmten, nämlich menschlichen Körpers in einer Einheit mit den anderen Fähigkeiten dieses Körpers ansieht. (2) Der Hylemorphismus führt die Veränderung jeglicher Zustände eines Form-Materie-Kompositums auf eine Veränderung der Form zurück, wobei die Materie als Potenzialität nur das Substrat für die Veränderung darstellt. Der moderne Funktionalist als Physikalist hingegen versteht Materie als etwas aktuell Existierendes, das eben selbst Veränderungen begründen kann. (3) Eine letzte Differenz liegt in der von Aristoteles angenommenen ontologischen Eigenständigkeit und Immaterialität des Intellekts, die aus naturalistischer Perspektive nicht akzeptabel wäre. Auch Descartes wäre als Naturalist zu interpretieren, der in seinen naturwissenschaftlichen Werken den Menschen im Rahmen eines mechanistischen Weltbildes einfach als *res extensa* interpretiert, käme er nicht aufgrund seiner philosophischen Reflexionen dazu, die Seele als distinkte Entität zu verstehen. Dazu sieht er sich allein schon dadurch genötigt, daß er nicht sieht, wie durch mentale Repräsentationen im Gehirn Bewußtsein und Begriffe entstehen sollen.

Der Bremer Neurobiologie Hans Flohr (43–56) vertritt in diesem Bd nicht nur den naturwissenschaftlich-neurowissenschaftlichen, sondern auch den naturalistischen Part. Er stellt gegen das skeptische Argument der Erklärungslücke einen naturalistischen Erklärungsversuch für Bewußtsein vor. Danach werden Bewußtseinszustände als repräsentationale Zustände besonderer Art verstanden, und es wird weiterhin angenommen, daß unsere intuitiven Vorstellungen vom intrinsischen Charakter dieser Zustände falsch sind. Nach Ferbers spezifischer Hypothese ist ein bestimmter Synapsentyp, die NMDA-Synapse, in der Lage, die Aktivität von *cell assemblies* als einer Gruppe von koordiniert erregten Neuronen zu ermöglichen, welche wiederum die physische Instantiierung mentaler Repräsentationen darstellt. Tatsächlich zeigen pharmakologische Befunde, daß NMDA-Antagonisten wie z. B. Ketamin zur Bewußtlosigkeit führen können. Dies stützt Flohrs These, daß die Tätigkeit von NMDA-Synapsen eine notwendige Voraussetzung von Bewußtsein ist, jedoch nicht die weitergehende These, daß alle anderen Gehirnzustände inklusive funktionierender NMDA-Synapsen zusammen genommen bereits hinreichend für Bewußtsein sind. Außerdem bezieht sich Flohrs Theorie nicht auf das so genannte *hard problem of consciousness*, sondern nur auf einen funktionalen Aspekt von Bewußtsein (Wachheit); über den phänomenalen Charakter mentaler Zustände sagt sie nichts aus.

Ulrich Lüke, systematischer Theologe (Aachen) und Biologe (57–77), warnt vor einer reduktionistischen Gleichsetzung mentaler Zustände mit neuronalen Erregungsmustern. Zwar ist anzuerkennen, daß neuronale Zustände die notwendige Bedingung für das Entstehen von Bewußtsein sind, jedoch erlauben die korrelativen Befunde der Hirnforschung für sich keine weitergehende Interpretation in dem Sinne, daß Bewußtseinszustände „nichts anderes als" Hirnzustände seien. Nach Lüke ist derzeit ein Perspektivismus die Option der Wahl, nach der die Nichttransformierbarkeit der Ich- in die Es-Perspektive (und umgekehrt) beachtet werden muß; dabei bleibt die Frage einer letzten Dualität oder Identität des in den beiden Perspektiven Dargestellten offen. Lüke übersieht dabei, daß ein solch kruder Reduktionismus, gegen den er sich wendet, in der heute wieder diskutierten und philosophisch reflektierten Identitätstheorie nicht anzutreffen ist. Unter Reduktion als wissenschaftstheoretischem Begriff ist gerade nicht zu verstehen, daß die Realität der reduzierten Entität angezweifelt würde, so wie die Reduktion von Wasser auf H_2O auch nicht zum Verschwinden der phänomenalen Qualitäten des in der Lebenswirklichkeit vorkommenden Stoffs Wasser geführt hat. Eine Reduktion als die Formulierung einer zu reduzierenden Theorie in der Terminologie einer reduzierenden Theorie unter Zuhilfenahme von Brückengesetzen bedeutet gerade keine Elimination der zu reduzierenden Theorie, sondern kann umgekehrt verstanden werden als ihre ontologische Sicherung durch Rückbindung an eine andere Ebene der Realität. Dies bedeutet auch, daß eine erfolgreiche Reduktionsbeziehung wechselseitig möglich sein müßte.

Josef Quitterer, Philosoph aus Innsbruck (79–97), diskutiert die Bedeutung der Begriffe ‚Selbst' und ‚Seele' in der aktuellen Neurowissenschaft und Philosophie des Geistes. Zwar ist der Seelenbegriff aufgrund seiner theologischen und religiösen Konnotationen weitgehend aus der modernen Hirnforschung eliminiert und durch den Begriff des ‚Selbst' ersetzt worden, aber auch ein Selbst als Instanz, der eine eigenständige Realität zukommt, wird oft nicht mehr angenommen. Die prominenteste Theorie diesbezüglich stammt von Daniel Dennett, demzufolge das Selbst bloß eine narrative Struktur und somit eine erklärende Fiktion des sich selbst repräsentierenden Organismus ist. Im Gegensatz dazu rekurriert der Neurobiologe Antonio Damasio in seinen Bewußtseinsstudien auf ein biologisch reales Selbst. So ist ein Kernbewußtsein mit der permanenten Repräsentation grundlegender Körperfunktionen und dem Gleichgewicht des inneren Milieus verknüpft, so daß Damasio hier von einem „Proto-Selbst" spricht. Trotz ständigen Wandels des Organismus gibt es also eine Instanz, die keinen Änderungen unterworfen ist, sondern diesen Änderungen als stabiles funktionales Prinzip zugrunde liegt. Dieses Prinzip ist keine Fiktion, sondern verkörpert das, was durch die Zeit gleich bleibt, und konstituiert somit unsere personale Identität. Diese Konzeption kommt dem aristotelischen Begriff der Seele als Lebensprinzip des Organismus sehr nahe, das für Aristoteles *explanans* nicht nur für mentale, sondern auch für grundlegende biologische Vorgänge ist. Die Annahme einer Seele führt also keineswegs in einen Dualismus, und auch angesichts neuerer Erkenntnisse der Hirnforschung ist es möglich, von einer realen Seele oder einem realen Selbst zu sprechen, ohne einen Substanz-Dualismus zu implizieren. Gleichzeitig wird deutlich, daß das Leib-Seele-Problem nicht auf ein mind-brain-Problem reduziert werden sollte, da der gesamte biologische Organismus in die Überlegungen einbezogen werden muß.

Abgeschlossen wird der Bd von den Beiträgen zweier Dogmatiker, Erwin Dirscherl (Regensburg) und Georg Essen (Nijmegen). Dirscherl (99–128) betont gegenüber naturalistischen Entwürfen die Relationalität des Menschen als nicht bloß akzidentelle oder nachträgliche Kategorie theologischer Anthropologie, sondern als grundlegende Bestimmung des Menschen als eines Beziehungswesens. ‚Seele' kann somit als theologische Chiffre für die (asymmetrische) Beziehung des Menschen zu Gott verstanden werden, wobei die Beziehung zu

[14] **Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie?** Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, hg. v. Peter Neuner. – Freiburg: Herder 2003, 157 S. (Quaestiones Disputatae, 205), kt € 19,90 ISBN: 3–451–02205–2.

[15] Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem Naturalismus aus christlicher Sicht den erfreulich wenig apologetischen Bd mit v. a. philosophischen Beiträgen: Quitterer, Josef / Runggaldier, Edmund (Hg.): Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart: Kohlhammer 1999.

Gott immer auch als leiblich vermittelte Beziehung zu den Anderen geschieht; der Mensch kann also nicht leibfrei gedacht werden. Dabei macht die phänomenologische Analyse von Sprache oder Zeit deutlich, daß die menschliche Existenz über die Objektivierbarkeit naturwissenschaftlich erfaßbarer Prozesse hinausgeht. Zentral ist zudem der Begriff der Person, der als Relationsbegriff die unmittelbare Nähe Gottes und des Anderen, aber auch deren unverfügbare Andersheit impliziert.

Essen (129–155) sieht in den aktuellen Naturalisierungs- und Reduktionsprogrammen im Kern Neuauflagen früherer Argumentationen, die z. B. schon bei Nietzsche vorkommen. Die besondere Bedrohung des gegenwärtigen Naturalismus liegt nun darin, daß er weniger als schlüssig vorgetragene wissenschaftliche Theorie, sondern als eine massenmedial vermittelte Metatheorie auftritt, die in das Alltagsbewußtsein der Menschen einsickert und so desaströse Folgen für die Glaubensverkündigung zeitigt. Gegenüber der naturalistischen Elimination des Mentalen muß eine anthropologisch vermittelte Christologie an den Begriffen von Subjekt/Person, Selbstbewußtsein und Freiheit festhalten, soll nicht überhaupt die Gottesidee und die Möglichkeit seiner Selbstoffenbarung in Frage gestellt werden. Auch wenn sie im Rahmen neurowissenschaftlicher Forschung nicht positiv erwiesen werden können, so muß doch zumindest ihre Möglichkeit offen gehalten werden; denn die Christologie ist keine nur für theologische Ohren bestimmte Spezialdisziplin, sondern wirft Fragen auf, die ein gelungenes Menschsein allgemein betreffen.

Enttäuschend an den beiden genuin theologischen Beiträgen ist, daß sie auf die naturwissenschaftlich-philosophische Diskussion über Geist, Bewußtsein und Selbst keinen direkten Bezug nehmen. Der Verweis auf theologische und transzendentalphilosophische Kategorien kann aber in der Situation der gegenwärtigen Herausforderung, in der die Theologie sich sieht, nicht ausreichen. Umgekehrt ist (leider) auch aus naturalistischer Sicht keine Bereitschaft zu erkennen, sich auf die Ebene des transzendentalen Freiheits- und Personverständnisses einzulassen. Um hier überhaupt zu einer Gesprächsbasis mit dem Naturalismus zu kommen – und eine Auseinandersetzung mit ihm ist jedenfalls für die Theologie unerläßlich – ist es notwendig, daß sich beide Seiten auf eine gemeinsame begriffliche Ebene begeben. Eine solche Ebene stellt die Philosophie des Geistes zur Verfügung, auf der man sich schon bewegt, sobald man über Ergebnisse der Neurowissenschaften in ihrer Bedeutung für unser Bild vom Menschen reflektiert. Insofern ist es zu bedauern, daß für den vorgelegten Bd kein Philosoph gewonnen werden konnte, der die naturalistische Position dezidiert vertreten und als Diskussionspartner zur Verfügung hätte stehen können.

Es ist für diese notwendige Auseinandersetzung von der Theologie gefordert, daß sie die philosophische Diskussion wahrnimmt und sich an ihr beteiligt. Währenddessen darf sich die naturwissenschaftliche Seite der Anstrengung der fundierten philosophischen Reflexion nicht entziehen, sobald sie den Bereich der im eigentlichen Sinn empirischen Forschung verläßt und Aussagen macht, die über den Bereich empirischer Zusammenhänge hinausgeht. Zumindest muß den Naturwissenschaften deutlich gemacht werden, wie weit die Gültigkeit der mit ihren Methoden zu erreichenden Aussagen reicht und wo sie aufhört. Auf jeden Fall sind die Zeiten einer belanglosen Harmonie zwischen Theologie und Naturwissenschaften vorbei, sofern sich die Theologie nicht weiter im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext an den Rand drängen lassen will. Gleichzeitig braucht die Theologie ihre eigene Tradition nicht zu verstecken, sie kann vielmehr auf ein beachtliches Potenzial an antropologischer Theoriebildung zurückgreifen, das sie in die gegenwärtige Diskussion um Geist und Gehirn einbringen kann.[16]

[16] Nicht behandelt habe ich das gesamte Thema der sogenannten Neurotheologie; vgl. dazu einführend Angel, Hans-Ferdinand: Neurotheologie. Die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität, in: Religionspädagogische Beiträge 49 (2002) 107–127.

Richter, Ewald: **Wohin führt uns die moderne Hirnforschung?** Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntniskritischer Sicht. Berlin: Dunker & Humblot 2005. 97 S. (Philosophische Schriften 59), kt € 38,00 ISBN: 3–428–11786–7

In zweifacher Hinsicht muß Richters kleines Schriftwerk auf den wissenschaftlich-technischen Konsensus irritierend wirken. Einerseits weist sein erkenntniskritischer Stoß trotz ausdrücklicher Anerkenntnis der wissenschaftlichen Erfolge der Hirnforschung den Anspruch einer philosophy of mind zurück, die als Interpretament der Hirnforschung die Selbstdefinition des Menschen unter Maßgabe der objektivierenden Voraussetzung der Berechenbarkeit monopolisiert. Andererseits lädt der Vf. den Leser ein zu einem hermeneutischen Kreisgang durch die erkenntniskritisch herausgearbeiteten Aporien der Hirnforschung, um die horizontalen Vorgaben objektivierenden Verstehens aufzuweisen und diese auf die Frage nach dem Wesen des Menschen zu beziehen.

Grundsätzlich räumt R. ein, daß mentale Episoden auf neuronale Korrelate bezogen werden können. Demgegenüber stellt er aber auch den unbestreitbaren Sinnverlust fest, der eintritt, sobald physikalische Beschreibungen mentaler Erlebnisse auf die ihnen zugeordneten neuronalen Prozesse reduziert werden. Da diese Verarmung auf der einen Seite die Leistungsfähigkeit der Beschreibungen in Frage stelle und auf der anderen Seite die physikalische Basis der Beschreibung nicht aufgegeben werden könne, daß nämlich mentale Erlebnisse Ausdruck objektiv meßbarer neuronaler Zustände eines Körpersystems seien, unterlägen nicht-reduktionistische Varianten einer Philosophie des Geistes dem argumentationstechnischen Zwang, Mentalem den Rang einer sekundären, physikalisch abgeleiteten Wirklichkeit zugestehen zu müssen. Mithilfe der bekannten Emergenzeigenschaft bestimmter physikalischer Systeme und evolutionstheoretischer Hypothesen ließe sich die Entstehung der Ichvorstellung dann als Selektionsvorteil erklären, wobei sich das Ichzentrum als repräsentierte Protokollinstanz von Repräsentationen neuronaler Prozesse erweise. Beide Varianten kommen also trotz ihrer Unterschiede für den Autor darin überein, daß die physikalische Basis die Grundlage anderer Sichtweisen darstellt. Obwohl man dadurch der hoch problematischen Zweisubstanzenlehre des cartesianischen Leib/Seele-Dualismus entgangen sei, reiße das Vorurteil, daß nur eine objektivierende physikalische Beschreibung die „wahre" Wirklichkeit widerspiegele, eine Erklärungslücke genau an der Nahtstelle zwischen Mentalem und Physischem, was sich auf die Varietät reduktionistischer und nicht-reduktionistischer Reflexionsversuche abbilde. In diesem Mangel äußere sich eine philosophische Begründungsschwierigkeit, die den Rückbezug auf die Grundlagen des Aufbaus der Physik erforderlich mache. Denn in der Tat ist, wie der Vf. scharfsinnig ausführt, kaum mehr einsichtig zu machen, wie physikalische Beschreibungen die objektive Wirklichkeit treffen könnten, wenn der Verdacht nicht prinzipiell auszuräumen ist, daß physikalischen Beschreibungen von Objekten, die ein Erkenntnissubjekt leistet, das voraussetzungsgemäß Bestandteil eben jener objektiven Wirklichkeit ist, selbst bloßer Ausdruck neuronaler Gehirnzustände sind.

Getreu seinem methodischen Ausgriff, daß die Klärung des Objektbezugs der Physik einer grundlegenden Klärung des Verstehensbegriffs bedarf, untersucht der Autor in wiederholenden Durchgängen die Begründungsperspektiven des Kantischen transzendentalphilosophischen und des Husserlschen bewußtseinphänomenologischen Ansatzes, um schließlich die Zirkelstruktur des Verstehens aus dem Entwurfbegriff anhand des § 32 von Heideggers *Sein und Zeit* aufzuzeigen. Der daseinsmäßig in seiner Übernahme bereits von ihm selbstverstandene Entwurf auf eine Sinnganzheit ermöglicht, daß nicht-daseinsmäßiges Seiendes als es selbst, nämlich in seiner entwurfsspezifischen Seinsweise begegnen kann. Auf dieses immer schon verstandene Seiende kommt die Auslegung explizit zurück. Der Entwurfbegriff erlaubt nun ein primäres von einem sekundären Verstehen zu sondern. Der Unterschied besteht darin, daß der Umschlag ins sekundäre Verstehen den vorontologisch bereits verstandenen Entwurfcharakter verdeckt, so daß die dieser entwurfsmäßigen Ausblendung innewohnende Entdeckungsweise des Seienden sich selbst zwar ontologisch undurchsichtig bleibt, aber den entwurfsimmanenten Auslegungscharakter nicht beseitigt. Die zirkelhafte Verschränkung von Verstehen und Auslegen überholt Husserls Lebensweltkonzept und erlaubt durch Darstellung des Umschlagens in eine sekundäre Verstehensweise den in den Wissenschaften ausgebildeten Objektbezug und damit die Einheit der objektiven Erkenntnis fundamentalontologisch abzusichern. Daß eine ontologisch fundierte Hermeneutik einerseits zu einer kritischen Sichtung und Bestandsaufnahme wissenschaftlicher Verfahrensweisen sich fruchtbar verwenden läßt, beweist R., indem er die methodologische Bedeutung von Überlegungen zu Paradoxien und ihrer Eliminierungen für das

Paradigma mathematischer Eindeutigkeit an den Beispielen von Russells Antinomien zur Mengenlehre und Gödels Unentscheidbarkeitsbeweis für Sätze formalisierter Kalküle aus dem vorgängigen Entwurf auf Berechenbarkeit erläutert. Daß dieser Ansatz andererseits dann aber auch die fundamentalontologische Auslegung des Wesens des Menschen erforderlich macht, zeigt der Autor im letzten Kap. seiner Schrift. Schon die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit der Seinsverfassung des Daseins dränge *Sein und Zeit* zur Explikation des Sinns von Sein überhaupt. Eine verdeutlichende Antwort aber erteile erst der späte Heidegger, wenn er von einem Offenstehen des Menschen für die sich im Zuwurf ereignende Wahrheit des Seins spreche.

Kritisch bleibt letztlich anzumerken, daß der Vf. mit Ausnahme einer längeren Fußnote zur Kundgabe von Heideggers philosophischer Urerfahrung in der Kriegsnotsemestervorlesung von 1919 seine Rezeption der Heideggerforschung kaum expliziert. Seine Position, daß die berühmte Kehre keinen Bruch, sondern eine vertiefende Weiterentwicklung des hermeneutisch-phänomenologischen Ansatzes des frühen Heideggers darstelle, muß aus der Textarbeit erschlossen werden. Ohne diese Leistung eines wohlmeinenden Lesers bleibt die rechtmäßige Inanspruchnahme des methodischen Rubrums Phänomenologie durch den Autor Fragen ausgesetzt. Jedoch gelingt es R. trotz geringem Umfang, dem Inhalt im Wechselspiel von Argumentation und aufweisender Beschreibung adäquate Gestalt zu geben. Obwohl das Opuskulum in seinem Titel wenig spektakulär auftritt, ist es ein kenntnisreiches und anspruchsvolles Gesprächsangebot der Philosophie an die Wissenschaft.

Stade Frank Andreas Peters

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Manemann, Jürgen: **Rettende Erinnerung an die Zukunft.** Essay über die christliche Verschärfung. – Mainz: Grünewald 2005. 99 S., kt € 12,80 ISBN: 3–7867–2547–0

Die christliche Hoffnung sei nicht gedacht „für die Spaziergänger und Touristen" (27), so ist in diesem Buch zu lesen, und diese Aussage bedeutet zweifellos eine bedeutende Verschärfung gegenüber allem, was man bisher zu diesem Thema lesen konnte. Wie steht aber diese Aussage zu der im gleichen Buch zu lesenden Behauptung, daß der Christ „für alle und alles verantwortlich ist" (42), ja sogar den Millionen Opfern der Geschichte wieder ein Gesicht geben soll? Sind davon die Spaziergänger ausgenommen? Und wie kann das überhaupt gehen, dem Vergessen gänzlich zu widerstehen? In der Bibel gibt es kein Vergessen, so liest man, und zwar weder in bezug auf die zukünftigen noch auf die vergangenen Geschlechter. Universalität des Erinnerns – eine Unmöglichkeit, wie ja auch der Autor selber einräumt, wenn er wenige Seiten vorher schreibt: „Zu allem Handeln gehört das Vergessen, ohne Vergessen können wir nicht einmal schlafen" (32). Ist das Christentum die Religion der Schlaflosigkeit? Das sagt der Autor nicht so ausdrücklich, wohl aber deutet er an, daß von Christinnen und Christen etwas Unmögliches verlangt ist: „Wenn wir Christinnen und Christen uns nicht ändern, ändern wir auch nicht die Umstände. Aber wir können uns nicht ändern, wenn die Umstände nicht selbst in Bewegung geraten. Beides muß zusammenfallen. Dazu bedarf es der *Revolte*" (90).

2002 hatte sich Manemann in seiner materialreichen Studie „Carl Schmitt und die Politische Theologie" der von seinem Lehrer J. B. Metz gewissermaßen unerledigt gelassenen Aufgabe angenommen, die linke politische Theologie von der rechten säuberlich zu scheiden. Damit war nun der Weg frei in die Zukunft der politischen Theologie, genauer in die Weiterführung der Metz'schen Intentionen in eine veränderte Zeit. In diesem Sinne will das vorliegende Bändchen, das in Stil und Gestus Metz unmittelbar nachahmt, ganz offenbar verstanden werden. An Radikalität mangelt es ihm nicht, wir hörten schon: Man fordert die Revolte! Aber vorerst ist das einzige, was sich in Revolte befindet, die Logik der Gedanken. M. bietet eine Collage der beliebtesten Zitate der linken, politischen Theologie. Man findet sie alle wieder – Marx, Benjamin, Adorno, Taubes und die anderen, und natürlich immer wieder Metz selbst –, und der Beitrag des Vf.s selbst beschränkt sich auf wenig mehr als auf kurze Überleitungen und Brückenschlägen zwischen diesen Zitat-Inseln. Einen klaren, zu Ende gedachten Gedanken, geschweige eine Theorie, die Krise und Aufgabe des Christentums heute erklären könnte, findet man nicht. Dies ist sicher auch der Form des Essays geschuldet. Doch ist noch nicht einmal klar, gegen was und wen sich die Revolte richten soll, von was und zu was Befreiung geschehen soll oder woher die Übel kommen, die der Vf. brandmarkt. Ist es wirklich so, daß die „subversive Erinnerung [...] vor allem das fremde Leid und dessen Abschaffung [!] im Blick hat" (87)? Widersprüche werden nicht gescheut: Einmal wird die Überführung von Glauben in Religion (in welchem Sinne?) als Grund der Entfremdung der Christen namhaft gemacht (90), dann wieder heißt es, daß der biblische Messianismus genau dasselbe sagt wie jede Religion, ja sogar auf ihre Weise jede Philosophie (76). Einmal argumentiert der Autor gegen die moderne Gesellschaft und Politik, dann wieder bietet er ein Konsensmodell von Religion und Gesellschaft an, das die Unverzichtbarkeit der Institution Religion in der Gesellschaft erweisen soll. Was bei all diesen Widersprüchen und Ungereimtheiten letztlich bleibt, ist die große Geste und die unerträgliche Erhöhung des moralischen Drucks auf die „Christinnen und Christen".

Warum ist dieses Buch so wenig überzeugend, obwohl doch dem Autor die besten Absichten und, ausweislich anderer Veröffentlichungen, auch das Können nicht abzusprechen sind? Der Grund scheint mir in der „Ortlosigkeit" zu liegen, die M. als Folgeerscheinung der Globalisierung übrigens recht eindrücklich zu schildern weiß (16ff). Dieses Buch hat keinen Ort. Es ist nicht klar, wer hier von wo aus zu wem spricht. Der schwankende, uneinheitliche Gebrauch des „wir" in Verbindung mit „Christinnen und Christen" macht es offenbar: Redet der Autor als Christ zu Christen oder beobachtet er „das Christentum" von außen? Die Folge dieser Unklarheit ist eine geradezu empörende Abstraktheit – empörend deshalb, weil auch die auf jeder Seite in der Nachfolge von Metz im Munde geführten „Leidenden" unter diese Abstraktheit fallen und hinter ihr verschwinden. Es darf nicht sein, daß „Auschwitz" und die Millionen Opfer der Geschichte zum rhetorischen Zunder verkommen. Und abstrakt ist auch die Rede vom „Biblischen", das nicht einmal, nicht ein einziges Mal in einem Text konkretisiert wird. Stattdessen wird vollmundig von *messianischer Grundierung* (76), vom *apokalyptischen Denken im Ausnahmezustand* o. ä. gesprochen – Phrasen ja nur, solange sie nicht mit genauen Beobachtungen verbunden werden. Dabei warnt der Autor selbst immer wieder vor der Gefahr der Abstraktion, gerade der abstrakten Vorstellung des Leidens und des Unrechts (z. B. 56). Die geheime Textur dieses Buches ist der verzweifelte Versuch, der schlechten Abstraktheit zu entkommen. Er führt bis zu der absurden Idee, Theologen sollten bei den Leidenden Befragungen vornehmen, um sie zum Sprechen und zur Sprache zu bringen. Aber bevor auch noch diese Idee konkret geworden ist, begräbt der Autor sie unter einer Flut abstrakter Begriffe (73).

Welche Zukunft kann die von Metz angestoßene Theologie haben? Der Wert des Buches liegt darin, diese Frage aufzuwerfen. Und zugleich ist ein Weg gegangen worden, der sich als ungangbar erwiesen hat. Darin liegt schon ein Gewinn. Nun muß weiter gesucht werden.

Dortmund Thomas Ruster

Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, hg. von Paul Petzel / Norbert Reck. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 304 S., geb. € 42,00 ISBN: 3–534–16878-X

40 Jahre oder zwei bis drei Generationen, das ist in der Bibel das Zeitmaß des Vergessens. Danach tut das Volk wieder, „was böse ist in den Augen JHWHs" (Ri 6,1); die Lektion der Vergangenheit wirkt nicht mehr. In bezug auf das Geschehen, das wir mit dem Ortsnamen Auschwitz verbinden, ist dieses Zeitmaß erreicht und überschritten. Die Zeit der unmittelbaren Zeugen und Zeuginnen geht zu Ende. Das aber wirft grundsätzlichste Fragen nach der Erinnerung an die Opfer und die Täter, nach den Formen des Gedenkens und der Bedeutung des Vergessens auf. Sie werden gesellschaftlich lebhaft diskutiert, nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem Berliner Mahnmal für die Opfer des Holocaust. Theologische Stimmen sind in diesem öffentlichen Diskurs so gut wie gar nicht zu hören. Was kann die Theologie beitragen zur „Formierung eines kollektiven Gedächtnisses der Shoah"? Was geben biblische und kirchliche Traditionen dazu her, in denen doch der Begriff der Erinnerung scheinbar so zentral ist? Eine theologische Reflexion auf Erinnerung, die an dem Zeitzeichen Auschwitz vorbeiginge, ist jedenfalls nicht mehr möglich. Damit ist die Problematik umrissen, der sich die Beiträge dieses Buches in vielfältiger Weise widmen.

Norbert Reck weist in seinen ergiebigen Beobachtungen zu den Formen der Erinnerung darauf hin: Erinnern, englisch to re-member, hat etwas zu tun mit der Wieder-eingliederung und Aneignung vergangenen Geschehens. Oder, in der alttestamentlichen Perspektive von *Irmtraud Fischer* gesagt: Erinnerung bezieht sich auf gedeutete Vergangenheit, die zugleich die Bedeutung des Erinnerten für Gegenwart und Zukunft aufzeigt. Ist das aber in bezug auf Auschwitz möglich? Mehrere Beiträge gehen ausdrücklich der Frage nach, wie das Unbegreifliche und Unfaßbare überhaupt erinnert, d.h. eingeordnet und eingegliedert und in diesem Sinne begriffen werden kann. Daß sich das Medium des sozialen Gedächtnisses gegenwärtig von der Schrift auf das Bild verlagert, hat damit zu tun. Das Medium Schrift insinuiert Zusammenhang, Deutbarkeit, Ordnung, das Medium des Bildes kann dagegen auch das Unzusammenhängende und Unbegreifliche repräsentieren. *Benjamin Taubold*, der die diesbezüglichen medien- und kommunikationstheoretischen Erkenntnisse kundig referiert, weist bereits auf die Aktualität des Kunstwerkaufsatzes von Walter Benjamin hin. Bilder lösen den Zusammenhang mit der Tradition auf, sie können blitzartig die Gegenwart von der Vergangenheit her erhellen – im Augenblick der Gefahr, welche eben darin besteht, von dem Konformismus der Herrschenden und ihrer Aneignung der Geschichte überwältigt zu werden. *René Buchholz* rückt Walter Benjamin völlig zu Recht in das Zentrum des Erinnerungsdiskurses. Eine Kritik der Bilder hat bei der Frage der Darstellung des Nichtdarstellbaren einzusetzen. *Paul Petzels* Überlegungen zur Kritik der Repräsentation legen dazu überraschende und weitreichende Perspektiven vom biblischen Bilderverbot her frei. „Erinnern unter Bildverbot", wie es Petzel eindringlich entwickelt, ist aufmerksam für die Erinnerung als Konstruktion im Interesse der eigenen Selbstbehauptung – so wie die Götzen Machwerke sind – ; es achtet darauf, daß es auch ein Gedächtnis gibt, das die Opfer stumm werden läßt – so wie die Götzen stumm sind. Während Petzel in ganz ungewöhnlicher Weise Tora-Auslegung betreibt, rekurriert *Gregor Taxacher* bei der Frage, wie ein Gedächtnis über die Katastrophe und den Bruch hinweg möglich ist, auf die biblische Tradition der Apokalyptik. Im Gespräch mit dem jüdischen Denker Emil L. Fackenheim erkennt er die Möglichkeitsbedingung für einen Widerstand gegen das, was Auschwitz möglich gemacht hat, in der Erinnerung an den Widerstand, der in Auschwitz selbst geleistet wurde. Hat aber das Christentum unserer Tage das Apokalyptische nicht weit von sich geschoben, auf die „Letzten Dinge" oder ins Innere der Seele? Nachdrücklich warnt Taxacher vor einer christlichen Beschwörung des Grauens bloß aus apologetischem Kalkül. *Peter Zeilingers* Ausführungen über die „anamnetische Relevanz des Denkens von Jacques Derrida" machen ebenfalls deutlich, daß die Erinnerung der Katastrophe über das Zerbrechen der Weltordnung und des Vertrauens zur Welt hinwegkommen muß und deshalb nur als Gegen-Erinnerung möglich ist, im Wissen darum, daß sich die Vergangenheit dem Zugriff entzieht.

Das Gedächtnis an Auschwitz ist, so zeigen die bisher genannten Beiträge, ausgespannt zwischen Unmöglichkeit und Notwendigkeit. Dieser paradoxen Lage kann es nicht entkommen, wie auf seine Weise noch einmal *Hans Waldenfels* mit dem Hinweis auf die Holocaust-Deutung des amerikanischen Buddhisten Masao Abe unterstreichen. Wenn dieser das Ereignis von Auschwitz in die Kategorie der „relative evils" einordnet, dann hat das unmögliche Gedenken an das Undenkbare solcher Relativierung zu widerstehen. Ist nun aber aus der christlichen Theologie etwas zu Lösung des damit gestellten Problems zu gewinnen? Hat das Christentum eine besondere Kompetenz in Sachen Erinnerung? Der Befund, der sich aus dem vorliegenden Bd zu dieser Frage ergibt, ist ernüchternd. *Andreas Pangritz* geht der Geschichte des Gedächtnisses beim Abendmahl nach und zeigt, daß in den christlichen Kirchen, in der katholischen v. a., das Gedächtnis an das Vergangene in der Regel durch ein Konzept der kultischen Vergegenwärtigung ersetzt worden ist. Eine Erinnerung, die das Vergangene vergangen sein läßt, kommt da gar nicht zustande. Nur Zwingli hat den Gedächtnisauftrag beim Abendmahl konsequent im Sinne der Erinnerung zu Ende gedacht; seine Abendmahlslehre erscheint hier in einem ganz neuen Licht. Was den gegenwärtigen theologischen Erinnerungsdiskurs betrifft, so wird die zentrale Stellung von J. B. Metz und seines Begriffs der „anamnetischen Vernunft" bzw. der „gefährlichen Erinnerung" in diesem Buch so recht deutlich. Metz' Memoria-These ist in fast allen Beiträgen präsent, wenn ihr auch nicht immer Gerechtigkeit widerfährt. *Heinz Robert Schlette* mißversteht den Ansatz von Metz als apologetisches Argument und glaubt ihn von daher kritisieren zu müssen. *Felix Senn* stößt sich an der Partikularität der christlichen Memoria und hält es für notwendig, ihr das anonyme Christentum im Sinne Rahners als universales Pendant an die Seite zu stellen; er verkennt, daß durch Universalisierung die Bestimmtheit des Erinnerten und schließlich die Erinnerung überhaupt aufgehoben wird. Einen ganz eigenständigen Ansatz über Metz hinaus legt *Knut Wenzel* unter Weiterführung von Gedanken Karl Rahners vor. Die Memoria Iesu Christi erinnert demnach Jesus in dem anderen seiner selbst – den Nächsten, den Toten, der Zukunft – und damit zugleich Jesu Persongeheimnis in seiner trinitarischen Differenz zu Gott. Wenzels feingesponnene Gedanken erreichen nicht mehr die Ebene der Konkretion, die mit dem Namen Auschwitz angezeigt ist – der Vorwurf idealistischer Geschichtsvergessenheit, den Metz einst gegen Rahner erhoben hatte, wäre hier erneut als kritischer Einwurf zu bedenken. Die Konkretheit des Vergessenen und Verdrängten ist dagegen das Thema der Basler Exegetin *Luzia Sutter Rehmann*. Sie legt den Finger auf die Lücken, unter denen das gesellschaftliche und das kirchliche Gedächtnis leidet. Weil es das herrschende Einverständnis stört, werden Erinnerungen ausgegrenzt und unterdrückt – eben die Erinnerungen, aus denen das Leben sich erneuern könnte. Das Erinnern, das aus dem Glauben kommt, bestünde in der Fähigkeit, die Lücken zu lesen und die eingesperrten Stimmen der Unterdrückten in die Gegenwart zu befreien. Wieder ist Benjamin hier nicht fern, aber Frau Sutter Rehmann folgt einer anderen Spur. In Gestus und Ausdruck schickt sie sich in dieser wie in anderen neueren Veröffentlichungen an, an die Stelle zu treten, an der einst Dorothee Sölle stand – ohne aufzuhören, eine erstklassige Exegetin zu sein.

Es ist wieder Norbert Reck, der darauf aufmerksam macht: Für die Ereignisse, die mit dem Ortsnamen Auschwitz angezeigt werden, gibt es im Deutschen noch nicht einmal ein eigenes Wort. Wie soll es dann eine öffentliche Erinnerung daran geben? Wenn dann in Gedenkveranstaltungen immer wieder beschworen wird, daß „es" nie wieder geschehen soll, dann ist noch längst nicht deutlich, was aus dieser Vergangenheit zu lernen ist. Auch die Beiträge dieses Buches, im Banne der Erkenntnis, daß das Unbeschreibliche nicht kleingeredet werden darf, blieben hier überwiegend undeutlich. Es sind nicht von ungefähr die älteren unter den Autoren, die diesen Bann durchbrechen. *Friedrich-Wilhelm Marquardts* posthum abgedruckter Vortrag geht den Verlegenheiten der evangelischen Kirche im Umkreis des Stuttgarter Schuldbekenntnisses nach. Ein protestantisches Schuldbekenntnis im Verhältnis zum jüdischen Volk hat es in Deutschland kaum gegeben, mit Nachwirkungen bis heute: Die Einigung über die Rechtfertigungslehre wurde ohne jeden bezug auf das christlich-jüdische Verhältnis vollzogen. Auch *Dieter Schellong* geht die Schuldfrage in Bezug auf die Deutschen und die Kirchen offen und gegenwartsbezogen an. Wie leicht ist es doch, sich von den Scheußlichkeiten der Nazis zu distanzieren! Aber die Nazis waren keine Wesen von einem anderen Stern. Daß Deutschland in unseren Tagen mit gutem Gewissen gegen jedes geltende Recht an einem Angriffskrieg gegen Jugoslawien teilgenommen hat, ist für Schellong Indiz für die Selbstgefälligkeit und Verlogenheit des öffentlichen Gedenkens. An der schmerzlichen Frage kommt man nicht vorbei: Aus welchem „Traumschlaf" (W. Benjamin) müssen wir erwachen, um das heimliche Einverständnis mit den Nazis aufzudecken? Wo ist die Gegenwart Erbin dieser Vergangenheit, ohne sich dazu zu bekennen? Benjamins Antwort, von *Buchholz* kräftig herausgearbeitet, war: Dieser Traumschlaf ist der Kapitalismus. Diese Antwort für heute zu bekräftigen würde bedeuten, die Nazi-Verbrechen endlich als das anzukennen, was sie für die Nachkriegswelt v. a. bedeuteten: Der Durchbruch zur Vollökonomisierung der Gesellschaft, der Übergang von der Wirtschaftskrise zum Wirtschaftswunder, die Umstellung auf die Produktion des Todes, die „Entsorgung" der verschämten Seite des Kapitalismus, des „raffenden Kapitals", der Juden.

Ungemein eindringlich gehen die Beiträge dieses Bdes – noch nicht einmal alle konnten erwähnt werden – dem Thema Erinnerung nach. Sie setzen aus ganz verschiedenen Perspektiven an, kommen aus mehreren Generationen und wachsen doch zu einer dichten Auseinandersetzung zusammen. Das Buch leistet dringende Nachholarbeit in der Theologie. Es deckt Defizite auf und weist neue Richtungen, ist im Gespräch mit den relevanten Positionen des Erinnerungsdiskurses und scheut doch nicht die Klärung im theologischen Binnenbereich. Beachtlich ist die fast durchgängige Aufmerksamkeit für die Beziehung von Juden und Christen; immer noch ein Ausnahmefall in der Theologie. Indem die Hg. den Sachverstand der gut ausgewählten Autoren und Autorinnen zu einem drängenden Thema unserer Zeit versammelten, ist ihnen ein fundamentales Werk gelungen. Der theologische Erinnerungsdiskurs hat einen großen Schritt vorwärts gemacht.

Dortmund Thomas Ruster

Bibelwissenschaft

Dietrich, Walter / **Mayordomo,** Moisés: **Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel.** – Zürich: Theologischer Verlag 2005. 274 S., kt € 17,50 ISBN: 3–290–17341–0

Die „Christkatholische und Evangelische Theologische Fakultät der Universität Bern" (5) nahmen die 2001 vom Ökumenischen Rat der Kirchen verkündete ‚Dekade zur Überwindung von Gewalt' zum Anlaß, eine Reihe von Veranstaltungen zum Thema Gewalt durchzuführen. Der vorliegende Bd ist (nach W. Dietrich / W. Lienemann [Hg.], Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen, Stuttgart 2004) der zweite, der hieraus erwachsen ist. Sein Anliegen ist die ‚bibel-exegetische Perspektive' nachzutragen, die im ersten Bd zu kurz gekommen sei.

Die Hg. stellen sich die weitgreifende Aufgabe, „– unseres Wissens erstmalig – die Thematik von Gewalt und Gewaltüberwindung in voller Breite durch die ganze Bibel hindurch"(5) zu verfolgen. Darunter verstehen sie, „die biblischen Aussagen" zu diesem Komplex „umfassend und sachgerecht zusammen[zu]stellen und [zu] beschreiben". Sie wollen allerdings nicht in dieser interpretativ-deskriptiven Perspektive verharren, sondern darüber hinaus der präskriptiv-systematischen Frage nachgehen, „was dies für uns Heutige bedeuten mag"(24).

Der Bd wendet sich an das wissenschaftliche Fachpublikum sowie an eine allgemein interessierte Öffentlichkeit. „Unser Ziel war es, ein Lese- und ein Fachbuch, ein Studien- und Werkbuch zugleich zu schaffen."(5) Jeder Abschnitt ist mit einer Liste ausgewählter weiterführender Literatur versehen.

Den Nukleus des vorliegenden Bdes bildet ein Seminar unter dem Thema „Gewalt und Gewaltüberwindung". Die Kap. gehen auf Seminarbeiträge zurück, die von den Hg.n – einem Alt- und einem Neutestamentler – redigiert und aufeinander abgestimmt wurden. Lücken wurden durch „andere, im Entstehen begriffene Arbeiten" geschlossen, „vieles schrieben wir selbst. Ohne die Verdienste anderer schmälern zu wollen, übernehmen wir für das Ganze die Verantwortung."(5) Entsprechend finden sich am Ende bestimmter Texteinheiten Namenskürzel, die sich nach einer Autorenliste am Ende des Buches aufschlüsseln lassen.

Das Buch ist in seinem Aufbau einem „fünfteiligen Altarbild" (5) nachempfunden. In der Mitte stehen die biblischen Hoffnungsbilder von Gottes friedenstiftendem Heilshandeln. Umrahmt wird dies von den „beiden sachlichen Hauptteile[n]" (6): auf der einen Seite einer Phänomenologie der Gewalt in der Bibel, auf der anderen eine biblische „Wegbeschreibung" (2) aus der Gewalt. Diese drei Kapitel werden sozusagen links von propädeutischen Reflexionen sowie rechts von Anwendungsbeispielen zu biblischen Weisungen umrahmt.

Das erste Hauptkap. entfaltet nach einer kurzen Hinführung in einem ersten Schritt die enorme Spannweite, in der das Phänomen der Gewalt definiert und interpretiert wird. In einem zweiten Schritt wird die verwirrende Begriffsvielfalt aufgespannt, unter der sich die beiden Testamente mit der Gewalt und ihrer Überwindung befassen. In einem dritten Schritt geht es um hermeneutische Überlegungen zur Gewalt. Um sich dem biblischen Befund möglichst unvoreingenommen zu öffnen, sollen zunächst „die Stimmen der Gewalt zu Gehör [gebracht werden], dann Stimmen, die eine Gegenwelt zur Welt der Gewalt entwerfen, und schließlich diejenigen, die Anleitung zur Überwindung von Gewalt geben. Und in jedem dieser Hauptteile wie auch in prinzipiell jedem Unterkapitel suchen wir das Alte und das Neue Testament zur Sprache zu bringen."(26) Insofern die Bibel insbesondere bei Juden und Christen höchste Autorität besitzt, ist zu erwarten, daß sie zur Thematik der Gewalt und deren Überwindung einen wichtigen Beitrag leisten kann.

Eine „Phänomenologie der Gewalt" in den beiden Teilen der Bibel bildet den Schwerpunkt des zweiten Hauptkap.s, dem ersten der beiden „sachlichen Hauptteile" (6). Der Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten organisiert: Gewalt im Nahbereich, in Staat und Gesellschaft, zwischen den Religionen, gegen die Kreatur sowie – erstaunlicherweise an letzter Stelle und abweichend von der angekündigten Reihenfolge im Vorwort (6) – Gewalt zwischen den Völkern. Jeweils wendet sich der Gedankengang zunächst dem AT und dann dem NT zu. Die einzige Ausnahme bildet das Kap. zur Gewalt gegen die Kreatur, das auf das AT beschränkt ist. Die ganze Breite der Realität der Gewalt in der Erfahrungswelt der Menschen der Bibel wird so manifest. Mittels einer Vielzahl hermeneutischer Überlegungen versuchen die einzelnen Autoren, Gott und seinen Willen für den Menschen möglichst von gewalttätigen Zügen freizuhalten, was aber nur in Grenzen gelingt: „Je heiliger der Text erscheint" – so Annemarie Beer in einem Kap. zu den Kriegen Davids –, „desto mehr hat man sich wohl oder übel und konsequenterweise mit einem Gott abzufinden, der auch eine blutige Seite hat, der es nicht mit allen Menschen gut meint." (92)

In einem dritten, nur 28 S. umfassenden Hauptkap., dem mittleren Flügel in der Metaphorik des Flügelaltars, geht es um biblische Hoffnungsbilder von einer Überwindung der Gewalt durch das Heilshandeln des Gottes des Friedens. Hierzu wendet sich das Buch den prophetischen Friedensverheißungen des AT zu, zunächst im Blick auf die Menschen und Völker miteinander, dann auf die des Menschen mit der Schöpfung. Die Sichtung des neutestamentlichen Befundes beginnt mit der Erlösungshoffnung für die ganze Schöpfung. Hiernach wendet sich der Gedankengang der paulinischen Verkündigung vom Sieg des Kreuzes über die Mächte und Gewalten, über alles, was verfügend und niederdrückend über den Menschen auch heute noch herrscht, und gegen das der Christ aufbegehren soll. Abschließend tritt die Botschaft vom Reich Gottes in den Mittelpunkt. Allerdings geht diese mit der Androhung eines gewaltdurchtränkten Gerichtes einher. „Die Basileia-Verkündigung behält im Blick auf die Gewaltfrage etwas Zwiespältiges."(132)

Das vierte Hauptkap., das zweite der beiden „sachlichen Hauptteile" (6) und mit über hundert S. umfangreichste, fragt nach Wegen, die die Bibel aus bzw. als Alternative zur Gewalt anbietet. Dieser Gedanke wird unter den Leitwörtern „Vorbeugung, Begrenzung, Verarbeitung, Verzicht sowie Versöhnung" verfolgt. Unter dem Leitwort der „Vorbeugung gegen Gewalt" wird abweichend als erstes das NT, genauerhin dessen Preis der Tugenden des Friedens, der Gastfreundschaft, der Geduld und der Demut, in den Blick genommen. Es folgen alttestamentliche Texte, die um „die Überwindung von Spannung und die Schaffung friedlicher Verhältnisse"(141) kreisen. Schließlich geht es um den Rang der Menschenwürde als Friedensfundament in den Psalmen.

Die Überschrift „Begrenzung der Gewalt" steht über einer Zusammenstellung von Texten zunächst restriktiver Natur im Blick auf Gewalt im Verhältnis zur Schöpfung, dann folgen Stellen, die die gewalteindämmende Kraft rechtlicher Bestimmungen wie dem ius talionis im AT herausstellen. Im NT tritt Röm 13 mit seiner positiven Wertschätzung der Staatsgewalt in den Blick. Dann wendet sich das Buch dem Ringen der Bibel um eine „Verarbeitung von Gewalt" zu. Hier geht es primär sozusagen um die Innenseite von Gewalttätigkeit: Traumata, Gewaltphantasien, Rachsucht und dem Ringen der biblischen Autoren, diese nicht übermächtig werden zu lassen. Wiederum steht zu Anfang das NT mit den Gewaltphantasien der Offenbarung des Johannes, bevor sich der Gedanke dem AT und dem in ihm zu findendem Sinnen auf Rache zuwendet. Trotz aller Divergenz der biblischen Bücher zeigt sich doch eine gemeinsame Aussagetendenz: „Die tiefste Entsprechung zwischen den beiden Testamenten besteht darin, dass sie übereinstimmend die Vergeltung weitüberwiegend nicht vom Menschen, sondern von Gott erwarten."(190) Allerdings geschieht im NT eine völlige „Umkehrung der Werte": „Kein Erweis ausgleichender göttlicher Gerechtigkeit, vielmehr ein Akt schreiender Ungerechtigkeit ist Grund für den Glauben, dass Gott das Recht durchsetzt – aber nicht mehr, indem er sich für die Sünder rächt, sondern indem er den Sünder rechtfertigt." (191)

Damit ist die Brücke zum „Verzicht auf Gewalt" geschlagen. Der Gedankengang setzt mit einer Sichtung des AT nach Texten ein, die von einem Verzicht auf an sich legitime Gewalt sprechen, den Gott selbst leistet. Erst diese Selbstzurücknahme Gottes eröffnet menschlichen Gewaltverzicht, dem der Mensch nach der Auffassung einiger Autoren des AT nachahmen soll, wie eine zweite Reflexion entfaltet.

Einen gewissen Höhepunkt bildet die Interpretation der Bergpredigt, dem zentralen autoritativen Dokument des Christentums für den Umgang mit Gewalt. Im Zentrum der Interpretation stehen zunächst die beiden zentralen Anweisungen Jesu sowie seine Aufforderung zur gottnachahmenden Vollkommenheit. Die Weisung Jesu, dem Bösen nicht zu widerstehen (Mt 5, 38) zielt auf einen „Aufruf zu subversiver Kreativität" gegen „die Regeln der Gewalt" (204), „um kreative Überraschungen" (205). Die „Pointe der Anweisung Jesu", seine Feinde zu lieben (Mt 5, 44), „liegt nicht darin, dass man Feinde wie Freunde behandelt, sondern dass man den Feinden *als Feinden* mit Liebe begegnet" (208). Genau darin besteht auch der Sinn der Aufforderung, vollendet zu sein wie der himmlische Vater (Mt 5, 48). „Gott ist ‚ganz und vollendet', weil er in seiner Zuwendung zu den Menschen (im Sonnenschein und Regen) keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen macht." (210) Abschließend mündet der Text in methodologischen „Überlegungen zur Praxis" „der Nachfolger und Nachfolgerinnen" (211). Ist die Lebbarkeit einer Praxis der Bergpredigt ausschließlich erfolgsethisch zu messen? „[D]ie Frage nach der Umsetzbarkeit der Anweisungen Jesu aus neutestamentlicher Sicht wird nicht auf dem Gebiet der Nützlichkeit oder Pragmatik beantwortet, sondern eher auf dem der Motivation und Absicht" (214).

Der Reigen der biblischen Wegbeschreibungen aus der Gewalt endet mit einer Zusammenstellung von Texten zur „Versöhnung statt Gewalt". Aus dem AT finden sich hier die Josefs- und die Jakobsgeschichte. Im NT wendet sich der Blick der Passionsgeschichte zu. Diese wird im Licht der von René Girard entwickelten Theorie vom Sündenbockmechanismus interpretiert. Wenn in einer menschlichen Gesellschaft die Rivalität derart zunimmt, daß sie in zerstörerische Gewalt umschlägt, greift der von den Beteiligten nicht durchschaute Sündenbockmechanismus. Die aufgestaute Gewalt reagiert sich an einem unschuldigen Opfer ab. Insofern diese Gewalttat die Gesellschaft befriedet, erscheint die Tat im Nachhinein für begründet; scheint doch das Opfer Schuld an der Gewalt gewesen zu sein. Die Evangelien entlarven diesen Übertragungsmechanismus, indem sie das schreiende Unrecht dessen, was Jesus widerfährt, aufdecken. „Der Mechanismus des Gründungsmords wird aufgedeckt und damit vernichtet." (240) Dieser Abschnitt endet mit einer Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11 – 32) und vom Schalksknecht (Mt 18, 23 – 35), wobei es um die Verschränkung von göttlichem Vergebungswillen und menschlicher Umkehrbereitschaft geht.

Das fünfte Kap. – der letzte Altarflügel – steht unter der Überschrift: „Praktische Ausblicke" und enthält zwei Predigtvorlagen. Denn es werden „unmittelbar politische oder gesellschaftliche Sachfragen" beiseite gelassen. Es geht vielmehr um Praxis „im Raum der Kirche, genauer des Gottesdienstes" (251), womit hier Predigt und Fürbitte gemeint sind. Zum einen geht es um eine Predigt über 1 Sam 25 und über das Thema „Schwertgebrauch" im AT und NT. Beide spüren im wesentlichen Tugendhaltungen wie Selbstbeherrschung und Friedfertigkeit nach.

Das Buch beeindruckt durch seinen Material- und Facettenreichtum. Auch die Zusammenstellung der weiterführenden Literatur ist zweifellos hilfreich. Man fragt sich aber, warum angesichts des holistischen Anspruchs das Josua-Buch, das gewaltträchtigste Buch der Bibel, praktisch nicht behandelt wird. Im Register der Bibelstellen taucht es gar nicht auf. Mir sind nur zwei Stellen aufgefallen, an denen es angesprochen wird. Einmal auf S. 148, wo es heißt, daß von der „Kirche" Stellen des AT, die wie „die kriegerische Landnahme im Josua-Buch" „den Eindruck nationaler Engführung machen konnten" (141), „überlesen oder uminterpretiert" (141) wurden. An der zweiten Verweisstelle, die sich in einer Fußnote findet, steht, „dass Jesus mit dem Josuabuch, das von einer kriegerischen Landnahme Israels erzählt, mehr Mühe gehabt hätte als mit friedfertigen Schriften der jüdischen Bibel" (26). Gerade daher wäre man ja gespannt gewesen, diese Texte theologisch interpretiert zu sehen.

Dies verweist auf systematische Grundfragen: In welcher Weise die Bibel in ihrer Gesamtheit Gottes Wort ist und in welcher Weise sie auch in individualethischer und sozialethischer Hinsicht norma normans christlicher Existenz ist, wird im Vorwort mit dem Verweis darauf, daß die Bibel bei Gläubigen nach wie vor „hohe[s] Ansehen" (27) genießt, ausweichend, in den diversen Kap.n je anders und häufig mehr implizit als explizit beantwortet. Dieser Mangel fällt umso mehr auf, wenn man das Buch gegen die Folie des biblischen Teiles des Hirtenwortes der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechter Friede" (2000) liest, das ebenfalls einen holistischen Anspruch verfolgt, nämlich „darzulegen, was die biblische Rede vom Frieden wirklich meint und wie sie mit dem Ringen unserer Welt um Gerechtigkeit und Frieden unter den Völkern zu verbinden ist." (13) Die ungeheure Materialfülle im vorliegenden Bd verlangt nach einer weiteren systematischen Durchdringung in Auseinandersetzung mit vorliegenden theologischen Entwürfen und im Licht einschlägiger moral- und sozialethisch-theologischer Literatur. Als Orientierung über die Allgegenwart des Themas „Gewalt und ihre Überwindung" ist er hilfreich.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Meiser, Martin: **Judas Iskariot.** Einer von uns. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 198 S. (Biblische Gestalten, 10), pb € 14,80 ISBN: 3–374–02215–4

Es beeindruckt, welch umfangreiches Material der Vf. in diesem kleinen Bd untergebracht hat. Der erste, größere Teil analysiert die neutestamentlichen Aussagen über Judas, der kleinere zweite Teil die Wirkungsgeschichte von der Alten Kirche bis zur Gegenwart. Der Vf. ist Neutestamentler; seine Habilitation war eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien *Die Reaktion des Volkes auf Jesus* (Berlin / New York 1998). Diese Schulung zeigt sich in seiner präzisen und ertragreichen Analyse der neutestamentlichen Judas-Perikopen. Häufig muß er feststellen, über Vermutungen nicht hinauszukommen, aber oft erarbeitet er auch Interpretationen, die den Texten überraschendes Profil geben. In der Beurteilung der historischen Fragen vertritt er ähnliche Positionen wie schon H.-J. Klauck und K. Dorn. Es ist anzunehmen, daß Judas zum Zwölferkreis gehörte und – aus welchen Gründen auch immer – bei der Verhaftung Jesu dessen Gegnern in die Hände spielte. Die Angaben über seine Geldgier und seinen Selbstmord bei Matthäus sowie über seinen Tod als Gottesfeind bei Lukas sind als legendarische Interpretamente zu verstehen. Die Textanalysen werden von Illustrationen begleitet, die der Arbeit von B. Monstadt über Judasdarstellungen der italienischen Renaissance entnommen sind.

Der zweite Teil zur vielfältigen Wirkungsgeschichte des Judas ist in drei Abschnitte geordnet: Judas in der Alten Kirche, vom Mittelalter bis zur Aufklärung und seit der Aufklärung bis in die Gegenwart. Meiser folgt dabei der heute zumindest in Deutschland weitgehend selbstverständlichen Kritik am traditionellen Judasbild. Dieses wird nicht allein wegen des mit ihm verbundenen Antijudaismus, sondern überhaupt wegen seines naiven Feindbilddenkens einer Revision unterzogen. Doch das umfangreiche Material, das M. nicht allein aus der Sekundärliteratur übernommen, sondern teilweise selber aus dem patristischen Schrifttum erarbeitet hat, wird reichlich gedrängt dargeboten und bedürfte oft einer weiteren Kommentierung. Weniger wäre mehr gewesen. Besonderes Interesse gilt der Deutung des Judas in der Kirchenmusik. Am Schluß wird auf vier Seiten (182–186) ein Judas-Oratorium referiert, das 2004 in Basel uraufgeführt wurde, und dann auf gerade einer halben Seite ein Resümee gezogen, dem zwar nicht zu widersprechen ist, das aber zu knapp ist. Die gegenwärtige Tendenz zur Rehabilitierung des Judas hätte kritisch reflektiert werden können. Denn eine plakative Behauptung der Unschuld des Judas ist ebenso problematisch wie seine kategorische Verwerfung in der Vergangenheit. Verwunderlich ist das Urteil über das Buch von W. Jens *Der Fall Judas,* es sei „ein Kompendium der wichtigsten Judasrezeptionen bis 1975" (169). Um die harten Vorurteile über Judas aufzubrechen, greift Jens zwar einige Momente aus der Tradition auf, aber er treibt gewissermaßen den Teufel mit Beelzebub aus und rehabilitiert Judas mit Hilfe eines höchst problematischen Theologoumenons: Er ist der unentbehrliche Helfer, um Gottes Willen zu erfüllen, der das Opfer seines eigenen Sohnes fordert. Wie andere Autoren vor ihm führt M. bildliche Zeugnisse an, die zeigen sollen, daß es im Mittelalter Ansätze gab, Judas differenzierter zu beurteilen. Als Belege werden das Relief *Judas empfängt die dreißig Silberlinge* vom Westlettner des Naumburger Domes (161) und ein Kapitell aus Vezelay (187) abgebildet. Diese Deutung ist aber keineswegs sicher und wird von Theologen, nicht von Kunsthistorikern vertreten.

Das preiswerte Bändchen ist eine solide Hinführung zu den biblischen Aussagen über Judas und ihre Wirkungsgeschichte, besonders geeignet für die Bibelarbeit. Der Leser sollte aber über theologische, besonders auch exegetische Vorkenntnisse verfügen. Ein theologisch ungebildeter Leser wird sich mit dem Bd schwer tun, auch wenn ihm einige Begriffe übersetzt oder erläutert werden (beati possidentes, 74; passivum divinum, 77; Theodizee, 132 Anm 183).

Marburg Bernhard Dieckmann

Yarchin, William: **History of Biblical Interpretation.** A Reader. – Peabody / Massachusetts: Hendrickson Publishers 2004. XXX, 444 S., Hardcover $ 34.95 ISBN: 1–56563–720–8

Mit dem vorliegenden Titel legt William Yarchin eine sehr lesenswerte Quellen-Anthologie vor, die den Leser auf eine Reise durch die Geschichte der biblischen Auslegung führt. Dabei gehört es zu den herausragenden Merkmalen des Buches, daß Y. über weite Teile des Werkes hinweg neben der christlichen auch die jüdische Bibelauslegung berücksichtigt.

In der Einleitung zur Anthologie bietet Y. zunächst eine kurze Übersicht über die Geschichte der Bibelauslegung. Dabei betont er v. a. zwei Aspekte: Zum einen sieht er die Bibelauslegung durch alle Epochen hindurch von der jeweiligen Bezugsebene geprägt: „to what extent are the texts of Scripture to be read for what they plainly state, and to what extent as figures of something other than their plain reference?" Zum anderen habe sich, da die Frage nach der rechten Bezugsebene niemals verbindlich hätte beantwortet werden können, eine große Methodenvielfalt innerhalb der Schriftauslegung herausgebildet. Diese Pluralität habe zu Fragmentarisierung und Uneinigkeit in der Bibelauslegung geführt. Daher spiegele sich in der gegenwärtigen Situation die Geschichte der Auslegung, da viele Elemente früherer Epochen der Bibelauslegung in die späteren eingeflossen seien. Angesichts dessen, daß die Bibelauslegung schon immer reich und vielfältig an Methoden gewesen sei, könne es nicht verwundern, so Y., wenn sich diese Methodenpluralität im 21. Jh. fortsetze. Der Hg. dieser Anthologie zieht daraus den Schluß, daß uns das Studium der Vergangenheit zu einer Akzeptanz dieser Methodenvielfalt führen sollte. „Carefully considered, any question or concern brought to the Bible has legitimacy for the Bible-reading audience that presents the question. If all allow for this legitimacy, it may be that interpretative communities can gain insightful perspectives on the Scripture that otherwise would have remained hidden to them. (XXX).

Die Anthologie selbst ist in fünf Abschnitte aufgeteilt, die sich jeweils mit einer bestimmten zeitlichen Periode auseinandersetzen.

Abschnitt 1, „Prerabbinic Jewish Interpretation (150 B.C.E.-70 C.E.)", betont programmatisch die Bedeutung der Bibelauslegung für die Gruppenbildung des frühen Juden- und Christentums. Die Trennung beider Glaubensrichtungen und die Formation verschiedener Gruppen innerhalb dieser Glaubensrichtungen sieht Y. zu großen Teilen in der je spezifischen Bibelauslegung begründet. Dabei glaubt der Autor, Parallelen zwischen der Bibelauslegung der Qumran-Gemeinschaft, welche ihre Erfahrungen aus der Schrift heraus deutete, und dem Christentum, welches die gleiche Praxis befolgt habe, ausmachen zu können. Die Vielfältigkeit der Bibelauslegung in jener Epoche illustriert Y. anhand von Auszügen aus dem Aristeas-Brief, den Rollen vom Toten Meer und Texten Philons von Alexandrien.

Der zweite Abschnitt betrachtet den großen Zeitraum von 150 n.Chr. bis 1500 n.Chr. und widmet sich der christlichen Auslegungsgeschichte jener Zeit. Komplementär dazu wird im dritten Abschnitt die jüdische Schriftauslegung dieses Zeitrahmens dargestellt. Die Übersicht über die christliche Auslegungsgeschichte hebt an mit einem Auszug aus Justins *Dialog mit Trypho* und illustriert die Techniken früher christlicher Bibelauslegung, mit denen die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber dem Judentum bewiesen werden sollte. Die folgenden Auszüge konzentrieren sich stark auf die allegorische bzw. typologische Schriftinterpretation und die Auslegung nach dem Literalsinn. Dabei zeigen Auszüge aus Origines, Tyconius, Augustinus und Gregor dem Großen eine gewisse Entwicklung der typologischen Interpretation innerhalb der westlichen Christenheit, wohingegen die Auszüge aus Theodor von Mopsuestia und Theodor von Cyrus die Wertschätzung des Literalsinnes in der syrischen Kirche belegen. Der Auszug aus Thomas von Aquin demonstriert das spätmittelalterliche Anliegen, eine philosophische Basis für die verschiedenen Schriftsinne zu finden. Dem gegenüber findet sich bei Nicholas von Lyra wieder eine starke Fokussierung auf den Literalsinn. Mit der Notiz, daß mit Rashi ein jüdischer Schriftausleger starken Einfluß auf Nicholas gehabt habe, verweist Y. dabei auf den folgenden Abschnitt 3, in dem der Autor die rabbinische Bibelauslegung jenes Zeitraumes vor dem jeweiligen jüdischen kulturellen Hintergrund betrachtet. Dabei zeigen Beispiele aus Haggadah und Halaka ebenso die stark dialogische Struktur der Schriftauslegung der klassischen rabbinischen Epoche auf wie die vermeintliche Endlosigkeit rabbinischer Debatten über Schlüsselthemen. In diesem Kontext sieht Y. – wie aus seiner Einleitung hervorgeht – gerade in der sich in diesen Debatten widerspiegelnden Unsicherheit der Interpretation ein charakteristisches Merkmal jüdischer Auslegung. Die folgenden Auszüge von den nachklassisch-rabbinischen Autoren Shlomo Yitzchaqi (Rashi) und Moses ben Nachman (Ramban) verdeutlichen die Bemühungen jüdischer Schriftgelehrter, ihre Auslegungen auf die Basis einer gründlichen Grammatik und eines klaren Textverständnisses zu stellen. Abschließend illu-

striert ein Auszug aus Sa'adia ben Joseph, wie jüdische Ausleger auf christliche trinitarische und allegorische Auslegungen zum einen und auf islamische philosophische Angriffe zum anderen mit eigenen Auslegungen reagierten.

Abschnitt 4 ist überschrieben mit „Modern Interpretation (1500-Present)" und bietet Auszüge aus Renaissance-Werken, Calvin, Spinoza, Mendelssohn, Strauss, Gunkel, Bultmann, Albright, Gilkey und Hartlich. In dieser Schau wird der Einfluß der europäischen Aufklärung auf die Bibelauslegung deutlich. Dabei findet sich seitens Y. v. a. die Bedeutung der historischen Kritik als allgemein akzeptierte Methode für die Beurteilung des Wertes eines biblischen Textes hervorgehoben. Die Auszüge von Gilkey und Hartlich weisen freilich nach, daß der Einfluß der historischen Kritik auf die Theologie im 20 Jh. selbst ihre Kritiker gefunden hat. Der Abschnitt zeigt zudem die zunehmende Spezialisierung der Bibelwissenschaft auf.

Der letzte Abschnitt der Arbeit vermittelt eine Übersicht über die zeitgenössische Bibelauslegung, wobei die Auswahl sehr stark durch Kritiker an der historisch-kritischen Methode geprägt ist. Anhand der Auszüge wird zunächst ein textzentrierter Zugang illustriert, wie Brevard Childs *canonical criticism*, Phyllis Tribles *rhetoric criticism*, Edgar McKnights *literary criticism* und Dale Patricks Ansatz einer biblischen Rhetorik. Der Auszug aus Schüssler Fiorenza widmet sich der Ethik von Bibelauslegung. Der Text von Walter Wink hebt nochmals die Verfänglichkeit hervor, einer vermeintlichen Objektivität der historisch-kritischen Methode zu folgen, der von Fernando Segovia betont die Kulturgebundenheit jeglicher biblischer Auslegung.

Das Buch schließt ab mit einem Namensindex und einem Quellenregister, die sich (soweit es der Rezensent prüfen konnte) als ausgesprochen zuverlässig erweisen. Eine abschließende Literaturliste fehlt allerdings.

Über die Auswahl der Quellentexte könnte man natürlich diskutieren, jedoch kann man dem Autor nicht absprechen, daß er mit sicherer Hand Texte ausgewählt hat, die typisch für den jeweiligen hermeneutischen Haupttrend der verschiedenen Epochen stehen. Den Quellentexten der verschiedenen Autoren ist jeweils eine gute und gleichwohl knappe einleitende Erklärung beigegeben, die jedoch nie den Textinhalt der Quelle vorwegnimmt, sondern diesen für sich sprechen läßt. Diese Kurzeinführungen umfassen in der Regel knappe biographische Abrisse zum Autor und Anmerkungen zum Hautthema der jeweiligen Quelle. Auch finden sich die ausgewählten Quellen in ihr kulturelles und philosophisches Umfeld eingeordnet und ihre jeweilige Signifikanz für die Geschichte der Bibelauslegung herausgehoben. Grundsätzlich zu begrüßen ist das Vorgehen des Hg.s, die Quelleneinleitungen mit Literaturvorschlägen für die eigene weitere Lektüre abzuschließen. Diese zeigen jedoch den starken Zuschnitt dieser Anthologie auf den US-amerikanischen Lesermarkt und bieten zudem nur grundlegende Basisliteratur. In diesem Punkt hätte Y. etwas internationaler werden können und vertiefende Literatur hinzufügen dürfen.

Dies führt zu den wenigen kritikwürdigen Aspekten dieses Buches. Zunächst einmal erscheint trotz aller angestrebter Repräsentativität der Quellen der zeitliche Sprung von Gregor dem Großen hin zu Thomas von Aquin zu weit. Hier hätte man gleich mehrere theologische Schulen (wie etwa die von Saint Denis) zumindest kurz anbringen müssen. Sodann ist der historische Überblick, wie er in der Einleitung Y.s geboten wird, mit knapp 20 S. recht kurz geraten. Zwar sind die Ausführungen stringent, im Urteil ausgewogen und gut zu lesen, jedoch wäre dem Autor mehr Raum zur Entfaltung der oft komplexen Zusammenhänge biblischer Schriftauslegung zu wünschen gewesen. Abschließend sei die Frage in den Raum gestellt, ob eine zweisprachige Ausgabe mit Originaltext und Übersetzung den Nutzen dieser Ausgabe nicht erheblich erhöht hätte.

Zusammenfassend kann man das vorliegende Werk (von den genannten Kritikpunkten, die jeder Leser der Anthologie sicherlich anders beurteilen wird, abgesehen) als sehr gelungen bezeichnen. Dem Leser wird durch den Aufbau und die Auswahl der Quellen vor Augen gestellt, daß es v. a. im Mittelalter viele parallele Entwicklungen bei christlicher und jüdischer Schriftauslegung gab; er lernt, welche Rolle das jeweilige Mythenverständnis auf die Schriftauslegung hat; und er kann nachlesen, wie die Schriftausleger den Historismus und seine hermeneutischen Folgen verarbeiteten. Y.s Hauptinteresse liegt dabei durchgehend auf der Methode der Schriftauslegung (nicht der Schriftauslegung selbst), was vielleicht erklärt, warum kein Text etwa Martin Luthers oder Karl Barths in dieser Anthologie enthalten ist und der Leser vergeblich nach Beispielen katholischer oder orthodoxer Schriftauslegung nach der Reformation sucht. Alles in allem liegt eine lesenswerte und die eigenen Reflektionen stimulierende Anthologie zur Geschichte der Schriftauslegung vor, die nicht nur den Pluralismus der Bibelauslegung zu allen Zeiten verdeutlicht, sondern die verschiedenen Zugänge durch ihre historische und kulturelle Verortung verstehbar macht.

Wuppertal Marcus Sigismund

Exegese AT

Grund, Alexandra: **„Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes".** Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004. X, 403 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 103), geb. € 59,90 ISBN 3-7887-2042-5

Die bei Bernd Janowski in Tübingen entstandene Diss. widmet sich mit Ps 19 einem vielschichtigen und in vieler Hinsicht in der Forschung umstrittenen Text. Entsprechend weit gefächert ist das Spektrum der hier beschrittenen Wege der Psalmenforschung und der religionsgeschichtlichen und theologischen Konsequenzen, die in der Studie diskutiert werden.

Die „Einleitung" (1–21) bietet einen gut systematisierten Forschungsüberblick und führt so in das ganze Tableau der Themen ein, das der Psalm eröffnet. Neben der grundlegenden Frage nach seiner lange Zeit bestrittenen literarischen Einheitlichkeit werden die Übernahme altorientalischer Motive und das im Hintergrund stehende Konzept von Tora angesprochen. Dabei wird deutlich, daß hier theologisch weiterführende Fragen anstehen, wie die nach einer „natürlichen Theologie", nach einer Solarisierung des JHWH-Glaubens, nach einer Sapientialisierung der Tora, ja überhaupt nach dem Stellenwert des Gesetzesgehorsams für den Glauben und schließlich nach der kompositionellen Stellung eines solchen Psalms innerhalb des Psalmenbuchs.

Nach einem ersten Hauptteil zu „Text und Übersetzung" (22–29) folgt zunächst eine synchrone Analyse des Psalms („Literarische Gestalt und Kohärenz"; 30–59) und dann die ausführliche Erörterung seiner „Einheitlichkeit und Entstehung" (60–113) sowie seiner „Gattung" (114–123). Nach ausführlicher Diskussion der textlichen Probleme des Psalms bleibt die Vf.in bei der masoretischen Textgestalt. Der synchrone Durchgang analysiert nicht nur die poetische Gestaltung und die Struktur von Ps 19, sondern berücksichtigt auch in einer rezeptionsorientierten Lektüre seine Metaphorik, die Leerstellen und „Überraschungseffekte". Gerade dieser letzte Arbeitsschritt erweist sich für die weiteren Textanalysen als wichtiges Korrektiv. Das folgende Kap. weist zunächst allen mehrstufigen Entstehungshypothesen Erklärungsdefizite nach und kann schließlich zeigen, „dass Ps 19 mit größter Wahrscheinlichkeit das originelle Werk eines einzigen Verfassers ist" (113). Hier fließen bereits wichtige religionsgeschichtliche Fragen zum Zusammenhang von Sonne und Recht im nachexilischen JHWH-Glauben ein. Schließlich können insbesondere der harte Übergang zwischen v.7 und v.8 sowie die Paradoxie von v.4 nach der vorangegangenen rezeptionsorientierten Analyse als ursprüngliche Textstrategien plausibel gemacht werden. Entsprechend kommt das gattungskritische Kap. zu dem Ergebnis: „Für diesen poetischen, weisheitlichen ‚Lehrpsalm' hat der kreativ mit vorfindlichen Gattungen umgehende Psalmist verschiedene Formelemente umgestaltet und kombiniert." (122) Zu nennen ist hier insbes. die Verbindung von Hymnus und Klagelied. „Und so kann auch der Versuch, die Gattung von Ps 19 als ‚Meditationspsalm' zu beschreiben, nur unter nachdrücklichem Hinweis auf die integrierten Formen und auf seine besondere Eigenart unternommen werden. Mit der Verbindung dieser Elemente zu einem eigenständigen Ganzen ist Psalm 19 darauf angelegt, die am Himmel, v. a. im Sonnenlauf sichtbare schöpfungsinhärente Weisheit Gottes vorzuführen, seine Rezipient/inn/en ins Nachdenken über den geheimnisvollen Zusammenhang dieser Weisheit mit der Tora JHWHs hineinzuziehen und in die je eigene, von Sünden und Feinden potentiell bedrohte, aber auch immer wieder davor bewahrte Stellung vor JHWH als persönlichem Erlöser hineinzuführen." (123)

Das große Kap. „Motive und Traditionen" (124–281) ist das Zentrum der Studie und arbeitet die Themen der Abschnitte entsprechend der zuvor erarbeiteten Struktur ab: „Die doxologische Lehrrede des Himmels: V.2–5a" (127–173), „Der Sonnenlauf: V.5b-7" (173–213), „Der Lobpreis der Tora: V.8–11" (213–248) und „Vergebung und Erlösung: V.12–15" (248–281). Die Detailergebnisse können hier nicht dargestellt werden. Beispielhaft für die Vorgehensweise sei aber auf zwei für Ps 19 bezeichnende Themen eingegangen:

Zur Rede des Himmels (v.2) werden zunächst biblische und altorientalische Vergleichstexte ausführlich diskutiert. Zusammenfassend werden dann als Eigenheiten festgehalten, daß die Doxologie des Himmels „offenbar keiner schöpfungs- oder geschichtstheologischen Erklärung" (153) bedarf, daß sie „seine fortwährend ausgeführte, wesentliche Aufgabe ist" (154), daß ihr Anlaß die von Gott gesetzte Schöpfungsordnung ist und daß „es zugleich *die Ordnung der Schöpfung selbst* ist, die durch ihre schöpfergemäße Struktur diesen Lobpreis vollzieht" (154). Auf der Suche nach einem angemessenen Deutungsrahmen für die subjekthafte Rolle des Himmels votiert die Vf.in in Auseinandersetzung mit bisher vertretenen literarischen, animistischen oder mythologischen Ansätzen (140f.) mit Verweis auf die Metapherntheorie P. Ricœurs für eine „metaphorische Personifikation" (157). Die Leistungsfähigkeit einer solchen Sicht, die literaturwissenschaftliche Ansätze und altorientalische Parallelen verbindet, kann die Vf.in überzeugend belegen.

Für Ps 19,8–11 kann die Vf.in unterschiedliche Aspekte des Toralobes herausarbeiten. So werden für „die Sonne bzw. Sonnengottheiten charakteristische Eigenschaften [...] auf die Gebote angewendet" (246). Die Tora nimmt im Gedankengang des Psalms die Funktion des Tempels ein, wenn sie das „Pendant zur himmlischen Repräsentation der Herrlichkeit Gottes" (247) darstellt, Gerechtigkeit und Leben vermittelt und kultische Bezüge aufweist. Schließlich wird sie sprachlich „in das Gewand der Weisheit gekleidet" (248).

Das kurze Kap. „Historischer Ort" (282–293) datiert den Psalm in frühhellenistische Zeit und sucht seinen Verfasser zwischen „den tempelnäheren

und den weisheitlich geprägten Schriftgelehrten, jedoch näher an Letzteren" (293).

Diese Analysen des Einzelpsalms werden nun mit dem kanonischen Umfeld ins Gespräch gebracht. Das Kap. „Der Psalter als Kontext: Ps 19 in der Teilkomposition Ps 15–24" (294–325) bietet zunächst eine ausführliche synchrone Einordnung in die inzwischen weithin anerkannte Teilsammlung Ps 15–24, dessen Zentrum Ps 19 ist. Nach den eher anthropologisch geprägten Ps 3–14 hat diese „Israel- bzw. Messias-zentrierte [...]" (313) Komposition den „Charakter einer literarischen Wallfahrt" (312), die von der Frage „JHWH, wer darf weilen in deinem Zelt?" (Ps 15,1) angestoßen wird und in der Torliturgie Ps 24,7–10 ans Ziel kommt. Als Antwort auf die Initialfrage der Psalmengruppe – und zugleich auf die Frage im Zentrum der Gruppe Ps 3–14, „Was ist der Mensch?" (Ps 8,5) – entwirft Ps 19 „ein Idealbild des Israelmenschen, und zwar mit dem Bild des toratreuen Knechtes JHWHs, eines dem dtn. Königsideal entsprechenden Gesalbten" (313). Der Schritt in die Redaktionsgeschichte differenziert das von F.-L. Hossfeld und E. Zenger vorgelegte Modell stärker aus und betrachtet den Psalm als jüngstes Element in Ps 15–24. Dabei vermutet die Vf.in. einerseits: „Es ist gut möglich, dass der Psalmist von Ps 19 die Psalmengruppe Ps 15–24* kannte und ihre kompositionellen Eigenheiten, wie signifikante Stichworte und Themen [...] bei der Abfassung seines Textes mitberücksichtigte" (324). Andererseits entsteht so erst „der besondere theologische Akzent, den die Psalmengruppe Ps 15–24* durch diesen die schöpfungsinhärente Weisheit mit der Tora verbindenden Schlussstein erhält" (325).

Das Kap. „Zusammenfassung und Ausblick" (326–354) greift nochmals die großen Themen der Studie auf: „Die schöpfungsinhärente Weisheit in Ps 19" (326–329), „Natürliche Theologie in Ps 19?" (329–333), „Die Funktion der Mythisierung" (333–338), „Die Stellung des Psalms im Kanonisierungsprozess und in der Sapientalisierung [sic!] der Tora" (338–352) und „Das Verhältnis von Tora, Vergebung und Erlösung" (352–354).

Literaturverzeichnis, Sach-, Stellen- und Wortregister (357–403) schließen den Bd ab.

Die Vf.in hat mit der ersten Monographie zum 19. Psalm einen gewichtigen Beitrag vorgelegt, der neue Maßstäbe setzt. Die breite motiv- und traditionsgeschichtliche Arbeit wird dabei auch bibeltheologisch gut genutzt, so daß die Studie die mit diesem Psalm verbundenen Themen fundiert diskutiert und um neue Akzente bereichern kann. Methodisch gut gelungen ist die Verbindung von klassischen traditions- und entstehungsgeschichtlichen Fragestellungen mit einer rezeptionsorientierten Lektüre und der Anknüpfung an die Metapherntheorie Ricœurs. Die Vf.in kann auf diesem Weg etwa die Einheitlichkeit des Psalms plausibel machen, ohne daß die grundsätzlichen Unterschiede von synchroner Textwahrnehmung und diachronen Fragen unzulässig verwischt würden. Das ist ein bemerkenswertes Ergebnis bei einen Psalm, für den man zwar unterschiedliche literarkritische Optionen mit Recht kritisieren kann, dessen Kohärenz zunächst aber genausowenig offensichtlich erscheint. Eine weiterführende Frage wäre, ob sich aus diesem Vorgehen präzisierte Kriterien für die schwierige Literarkritik an poetischen Texten ableiten lassen.

Die entstehungs- und redaktionsgeschichtliche Verortung des Psalms als „Schlussstein" der Gruppe Ps 15–24 ist ebenfalls eine weitreichende These, die sich in der weiteren Diskussion bewähren muß. Im Rahmen der hier untersuchten Psalmengruppe erscheint sie durchaus denkbar. Wenn aber hier eine späte Hinzufügung innerhalb des Psalters vorliegt, so wäre die Frage, ob sie sich als Teil einer Redaktion fassen läßt, die weit größere Bereiche als diese Gruppe oder auch als das erste Psalmenbuch im Blick hat (vgl. die vorsichtigen Andeutungen auf S. 324f. mit Anm. 225 und 227).

Alexandra Grund hat in ihrer gut lesbaren Studie Ps 19 und sein theologisches Umfeld umfassend analysiert und bereichert die Psalmenforschung mit zuverlässigen Klärungen und sorgfältig entwickelten Thesen.

Bonn Johannes Schnocks

Leuenberger, Martin: **Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter.** Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2004. X, 466 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 83), geb. € 40,00 ISBN: 3–290–17274–0

Die neuere Psalmenexegese stimmt schon lange nicht mehr der Grundannahme der Gunkelschen Psalmeneinleitung zu, „daß uns eine innere Ordnung unter den einzelnen Psalmen im ganzen nicht überliefert ist"[1], sondern entdeckt das kanonische Psalmenbuch als planvoll komponierte Größe, die selbst auch Gegenstand der Exegese ist. In diesem Zusammenhang hat sich der Übergang vom dritten zum vierten Psalmenbuch als einschneidenste Zäsur im Psalter erwiesen. Martin Leuenberger stellt sich für seine Zürcher Diss. die große Aufgabe, für das vierte und fünfte Psalmenbuch sowohl eine synchrone Lektüre als auch eine entstehungsgeschichtliche Hypothese vorzulegen und so auch eine kompositionelle Gesamtsicht des Psalters zu entwerfen. Während es inzwischen eine Reihe von synchron wie auch diachron angelegten Untersuchungen zu Ps 1–106 und ihren Teilgruppen gibt, betritt die Studie mit einer redaktionsgeschichtlichen These zum fünften Psalmenbuch Neuland.[2] Die bei K. Schmid und Th. Krüger abgeschlossene Arbeit verdankt der anfänglichen Betreuung durch O. H. Steck unverkennbare Impulse.

Die Diss. gliedert sich in fünf Hauptteile. Die „Einführung" (1–68) entwickelt als Leitidee der Studie die Grunddifferenz zwischen Königspsalmen Ps 2; 18; 20f.; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144 und JHWH-Königpsalmen Ps 47; 93; 95–99 – der Vf. ergänzt Ps 103; 145 – (vgl. bes. 42–59). Ersteren komme in den ersten drei Psalmenbüchern eine „Schlüssel- und Leitfunktion" (3) zu, während letztere „nahezu exklusiv in den Psalmenbüchern IV (90–106) und V (107–150) auftreten und diesen ihr charakteristisches Gepräge verleihen." (1). Methodisch „setzt die Analyse bei der vorliegenden (masoretischen) Psalmensammlung ein und arbeitet sich kompositionell (‚synchron') und allenfalls redaktionsgeschichtlich (‚diachron') vor bis auf die Ebene des Einzelpsalms. Dagegen wird die potentielle Vorgeschichte einzelner Psalmen innerhalb ihres Binnenhorizontes in der Regel nicht untersucht; allfällige Fortschreibungen oder Ergänzungen innerhalb eines Psalms werden hauptsächlich dann thematisch, wenn sie sich psalmenübergreifenden Redaktionsvorgängen zuordnen lassen. [...] Bei dieser redaktionsgeschichtlichen Beschäftigung mit verschiedenen Psalmen-Kompositionen soll dem *konzeptionellen Leithorizont* solcher Sammlungen und ihrer Geschichte besonderes Gewicht zugemessen werden" (6f.). Die synchrone Lektüre erfährt damit in der diachronen Fragestellung ihre notwendige Ergänzung: „ohne Einbezug dieser geschichtlichen Tiefenschärfe muß sie die Komplexität der Texte verflachen, deren Probleme einebnen und deren Reichtum verspielen." (24) Die Einleitung formuliert die gestellte Aufgabe – sprachlich typisch für den Stil der ganzen Untersuchung: „Demnach lohnt es sich aufgrund der einführenden Überlegungen zu Fragestellung und Thema des Königtums Jhwhs in den Psalmenbüchern IV–V, der folgenden Präzisierung zur Methodik und den über exemplarische Textvergleiche erhobenen konzeptionellen Grunddifferenzen und (binnen)konzeptionellen Leitfossilien, die *doppelte Hauptthese zu Komposition resp. Anlage und Redaktion resp. Entstehung der Psalmenbücher IV–V* zu überprüfen, (1) ob und wie weit die jetzt vorliegende und näher zu beschreibende *Endkomposition von Psalmenbuch IV und V,* mithin (via die Gesamtinklusionen 1f/146ff [...]) der Psalter insgesamt, eine umfassende und genauer zu erhebende מלכות יהוה-Konzeption entfaltet, (2) ob und wie weit die *Entstehungsgeschichte von Psalmenbuch IV und V,* die zum jetzigen Psalter geführt hat und die es nach Möglichkeit zu rekonstruieren gilt, als Entwicklung der hinter ihr stehenden und sie dominant prägenden מלכות יהוה-Konzeption beschrieben werden kann und somit der in der vorliegenden literarischen Komposition mündende Entstehungsprozeß als – über (binnen)konzeptionelle Leitfossilien in groben Stadien erhebbare – Konzeptionsgeschichte begreiflich wird." (68)

Der zweite Hauptteil: „Die theokratischen Psalmenbücher IV–V im masoretischen Psalter" (69–123) umfaßt nach einer Zusammenstellung von Strukturmerkmalen im Psalter und einem Vergleich zwischen den Ps 1–89 und 90–150 v. a. einen Durchgang durch die ersten drei Psalmenbücher, der methodisch im Anschluß an Steck als „historische Synchronlesung" (93) vollzogen wird.

Die beiden Hauptteile zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand, dem vierten und fünften Psalmenbuch, sind überschrieben: „Die konzeptionelle Entwicklung des theokratischen Psalmenbuchs IV: Vom großpolitisch orientierten ‚יהודו מלך' über das in priesterlichen Kategorien gefaßte Königtum Jhwhs zur integrativ-elementaren מלכות יהוה" (125–264) und „Die konzeptionelle Entwicklung des theokratischen Psalmenbuchs V: Vom völkerweit-elementaren über das universal-elementare Königtum Jhwhs zur universal-elementaren מלכות יהוה" (265–389). Sie sind parallel aufgebaut und bieten jeweils eine Grobgliederung des Buches, eine Ablauflesung entlang der so erhobenen Kompositionen, die gleichzeitig nach diachronen Indizien sucht, und die Darstellung der redaktionsgeschichtlichen These. Für das vierte Psalmenbuch ergibt sich für den Vf. eine komplizierte Wachstumsgeschichte: Aus dem textlichen Grundbestand einer vorexilischen JHWH-König-Überlieferung Ps 93,1–4; 97,1aα.2a.3–5.7b.9 (bereits als Erweiterung der Vorstufe Ps 97,2a.3–5), sowie den bereits fixierten Aussagen Ps 95,3f.5; 96,4.7–9*.10aα^2.aβ; 99,1–3.5.9 (vgl. 227) erwachst zunächst „in (früh)nachexilische[r] Zeit" (228) eine eigenständig existierende, „großpolitisch orientierte Sammlung 93,1–4; 96 (ohne V.10b); 97,1–9; 98" (227). Eine nun folgende priesterliche Redaktion fügt Ps 93,5 und Ps 95 ein und bildet Ps 99 und 100 für den jetzigen Kontext. Zudem erweitert sie die Einzelpsalmen Ps 90–92* um Ps 90,1b.2bα.13–17; 92,9, stellt sie als Eröffnung der Sammlung Ps 93–100* voran und fügt Ps 90–100* an den königskonzeptionellen Psalter Ps 2–89* an (229–241). Die folgende Redaktionsstufe vervollständigt das vierte Psalmenbuch und schafft so „den Abschluß eines *vierteiligen, ‚integrativ-elementar-theokratischen' Psalters 2–106*,* der den

[1] Gunkel, H. / Begrich, J., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK II Erg.), Göttingen 1933, 3.

[2] Zur synchronen Lektüre von Ps 90–150 vgl. jetzt Ballhorn, E., Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004; zur Redaktionsgeschichte des vierten Psalmenbuchs vgl. Schnocks, J., Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (BBB 140), Berlin u. a. 2002.

‚priesterlich-theokratischen' Psalter 2–100* [...] fortschreibt." (258) Textlich ist sie verantwortlich für die Einfügung von Ps 90,1a; 94; 96,10b (vgl. 154); 97,10–12 und die Fortschreibung um die Ps 101–106*, die sie in diesem Zusammenhang erweitert um: Ps 101,1(aα).aβ.b.2b.6.8, Ps 102 insgesamt, Ps 103, (1aα).5–7.15f.17f*.19–20a.21–22a; 104,1aα.29b.35; 105,1.2–5*.45; 106,1–3.44–48 (vgl. 264 u.o.).

Das fünfte Psalmenbuch wird synchron in die drei Großkompositionen Ps 107–117; 118–135; 136–150 unterteilt, die jeweils aus einem הודו-Psalm (Ps 107; 118; 136), einem David-Block (Ps 108–110; 119 + 120–134; 137 + 138–145) und einem Halleluja-Abschluß (Ps 111–117; 135; 146–150) aufgebaut sind (276–278). Die Ablauflesung fällt nun sehr viel kursorischer aus, würdigt viele Einzelpsalmen nur noch weniger Zeilen und orientiert sich auch für die redaktionsgeschichtliche Arbeit wesentlich an dieser synchronen Struktur. Der Vf. rechnet mit einer in drei Stufen verlaufenen Entstehungsgeschichte: Eine erste Redaktion habe die Ps 107–118 unter dem Thema „Jhwhs Königtum in elementaren Rettungserfahrungen (Jhwhfürchtiger) im Völkerhorizont" (367) gesammelt, wobei im Wesentlichen Ps 107,1–32 als „Fortschreibungstext" wie auch Ps 113; 117 für den Kontext gebildet und Ps 115,1.16–18; 116,3aβ.8b.16aβ.19c; 118,1–4.8f.29 eingefügt wurden (282–298; 367–369). Die zweite Redaktion thematisiere in der Komposition Ps 118–136 „Jhwhs in Schöpfung und Geschichte mit Rettung und universaler Brotgabe elementar erfahrenes Königtum" (369), wobei Ps 135f. für den Kontext fortgeschrieben oder gebildet worden seien (312–320; 369–372). Die dritte Redaktionsstufe fügt schließlich Ps 136–150 mit dem Thema „Die temporal-spatial universale und elementare מלכות יהוה mit Nahrungsversorgung und Rettung der Jhwh Anrufenden" (373) hinzu. Dabei seien Ps 137–145* um Ps 137,1b.4b; 138; 140,13f.; 142,8; 144; 145 erweitert und Ps 146–150 (noch ohne die „nachkompositionellen" Ps 148,14aα-bα; 149) um den älteren Kern Ps 147,12–20b gebildet worden (373–379).

Ein „Rückblick und Ausblick" auf die Gottesreich-Verkündigung Jesu (391–399), ein Literaturverzeichnis (401–450) und ein Stellenregister in Auswahl schließen den Bd ab.

Bereits die hier dargestellten Ergebnisse der vorliegenden Arbeit belegen, daß die Redaktionsgeschichte des Psalmenbuches ein hochkomplexes Geschäft ist, das sich an einer großen Menge von Einzelbeobachtungen abarbeiten muß. Entsprechend ist an dieser Stelle keine detaillierte Kritik des vorgelegten Entwurfs möglich, der ja schon angesichts der riesigen bearbeiteten Textbasis Respekt verdient und eine Fülle wichtiger Detailbeobachtungen versammelt. Es kann daher nur anhand der folgenden Beispiele stellvertretend aufgewiesen werden, was in Durchführung und Ergebnis der Studie nicht überzeugend ist.

Ich stimme mit dem Vf. darin überein, daß diachrone Rekonstruktionen am Psalmenbuch möglich und sinnvoll sind, daß sie am Endtext ansetzen und zu diesem zurückführen müssen und daß auf diese Weise konzeptionelle Verschiebungen verstehbar gemacht werden können. Allerdings müssen solche Rekonstruktionen in höherem Maß Untersuchungen der Einzelpsalmen und ihrer Entstehungsgeschichten einschließen und konsequenter auswerten, weil es sich hier um poetische Basiseinheiten handelt und auf dieser Ebene Unterschiede als Störungen der Textkohärenz methodisch kontrollierbar zutage treten. Eine solche Literarkritik am Einzelpsalm hat, auch wenn sie im Blick auf redaktionsgeschichtliche Fragen durchgeführt wird, mit dem Aufweis von Verbindungslinien zwischen den Einzelpsalmen zunächst nichts zu tun. Insofern hat mich z.B. die Ausscheidung von Ps 90,1b.2bα (134f.) mit dem entscheidenden Argument der Stichwortverbindungen zum derselben Redaktion zugewiesenen Ps 90,17; 100,5 und dem späteren redaktionellen Ps 106,48 nicht überzeugt. Der behauptete Kontrast zwischen Ps 90,1b und Ps 90,3–12 wird nicht nachgewiesen. Daß die „redaktionsgeschichtliche Schlüsselstelle" (239) v.2bα als מעולם-Formel nicht mit v.2a und seiner Entsprechung zu Spr 8,22–31 vereinbar und gegenüber Ps 90,3–12 sekundär sei, widerlegt bereits ein Blick auf Spr 8,23 und die Zeitkonzeption des Psalms.[3]

Um die vom Vf. zu Recht geforderte „Tiefenschärfe" zu entfalten, muß die diachrone Untersuchung des Einzelpsalms allerdings auf zuvor gemachte synchrone Beobachtungen zurückwirken. Insofern hätte die vom Vf. vertretene vierstufige Wachstumsgeschichte von Ps 97 (157–161) selbst die Frage aufwerfen müssen, ob sich ein solcher Text eignet, um eine Grundkonzeption des Königtums JHWHs an ihm abzulesen (46–67), auch wenn er zweifellos auf Endtextebene innerhalb von Ps 93–100 eine interessante Rolle spielt. Besteht hier nicht die Gefahr, daß von Anfang an mit einer bereits so weit angereicherten Konzeption gearbeitet wird, daß die Differenzen zwischen den Texten eingeebnet werden? Auch das Korrektiv der religionsgeschichtlichen Fragestellung wird in den entscheidenden Passagen (47–67; 87–91) zu wenig genutzt, wenn z.B. die Auseinandersetzung mit den wichtigen Arbeiten Janowskis[4] ausfällt. Dies beeinträchtigt die inhaltliche Bestimmung der JHWH-König-Konzeption ebenso wie ihre Rezeption und Weiterentwicklung im Psalter. Insofern kann ich auch der redaktionsgeschichtlich leitenden Funktion, die der Vf. theokratischen Konzeptionen zuweist, nicht in dieser Ausschließlichkeit zustimmen.

Die beobachteten literarkritischen und konzeptionellen Gegensätze sollten schließlich konsequent redaktionsgeschichtlich aufgegriffen und nicht nivelliert werden. Dies geschieht aber z.B. bei der für das Königtum JHWHs und den damit verbundenen Universalismus so wichtigen Völkerthematik, wenn der Vf. eine Sammlung mit Ps 97,1–9 als Zentrum und die Entstehung von Ps 99 derselben Hand zuweist, die Ps 100 verfaßt hat. Es ist kaum plausibel, daß ein und derselbe Redaktor, der sich derart kritisch gegenüber anderen Völkern zeigt (Ps 97,7f.; 99), diese in einem selbstverfaßten Psalm zur Teilnahme am Kult einlädt. Der Vf. betrachtet dieses Nebeneinander als Vorbeugen eines „drohenden Mißverständnis[ses] einer totalen Unterschiedslosigkeit von Israel und Völkern" (233). Es reicht weiter nicht aus, eine verlorengegangene Brisanz und „gewisse Ambivalenz" (253) beim Völkerthema zu konstatieren, wenn einerseits die Nationen und Völker JHWH fürchten, zum Zion kommen und ihm dienen (Ps 102,16.23 – nach dem Vf. aus der Feder des Redaktors) und andererseits die Tat des Pinhas verherrlicht (Ps 106,30f.), Schonung der Völker und Vermischung mit ihnen als Grundübel (Ps 106,34f.) und die Sammlung aus den Nationen als höchstes Ziel (Ps 106,47) bezeichnet werden. Ähnliche Nivellierungen erfahren die anthropologischen Aussagen der Ps 90; 102. Daher verfehlt dieser redaktionsgeschichtliche Entwurf die vom Vf. völlig zu Recht gesetzte Aufgabe, weil er letztlich doch die Komplexität der Texte verflacht und ihre Probleme einebnet.

Bei aller geübten Kritik sei auch betont, daß der Vf. einen wichtigen Akzent in der Forschung setzt, wenn er sicher zu Recht für die Entstehungsgeschichte des fünften Psalmenbuchs den vierteiligen Psalter Ps 2–106* bereits voraussetzt. Die Zäsur der Doxologie Ps 106,48 wird durch das Fehlen einer Überschrift in Ps 107 und die Aufnahme von Ps 106,1 in Ps 107,1 auf Endtextebene überspielt (Hodu-Psalmen Ps 105–107) und daher in der bisher eher synchron arbeitenden Forschung sehr unterschiedlich bewertet. Der Vf. hat überzeugend zeigen können, daß es sich hier um ein Fortschreibungsphänomen handelt (286), das durchaus charakteristisch für die Komposition des fünften Psalmenbuches ist. Ebenso sind die Beobachtungen zur Makrostruktur des fünften Psalmenbuchs sehr bedenkenswert.

Bonn Johannes Schnocks

[3] Vgl. Schnocks, a.a.O., 150–168.

[4] Vgl. grundlegend B. Janowski, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, ZThK 86 (1989), 53–85; der Titel wird, soweit ich sehe, erst im „Exkurs zur Themaformel ‚יהוה מלך'" (139–141) zitiert, wo der Vf. aber auch keine deutliche religionsgeschichtliche Position einnimmt.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: **Kohelet**. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2004. 572 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 85,00 ISBN: 3–451–26829–9

Genau 10 Jahre nach Erscheinen seiner Habil. „‚Nicht im Menschen gründet das Glück' (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie" (Herder 1994) legt Ludger Schwienhorst-Schönberger zum zweiten Mal ein umfangreiches Werk zum Koheletbuch vor. Damals schon behandelte er Vers für Vers des gesamten Textes, doch es war die thematische Frage nach den Beziehungen zwischen Kohelet und dem Hellenismus, die im Vordergrund stand. Diesmal nun handelt es sich um einen Kommentar im strengen Sinn, erschienen im Rahmen der von Erich Zenger herausgegebenen Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament".

Wie in dieser Reihe üblich, wird das Werk durch ein allgemeines Literaturverzeichnis (15–40) eröffnet, das eine umfangreiche Auswahl älterer und v.a. auch jüngerer Untersuchungen zum Koheletbuch bietet. Darauf folgt eine über 90-seitige Einleitung (41–134), mit der Sch. ins biblische Buch selbst einführt, einen Überblick über die Forschungsgeschichte gibt und seinen eigenen Ansatz bzw. sein Verständnis des Koheletbuchs in Grundzügen darlegt.

Gegliedert ist diese Einleitung in elf Kap.: Nach einigen kurzen Informationen über die „Bezeichnungen des Buches" (1.) folgen Überlegungen über die „Stellung im Kanon" (2.). Sch. macht dabei auf die mannigfachen Bezüge aufmerksam, durch die das Koheletbuch – mal deutlicher, mal weniger deutlich,

möchte man anmerken – mit allen drei Teilen des hebräischen Kanons verbunden ist.

In einem nächsten Kap. zum „Aufbau" des Buchs (3.) setzt Sch. sich zunächst knapp mit den verschiedenen in der Forschung anzutreffenden Positionen (Sammlung von Sentenzen; Komposition) auseinander, um sich dann selbst der Analyse von F. J. Backhaus anzuschließen, wonach das Koheletbuch als vierteilige Komposition zu verstehen ist. Über Backhaus hinaus erkennt er dabei auch in der *Abfolge* dieser vier Teile eine gewisse Ordnung, „und zwar eine Ordnung, die sich vor dem Hintergrund der antiken literarischen Rhetorik verstehen lässt und die sich aus der Hinordnung auf *ein*, alle Teile umfassendes Thema ergibt, nämlich der Frage nach dem Inhalt und der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks" (51f). Konkret wiederholt Sch. seine schon früher vorgestellte These, wonach die vier Teile in Entsprechung zu den vier Teilen der klassischen antiken Rede zu verstehen sind: Koh 1,3–3,22 als Darlegung (propositio) der Lehre; 4,1–6,9 als Entfaltung (explicatio) der Lehre; 6,10–8,17 als Verteidigung (refutatio) der Lehre; 9,1–12,7 als Anwendung (applicatio) der Lehre. Mit Buchtitel (1,1) und Schlussworten (12,9–14) einerseits und Rahmen- und Mottovers (1,2; 12,8) andererseits ergibt sich so „ein doppelt gerahmtes vierteiliges Corpus" (52.). Einschränkend betont Sch. dabei, daß sich diese Kompositionsstruktur nicht „pressen" lasse, daß jeder der vier Teile formale und inhaltliche Berührungen mit den anderen drei aufweise.

Unter der Überschrift „Gattung, Gattungen und kleine Formen" (4.) bestimmt Sch. das Koheletbuch als eine „*Weisheitslehre*, die in den Rahmen einer *Erzählung* eingebunden ist, welche *autobiographisch* gestaltete Züge aufweist" (55). Der Autor habe diese Form der Erzählung gewählt, damit seine Lehre an Anschaulichkeit und Glaubwürdigkeit gewinne. Zudem biete eine Erzählung die Möglichkeit, indirekt, in diesem Fall: über den Hauptprotagonisten Kohelet, zu sprechen, dessen Ansichten mit denen des Erzählers bzw. Autors ja nicht unbedingt identisch sein müssen. Warum Sch. trotz dieser so deutlichen Trennung zwischen Autor / Erzähler auf der einen und Kohelet auf der anderen Seite in Letzteren dann aber dennoch nicht nur eine literarische Figur, sondern auch eine historische Gestalt sehen will, kann m. E. auch sein Verweis auf 12,9–11 nicht ganz erklären. Die formgeschichtlichen Überlegungen enden mit Ausführungen zur autobiographischen Stilisierung des Koheletbuchs, dessen Ähnlichkeiten mit der hellenistischen Gattung der Diatribe sowie den kleineren (weisheitlichen) Formen.

Auch in der Koheletexegese ist die Frage der „Einheitlichkeit" (5.) nicht unstrittig, beinhaltetet das Koheletbuch doch manche Spannungen und Widersprüche, die in der Forschung ganz unterschiedliche Erklärungen finden. Sch. kann von den fünf von ihm unterschiedenen Gruppen solcher Erklärungen (biographisches Modell, Eigenart des koheletschen Denkens, literar- bzw. redaktionskritisches Modell, Zitatenmodell, rezeptionsorientiertes Modell) einzig dem literar- bzw. redaktionskritischen Modell (vgl. in jüngerer Zeit etwa wieder A. A. Fischer, R. Brandscheidt, M. Rose) nichts abgewinnen. Er erachtet das Koheletbuch als literarisch einheitliches Werk – begründet wird das im Einzelnen bei der Auslegung der unter Redaktionsverdacht stehenden Verse (vgl. etwa 143f zu 1,2) –, das lediglich in 12,9–11.12–14 redaktionelle Ergänzungen erfahren hat (55f). Unter Rückgriff auf Aspekte aller anderen Modelle beschreibt Sch. seinen eigenen Ansatz als „rezeptionsorientiertes Zitatenmodell", das „mit seiner streng textbezogenen Argumentationsweise [...] der Einsicht Rechnung [trägt], dass das Buch in einer Auseinandersetzung steht und dass sich diese Auseinandersetzung im Text selbst widerspiegelt" (68). Dabei aber lasse sich nicht immer klar zwischen Zitat und Kommentar unterscheiden und es sei auch nicht immer klar, wie Kohelet zu den zitierten Ansichten steht, mit denen er sich auseinandersetzt. Wie die Vertreter des rezeptionsorientierten Interpretationsansatzes (vgl. insbesondere T. Krüger) geht auch Sch. davon aus, daß diese Uneindeutigkeiten ganz gezielt eingesetzt sein können. Von Fall zu Fall gilt es daher sorgfältig zu prüfen, welche Rolle solche Spannungen zwischen einzelnen Aussagen in der Argumentation spielen.

In Weiterführung seiner Beobachtungen zur Kompositionsstruktur des Koheletbuchs überschreibt Sch. sein nächstes (innerhalb der Einleitung umfangreichstes) Kap. singularisch mit „Thema" (6.). Um ein einziges Thema nämlich drehen sich nach ihm alle Reflexionen des Koheletbuchs: um „die Frage nach dem Inhalt und der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks (Eudämonie)" (69). Aussagen wie 2,17 oder 4,2f, die Kohelet bei anderen Exegeten in den Verruf eines Skeptikers und Pessimisten brachten, haben „in diesem eudämonologischen Diskurs die Funktion, falsche, aber verbreitete Glücksvorstellungen zu dekonstruieren. Sie heben den verborgenen Nihilismus einer (oberflächlich-) optimistischen Lebenskonzeption ans Licht, um den Weg freizumachen, der zum ‚wahren Glück' führt" (69). Wie vor ihm schon andere interpretiert Sch. insbesondere auch die sog. Königstravestie (1,12–2,26) in diesem Sinn. Inhaltlich sieht er das Koheletbuch in der Glücksthematik vier besondere Akzente setzen: „Zum einen wird das Glück mit der *Wirklichkeit Gottes* in Verbindung gebracht. Inhaltlich wird es näherhin als *Erfahrung*, als ein spezifischer Modus der *Wahrnehmung* bestimmt. Ferner geht es im Koheletbuch um ein Glück *‚unter der Sonne'*. Und schließlich gibt es im Buch unübersehbare Hinweise darauf, dass hier das *Glück als etwas Bleibendes* in den Blick kommt." (74) Unbestritten benennt Sch. mit diesen vier Punkten Themenbereiche, die für das Koheletbuch absolut zentral sind. Daß er sie dabei allesamt so dezidiert unter das eine Oberthema „Glück" subsumiert, trägt sicherlich zum Reiz seiner profilierten Koheletexegese bei, muß sich auf der anderen Seite allerdings die Frage gefallen lassen, ob hier nun nicht doch zu stark „gepreßt" bzw. zu systematisieren versucht wird. Ganz auf jeden Fall gelingt es auch Sch. nicht, alle inhaltlichen Schwerpunkte des Koheletbuchs als Aspekte der Glücksthematik anzusprechen: Trotz singularischer Überschrift folgen nach dem ersten Unterkap. zum Glück (6.1) noch drei weitere (6.2 Windhauch; 6.3 Gott; 6.4 Gottesfurcht), die mit dem ersten zwar verknüpft sind, aber offenbar doch auch für Sch. eigenständige Einheiten darstellen. Insbesondere seine Ausführungen zu den *hbl*-Aussagen des Koheletbuchs verdienen dabei Beachtung, bieten sie doch nicht nur einen konzisen Überblick über verschiedene Forschungspositionen, sondern auch eine Klassifikation aller 38 Belege, die u. a. auch eine Erklärung für die so unterschiedliche Verteilung der Belege anzubieten vermag (87). Zentral für Sch.s Gesamtverständnis des Koheletbuchs sind sicherlich auch seine Ausführungen zu „Gott", in denen er u. a. gegen eine negative Bewertung des koheletschen Gottesbildes Einspruch erhebt. Daß dieses einen Aspekt von Apersonalität enthält, sei theologisch nicht negativ, sondern positiv zu beurteilen, weil damit „personalistische Engführungen [...] aufgebrochen werden und so der Geheimnischarakter Gottes gegenüber jeder Form anthropomorpher Vereinnahmungen gewahrt bleibt" (95).

Bezüglich „Entstehungszeit und Entstehungsort" (7.) schließt Sch. sich dem derzeitigen Forschungskonsens an: Wie heutzutage üblich datiert er das Koheletbuch in die Zeit zwischen 250 und 190 v. Chr. und rechnet mit Jerusalem als Entstehungsort. Ein eigenes Kap. widmet er sodann der Frage nach dem „kulturelle[n] Kontext" des Koheletbuchs (8.). Dabei skizziert er zunächst, von welch unterschiedlichen Kulturgebieten her die Forschung das Koheletbuch beeinflußt sah und sieht. Sch. selbst nimmt die Frage – etwas überraschend – zum Anlaß, um neben inhaltlichen auch methodologische Stellungnahmen zu treffen: Sein Kommentar sei primär historisch orientiert (New Historicism), versuche aber auch den Anliegen der sog. werkimmenanten Interpretation (Close Reading; New Criticism) Rechnung zu tragen. Konkret verstehet Sch. die atl.-jüdische Tradition als den primären Bezugspunkt des Koheletbuchs und rechnet damit, daß sein Autor die Texte dieser Tradition (so sie denn nicht jünger sind) gekannt hat. Da die jüdische Tradition aber keine in sich abgeschlossene war, gilt es für die Sinnerschließung des Koheletbuchs daneben auch die Texte aus der Umwelt des AT zu beachten, ob der Autor des Koheletbuchs diese nun gekannt hat oder nicht. Wie in seinen früheren Forschungen ausführlich begründet, erweist sich das Koheletbuch für Sch. durch die Frage nach dem Glück in besonderem Maß mit der hellenistischen Philosophie des 3. Jh.s v.Chr. verwandt, der er demzufolge besondere Bedeutung beimißt, „[s]elbst wenn sich direkte Bezugnahmen, Abhängigkeiten oder Kenntnisse nicht mit Sicherheit nachweisen lassen" (109). Schließlich sieht Sch. sich auch den Anliegen der Rezeptionsästhetik verpflichtet und versucht in seinem Kommentar auch „jene Bedeutungen" zu erschließen, „die das Buch in *dem* Kontext freisetzt, in dem es überliefert ist und als kanonisch anerkannt wird: der Heiligen Schrift" (109).

Nach einem kurzen Kap. zur „Sprache" des Koheletbuchs (9.) wendet Sch. sich dessen „Rezeption" zu (10.), wobei es ihm um die verschiedenen hebräischen Textfassungen und die antiken Übersetzungen geht. Rezeptionsprozesse im weiteren Sinn schließlich sind dann das Thema des sehr ausführlichen Kap.s zur jüdischen und christlichen „Auslegungsgeschichte" (11.), mit dem S. seine Einleitung beschließt.

Durchgespielt, im Detail entfaltet und weiter begründet wird das in der Einleitung Dargelegte im gut 400-seitigen Kommentarteil (135–553), den Sch. gemäß seinen Beobachtungen zum Aufbau in fünf Hauptteile gliedert: Koh 1–3: Darlegung der Lehre (Inhalt und Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks); 4,1–6,9: Entfaltung der Lehre (Auseinandersetzung mit einem vorphilosophischen Glücksverständnis); 6,10–8,17 Verteidigung der Lehre (Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen); 9,1–12,8 Anwendung der Lehre (Aufruf zur Freude und zu tatkräftigem Handeln); 12,9–14: Schlussworte. In jeden dieser Hauptteile führt Sch. nochmals kurz ein, um ihn dann Abschnitt für Abschnitt auszulegen. Konkret strukturiert er seine Ausführungen dabei jeweils in die – etwas unglücklich betitelten – Unterkap. „Text" (Übersetzung und texkritische Anmerkungen), „Analyse" (Strukturbeobachtungen), „Auslegung" (Vers für Vers) und „Bedeutung" (zusammenfassende Gesamtinterpretation). Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, die exegetische Feinarbeit im Einzelnen zu würdigen. Über manche Detailfrage läßt sich sicherlich streiten, ebenso auch darüber, ob Kommentare zu kurzen biblischen Büchern tatsächlich so lang sein müssen. Kein Zweifel aber kann m. E. darüber bestehen, daß S. mit seinem Kommentar ein exegetisch hochrangiges Werk vorlegt, dessen Lektüre ein Genuß ist.

Zürich Annette Schellenberg

David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches, hg. v. Dietrich Walter. – Fribourg (Academic Press), Göttingen (Vandenhoek & Ruprecht) 2004. 312 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 206), Ln € 59,00 ISBN: 3–7278–1482–9 (Academic Press), ISBN: 3–525–53064–1 (Vandenhoek & Ruprecht)

Der vorliegende Bd enthält die Beiträge eines Symposiums zur Thematik, das im September 2003 an der Universität Bern stattgefunden hat. Die Beiträge konzentrieren sich auf zwei Schwerpunkte, methodische Fragen zum Verhältnis von synchroner und diachroner Exegese sowie exegetische Bemühungen zur Darstellung der Beziehun-

gen Davids zu den Sauliden im ersten Samuelbuch. Ein informativer Überblick von Walter Dietrich führt in die Diskussion ein, ein Rückblick beschließt den Bd. Am Schluß eines jeden Artikels findet sich eine kurze Zusammenfassung.

Unter der Überschrift ‚Methodische Entwürfe' wird das Verhältnis von synchronen und diachronen Methoden diskutiert. Erhard Blum weist auf die Implikationen des jeweiligen Ansatzes hin und plädiert dafür, die jeweilige Methodik und ihre Voraussetzungen bzw. Grenzen offenzulegen und reflektiert einzusetzen („Vom Sinn und Nutzen der Kategorie ‚Synchronie' in der Exegese"). Lyle Eslinger skizziert auf dem Hintergrund vergleichender Mythen-Studien am Beispiel ausgewählter Themen (Bundesverhandlungen in Gen 17–18; Pro-und Antimonarchismus; Macht und Verzicht), wie ein hyperchroner Ansatz den vermeintlichen Gegensatz von synchroner und diachroner Perspektive auflösen könnte („Beyond Synchrony and Diachrony"). Thomas Naumann („Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Samuelexegese") bietet einen Überblick zu neueren synchronen Auslegungen der Samuelbücher und erörtert das Verhältnis von Diachronie und Synchronie in diesen Studien. Angesichts der Vielfalt methodischer Zugänge und einer gewissen Beliebigkeit in der Anwendung rezeptionsorientierter Methoden, schlägt er vor, die Leistungsfähigkeit und Reichweite der jeweils angewandten exegetischen Methodik vor ihrem Einsatz kritisch zu reflektieren. Antony F. Campbell stellt „Synchrony and the Storyteller" ins Zentrum seiner Ausführungen. Die unterschiedlichen Erzählversionen, die in einem biblischen Text enthalten seien, gelte es zu isolieren und zu aktualisieren. David Jobling („David and the Philistines". With Methodological Reflections.") erörtert ausgehend von dem ideologiekritischen Ansatz von Frederic Jameson die Möglichkeiten, marxistische Ideologiekritik und dekonstruktiv-strukturalistische Methodik zu verbinden. Aus dieser Perspektive betrachtet rücken dann die Beziehungen und ihre Strukturen in den Mittelpunkt. Die Darstellung der Beziehungen zwischen David und den Philistern werde von zwei Themen bestimmt: Den immerwährenden Bund, der das Geschehen im Vordergrund bestimme, und die im Hintergrund der Erzählungen stattfindende Diskussion über nationale Souveränität oder Akzeptanz kolonialer Abhängigkeit.

Die folgenden beiden Artikel finden sich unter der Überschrift „Methodische Etüden". Erik Eynckel fragt nach „The Place and Function of 1Sam 7,1–17 in the Corpus of 1Sam 1–7". Er zeigt, daß 1.Sam 7 sich als Versuch lesen läßt, die in den voranstehenden Kap.n vorhandenen Probleme (Korruptheit der Eliden, andauernde Bedrohung durch die Philister) erzählerisch zu lösen. S. E. ist 1.Sam 7 eine Komposition von Dtr2, die älteres Material in ihrem Sinne überforme. Jürg Hutzlis Beitrag gilt „Mögliche[n] Retuschen am Davidbild in der masoretischen Fassung der Samuelbücher". Sein Vergleich zwischen MT und LXX ergibt, daß Textveränderungen im MT in der Regels Davids Bild als Krieger und Heerführer betreffen und seine Kompetenz und Integrität betonen.

Sechs Beiträge behandeln „Davids Anfänge bei Saul (ISam 17–19)". A. Graeme Auld sieht in „The Story of David and Goliath A Test Case for Synchrony plus Diachrony". Nach seiner Auffassung hat sich der längere MT-Text aus der kürzeren Fassung der Vorlage des Vaticanus entwickelt, wobei die längere Fassung durch die explizite Aufnahme vorgegebener Charakteristiken in 1.Sam 9–10 und die Verwendung von Notizen aus 2.Sam 21 und 2.Sam 24 entstand. Johannes Klein präsentiert in seinem Beitrag „Unbeabsichtigte Bedeutungen in den Daviderzählungen. Am Beispiel von ISam 17,55–58". Ausführlichen methodischen Vorüberlegungen folgt eine Diskussion der Positionen von Polzin und Fokkelman unter dem Aspekt ‚unbeabsichtigte Bedeutung' sowie der Vorschlag, divergierende Ergebnisse kontruktiv in Beziehung zueinander zu setzen. Ina Willi-Plein behandelt „I Sam 18–19 und die Davidhausgeschichte". 1.Sam 18–19 enthalte die ersten Kapitel einer Davidhausgeschichte, die in 1.Sam 14,471.49–52 beginne und mit 1.Kön 2 ende. Philologische wie redaktionsgeschichtliche Überlegungen sind Ausgangsbasis ihrer Thesen. Der Verfasser sei Nicht-Jerusalemer und schreibe im 9. Jh, auf sein Werk folge ein in Jerusalem im 8./7. Jh entstandenes ‚Höfisches Erzählwerk', dessen Konzeption dann im 6. Jh durch das DtrG abgelöst werde. Stefan Ark Nitsche stellt demgegenüber „Die Komplexität von 1Sam 18 und 19" heraus, dabei leitet ihn, so der Untertitel, „Ein geschichtstheoretischer und literaturwissenschaftlicher Blick in die Welt des Geschichte(n)-Machens in Israel." Auf ein längeres Referat über die Diskussion der Rolle von ‚Erzählung' in der Historiographie (H. White, P. Ricœur, H.-J. Goertz) folgen Ausführungen zur narrativen Technik in 1.Sam 18–19, die im wesentlichen als Montage beschrieben wird. Der so entstandene ‚Plot' wird als Beitrag zur ‚mentalen Infrastruktur' begriffen, um den Herausforderungen der Zeit nach dem Untergang des Nordreiches zu begegnen. Peter Mommer wirft in seinem Beitrag die Frage auf: „David und Merab – eine historische oder eine literarische Beziehung?" Angesichts der Doppelungen zwischen 1.Sam 18,17–19 und 1.Sam 18,20–27 sowie der Tendenz des Verfassers, die beiden Charaktere David und Saul zu kontrastieren, hält Mommer die Merab-David-Beziehung für rein literarisch. Bernhard Lehnart wendet sich „Saul unter den ‚Ekstatikern' (ISam 19,18–24)" zu. Ein Vergleich des Textes mit 1.Sam 10,6–6.10–12 zeige, daß die Abfassung der Perikope die Kenntnis von 1.Sam 9–10 voraussetze sowie die David-Überlieferungen des unmittelbaren Kontextes. Die Schilderung des Auftritts der Ekstase als Gruppenphänomen weise auf die Elischa-Überlieferung hin. Die Verbindung von Nordreichstraditionen und prodavidischen Überlieferungen lasse eine Entstehungszeit nach dem Untergang des Nordreiches vorstellbar werden. „Die Konfrontation zwischen David und Saul (ISam 24 und 26)" ist Gegenstand der nächsten beiden Artikel. Anthony F. Campbells Beitrag gilt „Diachrony and Synchrony: ISam 24 and 26. 1.Sam 24 enthalte drei Versionen der Situation in der Höhle, sie lasse dem antiken Erzähler die Möglichkeit der Wahl. Der moderne Interpret könne alle Versionen nebeneinander bestehen lassen. Walter Dietrich thematisiert „Die zweifache Verschonung Sauls (ISam 24 und 26). Zur ‚diachronen Synchronisierung' zweier Erzählungen". Seine Analyse der Erzählstrukturen zeigt, daß beide Erzählungen einen gemeinsamen Grund-Plot haben. Die Erzählungen gehören unterschiedlichen Erzählsammlungen an und sind dann aneinander angeglichen worden. Indiz hierfür sind die Dialoge wie auch Verumständigungen. Ein ‚Höfischer Erzähler' habe diese beiden Erzählungen bearbeitet und mit der Abigajil-Geschichte verknüpft. Die so entstandene Trilogie frage danach, wie „Macht vor dem Abgleiten in Gewalt bewahrt werden kann". Narrative Ästhetik, wie auch Theologie und Ethik lasse an die Entstehung eines Erzählwerkes über die frühe Königszeit in Israel im späten 8. Jh bzw. frühen 7. Jh. denken.

Die letzten drei Beiträge sind überschrieben mit „David als Erbe Sauls (ISam 28-IISam 1)".

Timo Veijola eröffnet die Diskussion mit „Geographie im Dienst der Literatur in I Sam 28,4". Verschiedene Vorschläge zum Verständnis der geographischen Differenzen der Angaben in 1.Sam 28,4 und 1.Sam 29,1 werden erörtert, wobei sich zeigt, daß im Kontext von 1.Sam 27–30 nur die Angaben von 1.Sam 29,1 sinnvoll sind. Die Lokalisierungen in 1.Sam 28,4 bereiten Sauls Besuch beim Medium in Endor vor, auch stehen sie im Zusammenhang mit den dtr Notizen in 1.Sam 15,35aα und 1.Sam 25,1a und sind abhangig von Dtn 18,11. DtrP, der eine ältere Erzählung in 1.Sam 28,5ff einfügte, schuf auf diese Weise eine eindrucksvolle Bühne für Sauls Reaktion auf das vorrückende Philisterheer. Shimon Bar-Efrat fragt im folgenden Artikel, ob „The Death of King Saul: Suicide or Murder?" sei. Nach einer kurzen kritischen Erörterung diachronischer Erklärungansätze versucht er, in Wiederaufnahme der Erklärungen von Gersonides, David Kimchi und Abrabanel zu zeigen, daß beide Versionen des Todes von Saul einander ergänzen. Der Amalekiter behaupte nicht, daß er Saul getötet habe, sondern daß er Sauls Sterben vollendet habe (Polel-Form von mwt). Die Version von 2.Sam 1 biete jene Details über Sauls Tod, die in 1.Sam 31 fehlten. Saul, der den Amalekitern kein Ende bereitete, finde sein Ende durch einen Amalekiter. Regine Hunziker-Rodewalds Beitrag über „Wo nur ist Sauls Kopf geblieben? Überlegungen zu ISam 31" nimmt das Thema von Sauls Ende auf. Sie vergleicht die Erzählung 1.Sam 31 mit der ikonographischen Darstellung des Todes des elamitischen Königs Te'umman. Die unterschiedliche Fokussierung (die biblische Erzählung kreist um den Körper des Toten, während auf den assyrischen Reliefs der Kopf als Trophäe hervorgehoben wird) sieht sie begründet in der jeweiligen Perspektive der erzählenden Partei. Die assyrischen Darstellungen berichteten aus der Perspektive der Sieger, die biblischen und nachbiblischen Erzählungen hingegen aus jener der Besiegten. Der kopflose Rumpf bzw. die Enthauptung des Unterlegenen symbolisiere in beiden Darstellungen, daß der Verlierer den Krieg ohne Gottes Hilfe geführt habe. Der Verfasser von 1.Chron 10 arrangiere den Plot mit der Herausstellung des Kopfes Sauls aus der Perspektive der Siegers und hebe so hervor, daß Sauls Tod und Davids Nachfolge von JHWH bewirkt worden seien. Die Wirkungsgeschichte der biblischen Erzählungen über Sauls Tod spiegele ihr narratives Potential wider.

Eine kurze Vorstellung der Autoren und Autorinnen sowie Register (Bibelstelle, Namen / Orte / Sachen) beschließen den Bd.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Zenger, Erich: **Einleitung in das Alte Testament.** – Stuttgart: Kohlhammer, 5. Auflage 2004. 598 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–018332-X

Wenn in der heutigen Zeit, die von Internet und Kurzinformationen bestimmt ist, ein anspruchsvolles und umfangreiches Studienhandbuch nach nicht einmal 9 Jahren in 5 Auflagen mit über 30 000 Exemplaren verbreitet worden ist, dann spricht das eigentlich für sich selbst und bedarf keiner weiteren Kommentierung oder Empfehlung. Bedenkt man aber, wie im gleichen Zeitraum 1995–2004 die Zahl der Studierenden der Theologie in Deutschland zurückgegangen ist, dann läßt sich erkennen, daß „der Zenger" nicht nur zu den theologischen Bestsellern gehört, sondern ein Standardwerk der Studienliteratur geworden ist, an dem keiner, der sich mit dem Alten Testament beschäftigt, vorbeikommen kann. Die Position hat das Buch ganz zu Recht eingenommen, denn es verbindet in vorbildlicher Weise den Stand der wissenschaftlichen Erforschung des Alten Testamentes mit den Anforderungen der theologischen Praxis. Die hier anzuzeigende 5., gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage ist gerade in diesem Punkt noch einmal gegenüber den Vorauflagen verbessert worden, nicht nur durch einige neu geschriebene Abschnitte, sondern vor allen Dingen durch die Konsequenz mit der nun für jedes biblische Buch der Dreischritt von „Aufbau – Entstehung – Theologie" durchgehalten wird, so daß man sich schnell und präzise informieren kann. Mehr noch ist aber die gründliche Überarbeitung der äußerst komplexen und komplizierten Materie im Bereich des Pentateuch hervorzuheben. Skizzen und Schemata, die schon in den Vorauflagen einen besonderen didaktischen Wert des Buches ausgemacht haben, sind nun erweitert worden, vor allen Dingen dort, wo es um die Darstellung schwieriger Forschungspositionen geht. Daß der kaum noch von Fachleuten zu durchschauende

Wald von Hypothesen und Theorien zur Entstehung des Pentateuch präzise und verständlich dargestellt werden kann, hat die vorliegende Einleitung schon von ihrer ersten Auflage an unter Beweis gestellt. Jetzt finden sich aber auch Übersichten und Skizzen zu den wichtigsten Positionen, die der einzigartigen Einleitung in das Alte Testament auch den Stempel des Einmaligen aufdrücken. Ohne „den Zenger" läßt sich Bibelwissenschaft heutzutage nicht mehr studieren, aber auch als Nachschlagewerk sollte er in keiner theologischen Handbibliothek fehlen.

Regensburg Christoph Dohmen

Exegese NT

Malina, Bruce J.: **Die Offenbarung des Johannes.** Sternvisionen und Himmelsreisen. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 300 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–014241–0

Ehrlicher kann ein Buchtitel kaum sein.[1] Was den Leser erwartet, das ist in der Tat eine Himmelsreise ganz eigener Art: eine Expedition durch Gestirne und Sphären, ein Gang durch den kleinasiatischen Himmel über der Johannes-Offenbarung im Licht des astronomischen und astrologischen Wissens der damaligen Welt.

Vielversprechend klingt das Vorhaben der Studie, die Offenbarung in ihrem historischen Kontext zu verstehen und nach der ursprünglichen Aussage für die „originalen Adressaten im 1. Jh. der mediterranen Welt" (10) zu fragen. Innovativ und die Exegese bereichernd nimmt sich der dazu gewählte – im weitesten Sinne – kulturanthropologische Ansatz aus, die Visionen des Sehers „in Form der Aneignung der hellenistischen Vorstellung vom Himmel" (23) als „Astralprophetie" (26) zu entschlüsseln. Problematisch bleibt die einseitige Fassung der Offenbarung als „Enthüllung dieser astronomischen und astrologischen Geheimnisse" (20). Entsprechend abstrakt und ernüchternd stellt sich das Resultat der Untersuchung dar: Am Ende bleibt nicht mehr als die – auch leichter zu kelternde und keineswegs neue – Einsicht, daß Johannes die kleinasiatischen Gemeinden zu „Geduld" (36) und „Standhalten angesichts von Verführung und der Verlockung der Zivilisation" (267) mahnt.

Malina, Professor für Bibelwissenschaft an der Creighton University Omaha und Autor zahlreicher Veröffentlichungen zur sozialwissenschaftlichen Analyse des Neuen Testaments und der Johannes-Offenbarung, grenzt seinen Ansatz bewußt von der „Unangemessenheit traditioneller Lektüren" (23) ab. In die Besonderheit seiner Interpretation führen die ersten drei Kap. mit der Vorstellung des Universums im ersten Jh. (15–38), des Wesens der Astralprophetie (39–60) und einer – thematisch und kompositionell gewichteten – fünfgliedrigen Grobstruktur der Offenbarung (61–80) ein.

Der Hauptteil der Studie analysiert die jeweiligen Abschnitte „unter Heranziehung mediterraner Informanten, die ähnliche Erfahrung gemacht bzw. ähnliche Dinge behandelt haben" (12). Konsequent werden die „kosmische Rolle des Messias Jesus" (81–90), das „Szenario des himmlischen Thrones" (91–164), die schwangere Frau, der Drache und die beiden Tiere (165–208), Babylon, die Reiter und die letzte Schlacht (209–241) wie schließlich das neue Jerusalem (242–259) anhand astronomischer Erkenntnisse und zeitgeschichtlicher Parallelen interpretiert und mit einzelnen Himmelskörpern identifiziert. So stehen die sieben Siegel für die sieben Hauptplaneten (130–131), die 24 Ältesten für die „Astralgottheiten" (111) und die vier Lebewesen für die Sternenkonstellationen „Löwe, Stier, Skorpion [...] und Pegasus" (115). Das Lamm, das wie geschlachtet aussieht (Offb 5,6), wird als Sternbild Widder begriffen, der „einen gebrochenen Hals zu haben [scheint], da er seinen Kopf unmittelbar nach rückwärts gedreht hat, um den Stier anzuschauen" (125). Mit dem Drachen, den beiden Tieren und der Stadt Babel greift der Seher auf zurückliegende Epochen der Menschheitsgeschichte aus, auf „Kräfte, die in der Vergangenheit losgelassen worden sind" (208) und einen Einfluß auf die Gegenwart ausüben. Der Blick auf das im Kommen befindliche neue Jerusalem dient als „moralische Ermunterung der Adressaten", da „im neuen Kosmos [...] alles, was die Menschen vom Wohlergehen trennt [...], aufhören" (245) wird.

Das letzte Kap. (260–274) strengt eine Bündelung der – aus einer durchwegs astralen Interpretation der Himmelsvision resultierenden – Botschaft an: „Dank der Astralprophetie des Johannes wissen Christen, wer Jesus ist und was er tut. Sein Zeugnis befähigt uns, Verführung zu vermeiden und ein christliches Gefühl von Zuhausesein in einem expandierenden Kosmos zu entwickeln." (274)

Unbestreitbar bietet M. einen originellen und mit reichlich Querverweisen auf die einschlägige Literatur des griechisch-römischen Altertums gewürzten Zugang zu den Bildern und Visionen der Johannes-Offenbarung. Anerkennung verdienen die Weitsicht und Sachkunde im Umgang mit dem Quellenmaterial und die – angesichts der eigenen Begrifflichkeit des Forschungssektors – eingängige und kurzweilige Darstellung. Zweifellos richtig ist das Anliegen, die Offenbarung im Kontext ihrer Entstehungszeit zu begreifen und deren Aussage mittels einer exakten historischen Analyse der einzelnen Rezeptionsfaktoren der kleinasiatischen Adressaten zu erheben.

Die kritische Grundanfrage an die Ausführungen M.s betrifft die Anwendbarkeit dieser astralen Interpretation – zumal in der vorgestellten Ausschließlichkeit. Jedes einzelne Motiv, jedes einzelne Bild wird als Himmelskörper oder Phänomen am Firmament dechiffriert. Selbst bei Begriffen wie Lamm oder Braut, die in der biblischen Überlieferung fest verwurzelt und mit Vorstellungen angereichert sind, glaubt der Vf., ohne jedes jüdische bzw. judenchristliche Interpretament auszukommen. Um den Gehalt des Bildes von einem wie geschlachtet erscheinenden Lamm (Offb 5,6) zu verstehen, braucht nicht die astronomisch besondere Erscheinung des Sternbildes Widder bemüht zu werden. Schon der Chor in der Offenbarung gibt die Aussagerichtung vor: das Lamm ist der gekreuzigte und auferstandene apokalyptische Kyrios (Offb 5,9). Ebenso fehlt der Bezug auf die prophetische Tradition Israels. In der Rede von Ernte und Kelter (Offb 14,14–20) klingen Vorstellungen aus Tritojesaja wider (vgl. Jes 63,1–6). Das Motiv vom Weinstock (vgl. etwa Ps 80,15–16; Jer 2,21; 8,13; Ez 17,5–8) ist biblisch gut verbürgt. In den Vorstellungen von Braut und Hochzeit (vgl. etwa Jes 62,5; Hos 2,16–22; wie Mt 22,1–10; 25,1–13) spricht sich die göttliche Erwählung Israels aus und nicht ein Sternzeichen, das man „die Hochzeit der Götter" (246) nannte. Kurzum: Die Offenbarung ist getränkt und gesättigt von biblischen Begriffen, die den Deute- und Verstehenshorizont der kleinasiatischen Christen prägten und die – wo es um die ursprüngliche Aussageabsicht geht – konsequent zu berücksichtigen sind. Ebenso entgeht dem Vf. die Möglichkeit, daß Johannes – die historische Konkretion in den Sendschreiben bereitet dafür das Feld (vgl. Offb 2,13) – auf den römischen Kaiserkult Bezug nimmt. So läßt die Untersuchung andere Ko-Texte und Einflüsse – die hebräische Bibel und Mythologie, die spezifisch christliche Botschaft und symbolische Verarbeitung des sozio-politischen Umfeldes – schmerzlich vermissen.

Die Studie bietet eine Fülle von Texten und Hintergrundinformationen zur wissenschaftlichen Analyse des Universums in der damaligen Welt. Aber nicht jede Ähnlichkeit belegt auch schon eine Abhängigkeit der Offenbarung von der astronomischen Fachliteratur der klassischen Antike. Wichtiger wäre zunächst die Frage, ob und inwieweit die entsprechenden Literaturverweise einen allgemeinen Wissensvorrat umschreiben und damit zum Rezeptionshorizont auch der kleinasiatischen Leser gezählt werden können. Weder die generalisierende Vermutung, „daß alle mediterranen Völker dankbar die akkumulierte Sternenkunde übernahmen" (22) noch der Hinweis auf „das durchdringende Interesse an Astronomie in Israel" (28, ähnlich 32) belegen schon die Richtigkeit einer durch und durch astralen Sicht. Die Tatsache, daß es ein Interesse an der Erforschung der Gestirne gab, macht die Schriften Ciceros, Plinius' oder Senecas noch nicht zum Interpretationsschlüssel der Offenbarung. Um der Gefahr zu wehren, mehr in die Schrift hineinzulesen, als aus ihr historisch berechtigterweise herauszulesen ist, wäre ein kritischer Umgang mit den zeitgenössischen Quellen zur Astralkunde wünschenswert.

Schließlich stellt die Erdung der kosmischen Spekulation des Sehers ein von der Studie nicht geleistetes Postulat dar. Vermittlung täte Not: zwischen der Vision vom geöffneten Himmel und der historischen Wirklichkeit der Adressaten. Nur vage spricht der Vf. vom Einfluß der Gestirne „und himmlischen Wesen auf die menschliche Gesellschaft" (34). Die Frage nach der Funktion und Bedeutung der Schrift im Leben der christlichen Minorität Kleinasiens bleibt offen. Während der Himmel nach allen Regeln der Kunst ausgeleuchtet wird, verdunkelt sich zusehends der Blick auf die Erde. Genau das Gegenteil aber ist das Bestreben der Offenbarung: Der Blick nach oben setzt die Wirklichkeit hier unten in ein neues Licht.

München Hans-Georg Gradl

Starnitzke, Dierk: **Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief.** Eine linguistisch-logische Untersuchung. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. XI, 518 S. (BWANT, 163), kt € 50,00 ISBN: 3–17–018531–4

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2002/03 von der Kirchlichen Hochschule Bethel als Habil.schrift angenommen. Einer Einführung (1–21) folgt ein kommentarartiger Durchgang durch den ganzen Röm (23–477), bevor die Arbeit mit Fazit und Ausblick

[1] Vgl. in dieser Hinsicht auch den Titel der englischsprachigen Originalausgabe, hier in Übersetzung von Wolfgang Stegemann: On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys, Peabody / Mass. 1995.

(478–492) schließt. Starnitzke sucht in einem systematisch-theologischen Sinne nach einem inhaltlichen Gesamtkonzept des Röm und nach der Struktur seiner Argumentation und Sprache (1). Auf der Grundlage der Selbstaussage des Paulus über sein „Rühmen in Christus Jesus" in Röm 15,17f., die für S. den Schlüssel für die Interpretation des Röm darstellt (5), systematisiert S. die Theologie des Paulus im Röm in zwei axiomatischen Thesen: 1. Inhaltlich stehe die Frage nach dem Selbstverständnis des einzelnen Menschen, nach der Identität des Selbst, im Zentrum. 2. Formal sei die paulinische Argumentation durch eine Doppelstruktur geprägt, bei der sich eine geläufige menschliche und eine theologische (bzw. christologische) Perspektive gegenüberstehen (7). Unter diesen Axiomen versucht S. einen neuen Zugang zur Denkstruktur des Röm. Er wendet dazu im Hauptteil der Arbeit die beiden Thesen konsequent auf den Text des Briefes an. Die soziale Einbindung des Briefes, der an die Gemeinschaft der Christen in Rom in der Mitte des 1. Jh.s adressiert ist, findet dabei kaum Berücksichtigung. Mit der im Zentrum gegenwärtiger Paulus-Forschung stehenden New Perspective on Paul (K. Stendahl; E. P. Sanders; J. D. G. Dunn) setzt sich S. nicht auseinander. Sein Begriff frühjüdischen Toraverständnisses als „Erfüllung von Gesetzesvorschriften" (157), als eine Haltung, die „die eigene Identität durch eigene Taten definieren möchte" (146), als Praxis, die „sich in eindimensionaler Sicht auf die konkreten Gesetzesbestimmungen beschränkt und daraus das eigenen [sic!] Selbstverständnis ableitet" (103), wird kritisch zu bewerten sein.

Münster Stefan Schreiber

Tönges, Elke: **„Unser Vater im Himmel".** Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 299 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 147), kt € 40,00 ISBN: 3–17–016584–4

Immer noch begegnet die durch die einflußreiche Studie „Abba" von Joachim Jeremias aus dem Jahre 1966 weit verbreitete Vorstellung, daß Jesu Anrede Gottes mit „Abba" einzigartiges Kennzeichen seiner Nähe zu Gott war, die ihn vom jüdischen Umfeld seiner Zeit deutlich unterschied. Erst in den achtziger Jahren setzte verstärkt Kritik an Jeremias' These ein, der es jedoch nicht gelungen ist, die beschriebene Vorstellung durchgängig aufzubrechen.

Die vorliegende Studie, die als Diss. von Prof. Dr. Klaus Wengst betreut und im Sommersemester 1999 von der Evang.-Theol. Fak. der Ruhr-Uni. Bochum angenommen wurde, versteht sich als eine weitere Stimme der Kritik an der These von Jeremias. Die Vf.in bezweifelt dabei nicht, daß in der Abba-Rede „die ipsissima vox Jesu durchscheint" (11), doch lehnt sie den daraus abgeleiteten Exklusivitätsanspruch ab, der einhergeht mit der Abwertung jüdischer Rede von Gott als Vater. In Weiterführung vorangegangener Studien zur Vaterschaft Gottes lautet ihre These, daß auch tannaitische Texte, in denen Gott als Vater bezeichnet wird, d. h. rabbinische Texte, die spätestens Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jh.s redigiert wurden, inhaltlich große Ähnlichkeiten mit der Vaterrede Jesu und des NT aufweisen, so daß Jesu Vateranrede ihn letztlich nicht von seinem Volk trennt.

Mit dieser Diss. liegt die erste und bisher einzige systematische Untersuchung tannaitischer Texte zur Vaterschaft Gottes vor. Analysiert werden Texte aus Mischna, Tosefta, den halachischen Midraschim sowie den Baraitot der beiden Talmudim, in denen explizit die Vaterbezeichnung Gottes vorkommt. Entsprechend schließt die Vf.in solche Texte aus, in denen Gott mit einem Vater verglichen wird, und / oder in denen über die Sohn- bzw. Kindschaft die Vaterschaft Gottes thematisiert ist.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: eine kurze Einleitung (A: 11–25), die eigentliche Textinterpretation (B: 26–241) und ein umfangreiches Auswertungskap. (C: 242–265).

Im Zentrum der *Einleitung (A)* steht eine dreiteilige Forschungsgeschichte des 20. Jh.s zur christlichen Deutung der Vaterschaft Gottes in biblischen und frühjüdischen Texten (12–23). Der erste Teil dieser Forschungsgeschichte beschäftigt sich mit Forschungsarbeiten bis 1960, der zweite Teil mit Jeremias' Abba-Studie von 1966, deren methodische Defizite die Vf.in überzeugend aufzeigt, und der dritte Teil mit der in den 80er Jahren beginnenden Kritik an Jeremias' These (s.o.). Mit knapp angerissenen Überlegungen zum Vorgehen und zum Aufbau der Arbeit endet die Einleitung.

Es folgt der *Hauptteil B* mit den Textinterpretationen. Die Vf.in interpretiert die Texte nach den Bezugsgrößen Kollektiv (Israel als Gottes Gegenüber, Kap. I) und Individuum (die Einzelperson als Gottes Gegenüber, Kap. II) sowie nach dem liturgischen Kontext (Gebet und Segen, Kap. III). Innerhalb der übergeordneten Kategorien gruppiert sie die Texte nach inhaltlichen Gesichtspunkten, wobei die Überschriften bzw. Zuordnungen nicht immer ganz passen (so die Zuordnung des täglichen Mannasegens zum Thema „biblische Bedrohungen"; die Überschrift in I 2 zu SifDev § 48, in I 3.1 oder I 4.4; die „konkreten Taten" in II 3 zu II 1; die Überschrift „Segen" in III 2).

Die Interpretation der einzelnen Texte beginnt jeweils mit einer übersichtlichen Gegenüberstellung von hebräischem Text und deutscher Übersetzung. Es folgen eine kurze erste Erklärung des Textes, die oft mit seiner Einordnung in den Kontext verbunden ist, und ein Gliederungsvorschlag. An sie schließt sich eine ausführliche Einzelexegese an, die mit einer Zusammenfassung endet. Dazwischen finden sich kleine Exkurse zu einzelnen Begriffen und Sachverhalten (z. B. Torastudium auf S. 62; Gottesepitheton ‚Ort' auf S. 101). Im Zentrum der Einzelexegese steht in allen Fällen die Erklärung und Auslegung des jeweiligen Gesamttextes.

Der Vorteil dieses Vorgehens besteht darin, daß die Vf.in Menschen, die aus der christlich-abendländischen Tradition kommen und oft nur schwer Zugang zur rabbinischen Tradition finden, diese Texte verständlich und damit gewinnbringend erschließt. Der Nachteil besteht darin, daß nicht selten die Vaterschaft Gottes und ihre Deutung gegenüber der Exegese des Gesamttextes in den Hintergrund rückt (z. B. I 2.3, 4.4; II 1.3, 3.1, 4.3; III 1.1). Die herausgearbeiteten Konnotationen überzeugen für viele Texte trotzdem. Das gilt z. B. für die „Bedrohungstexte" in I 1, die Fürsorge, Zuwendung, Schutz und Rettung mit der Vaterschaft Gottes verbinden, ebenso für mSot 9,15 (I 3), die darüber hinaus auch die Treue und Verläßlichkeit Gottes thematisiert, oder SifDev §48 (II 2) mit Nähe, Liebe, Erziehung und Freude. Besonders hervorzuheben ist die Interpretation zum „Merkava"-Text tHag 2,1 (II 4.1), die Gottes Vaterschaft als „intime Anteilnahme an dessen Wissen und Erkenntnis" bestimmt, und die zum Verhör Rabbi Eliezers (II 4.2), in der Gott als Vater im Anschluß an Ps 68,6 insbesondere Retter und Helfer der Unterdrückten und Schwachen ist. Schwierigkeiten bereitet die Interpretation der Vaterschaft Gottes manchmal im Kontext kultischer Verhaltensweisen bzw. in Verbindung mit einzelnen Torageboten. So wird sie in einigen Texten zum Thema „Versöhnung und Sühne" sehr thetisch abgehandelt (I 4.1; 4.3), d. h. ohne mit ihr verbundene Konnotationen zu nennen, oder sie wird mit Konnotationen verbunden, die nur teilweise zutreffen (so Liebe, vollkommene Vertrauensbeziehung, Nähe für das Schattnesgebot [II 3.2] ohne die mögliche Abwendung Gottes bei Mißachten des Gebots mit einzubeziehen). Interessante Beobachtungen macht die Vf.in in Verbindung mit atl und anderen rabbinischen Texten zu den Segenstexten (III 2.1+2), in der Zusammenfassung (III 2.3) stehen dann aber ganz andere Aspekte im Zentrum, nämlich Ritus, Monatsbestimmungen und religiöse Pflichtausübung. Drei Deutungen der Vaterbezeichnung Gottes sind nur schwer nachzuvollziehen: In II 1.1 vertritt die Vf.in in Anlehnung an Cohon die These, daß die in mAv 5,20 genannten Tiere als Gottesattribute verstanden werden müssen, so daß durch die Nachahmung der Tiere der Mensch Gott selbst nachahmt. Daraus leitet sie für die Vaterschaft Gottes die Konnotationen Hilfe, Kraft, Stärke, Schöpfer und Erzieher ab, ohne darauf einzugehen, woher Cohon diese Vorstellung hat und ob eine Übertragung auf mAv 5,20 ohne weiteres zu vertreten ist. Noch weniger überzeugen die in Sifra Kedoschim 10,6.7 (II 1.2) abgeleiteten Konnotationen Schutz und Erbarmen, da es um einen Menschen geht, der gerade nicht die Tora und den Willen seines Vaters befolgt, und damit auch kein Erbarmen findet und aus der Welt fortgeschafft wird. Probleme bereitet hier auch die undiskutierte Übersetzung der Vf.in „um ihn n i c h t aus der Welt zu schaffen" (vgl. 10,6 III 5). Schließlich ist die Konnotation „Partizipation an Gottes Macht und Herrlichkeit" in mBer 5,1 (III 1.2) nirgends im Text zu erkennen.

Der *Hauptteil C* ist noch einmal in literarische Auswertung (IV), thematische Auswertung (V), historische Verortung (VI), Deutung der Ergebnisse (VII) und einem Vergleich mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch gegliedert.

In der *literarischen Auswertung* (IV: 242–247) spricht die Vf.in eine Vielzahl von Aspekten an und macht eine Reihe interessanter Beobachtungen. Auffällig ist die durchgängige Bezeichnung Gottes als „Vater im Himmel" und die durchgängige Verbindung mit einem Personalsuffix, wobei das Personalsuffix „mein" in Texten verwandt wird, „die von äußerster Bedrohung bzw. dem Martyrium einzelner mit Namen bezeichneter Menschen handeln, die an Gottes Geboten und seiner Tora festhielten." (243) Eine universale Bedeutung ist nirgends zu erkennen. In bezug auf die Gattungen, in denen die Vaterschaft Gottes vorkommt, kann die Vf.in keine Unterschiede in der Innigkeit des Vater-Kind-Verhältnisses zwischen aggadischen und halachischen Texten feststellen – ohne allerdings zu klären, was sie unter „Innigkeit bzw. Intimität" versteht. Eine bevorzugte Gattung, neben Aussprüchen und Ereignisberichten, ist der Gebetskontext, wobei jedoch im Gebet selbst der „Vater im Himmel" nicht begegnet. Interessant ist schließlich ihre, leider zu wenig ausgewertete Beobachtung, daß Texte mit der Vaterbezeichnung Gottes oft ein Kap., eine Parasche oder sogar einen Traktat abschließen.

Die *thematische Auswertung* (V: 247–252) beginnt mit einem etwas widersprüchlichen Abschnitt zu den Vorlagen der Vaterbezeichnung Gottes in der Hebräischen Bibel, geht dann viel zu knapp und zu einseitig (durch die starke Betonung der Schöpfer- und Richterfunktion Gottes gegen die Ergebnisse der Einzelanalyse) auf die Konnotationen ein, um dann den Schwerpunkt auf die Themen zu legen, die mit der Vaterschaft Gottes verbunden sind: Tora, Wille Gottes, Riten und religiöse Tugenden, Ausrichtung des Herzens bzw. das Gebet. Nur erwähnt wird der Vergleich mit irdischen Familien. Ebenfalls zu knapp, sehr allgemein und daher wenig aussagekräftig fallen Kap. VI (254–255) und Kap. VII (255–256) aus. In Kap. VII geht es zudem, anders als die Überschrift suggeriert, um den soziologischen Hintergrund der Vaterbezeichnung Gottes. Die Untersuchung schließt mit einem Vergleich zwischen dem Gebrauch der Vaterbezeichnung Gottes in den tannaitischen Schriften und dem im NT (Kap. VIII 257–265). Tatsächlich zieht die Vf.in hier aber nur die Abba-Rede Jesu und

Teile des Vaterunsers zum Vergleich heran, wobei nicht klar unterschieden wird zwischen dem mt Vaterunser und der lk Fassung. Letztlich führt der Vergleich, fixiert auf den historischen Jesus und sein Gottesverhältnis, nicht über die meisten der vorher kritisierten Arbeiten zur jesuanischen Vateranrede Gottes hinaus.

Elke Tönges' Untersuchung erschließt die tannaitischen Quellen zur Vaterbezeichnung Gottes übersichtlich und im Wesentlichen gut verständlich. Doch gelingt es ihr nur teilweise, die Erwartungen, die der Titel der Arbeit und das am Anfang formulierte Ziel wecken, zu erfüllen. Dafür gibt es v. a. drei Gründe: a) die Vaterbezeichnung Gottes wird in den einzelnen Texten weder textsemantisch, noch wortsemantisch, noch redaktionsgeschichtlich genügend ausgewertet. Das betrifft selbst Texte, deren festgestellte Konnotationen der Vaterbezeichnung Gottes überzeugen können. So trägt für mSot 9,15 (C I .3) der Hinweis auf Gen 2,25 im Abschnitt über die mangelnde Scham des Sohnes vor dem Vater eher zur Verwirrung als zur Klärung bei. Anders als in Gen 2,25 wird hier die Scham positiv gewertet, nicht negativ, wie die Vf.in suggeriert. Es fehlen Überlegungen zum Verständnis von Scham und Schamlosigkeit in der Antike / im antiken Judentum, ebenso wie ein Hinweis auf die nahe liegende Verknüpfung zwischen dem „Gesicht des Hundes" und der fehlenden Scham. Für SifDev § 48 (C II.2) bemerkt die Vf.in nicht die ausgesprochene Familienmetaphorik im Kontext von Dtn 8,3 und Prov 23,15. Das zuletzt genannte Beispiel wirft zudem die Frage nach der Schriftrezeption der Rabbinen auf, auf die Vf.in nirgends eingeht. b) Eine Reihe übergreifender Aspekte, die schon in der Einzelexegese präsent waren und in der Auswertung explizit genannt werden, werden so gut wie gar nicht analysiert. Das betrifft die durchgängige attributive Erweiterung der Vaterbezeichnung mit „im Himmel", ebenso die Schöpfungskonnotation. Unklar bleibt das Verhältnis von Willen Gottes und Tora, wie überhaupt die Verbindung zwischen Vaterbezeichnung Gottes und Toraobservanz / religiösen Riten nur ansatzweise verständlich wird. Nicht erklärt wird auch die Beobachtung, daß die Vaterbezeichnung Gottes häufig in Gebetskontexten vorkommt, im Gebet selbst aber nicht. Hier fehlt eine genauere Analyse der im Gebet gebrauchten Gottesbezeichnungen. c) Die Vf.in hatte sich – leichtsinnigerweise – vorgenommen, die Vaterbezeichnung Gottes in den tannaitischen Schriften mit der Vateranrede Jesu und des NT zu vergleichen. Tatsächlich bleibt sie jedoch fixiert auf einen Vergleich mit der Vateranrede des historischen Jesus und beschäftigt sich gerade nicht mit der Vaterbezeichnung Gottes im NT. Das zeigt sich auch an der eher „ideologisch" motivierten Aufnahme der nachtannaitischen Textstelle bTaan 23b mit ihrer Abba-Rede in das zu untersuchende Textkorpus (232–239). In diesem Zusammenhang ist das Fehlen einer überzeugenden historischen Einordnung der einzelnen tannaitischen Texte besonders schmerzlich. Die immer wieder geäußerte Vermutung der Vf.in, daß viele dieser Texte die Situation der jüdischen Bevölkerung nach der Zerstörung des zweiten Tempels bzw. des Bar-Kochba-Aufstandes widerspiegelt, zum Teil aber älter sein können, spricht eher gegen einen Vergleich zwischen historischem Jesus und tannaitischen Texten, und stattdessen für einen Vergleich mit ntl Texten, die ebenfalls die Situation nach 70 n. Chr. voraussetzen, insbesondere dem Matthäusevangelium. Auf dessen Ähnlichkeiten mit den untersuchten tannaitischen Texten weist die Vf.in zu Recht hin.

Da es bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt weder ein exegetisches Grundlagenwerk zur Vaterschaft Gottes im NT gibt, noch eine Monographie zur Vaterbezeichnung Gottes in einer einzelnen ntl Schrift bzw. Schriftengruppe, fehlt nach Meinung der Rezensentin die Grundlage, um einen den Texten angemessenen Vergleich der Vaterschaft Gottes in den tannaitischen Schriften mit derjenigen im NT vornehmen zu können. Der von der Vf.in in den Vordergrund gestellte Vergleich konnte daher auch ohne das Platzproblem nur bedingt gelingen.

Die genannten Kritikpunkte schmälern nicht die Bedeutung der Untersuchung. Sie weisen den Weg, in welche Richtung die Forschung weitergehen müßte. Der Vf.in ist daher großer Dank auszusprechen, daß sie mit ihrer Untersuchung einen ersten wichtigen Beitrag geliefert hat, um eine weitere Lücke in einem bis heute eher randständigen Forschungsgebiet christlicher Exegese zu schließen. Damit liegt nun neben einer Monographie zur Vaterbezeichnung Gottes in der Hebräischen Bibel (Annette Böckler, Gott als Vater im Alten Testament, Gütersloh 2. Aufl. 2002) und einer zur Vaterbezeichnung Gottes in frühjüdischen Schriften (Angelika Strotmann, „Mein Vater bist du! (Sir 51,10) Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und deuterokanonischen frühjüdischen Schriften, Frankfurt/Main 1991), auch eine umfangreiche Untersuchung zur Vaterbezeichnung Gottes in einem Teilbereich des rabbinischen Schrifttums vor.

Heidelberg Angelika Strotmann

Kirchengeschichte / Patrologie

Burschel, Peter: **Sterben und Unsterblichkeit.** Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit. – München: R. Oldenbourg 2004. XII, 371 S., 85 Abb. (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, 35), geb. € 49,80 ISBN: 3–486–56815–9

Peter Burschel ist schon mit mehreren Veröffentlichungen zur Geschichte der Gewalt hervorgetreten. In diesem Buch, seiner Habil.schrift, untersucht er die Bedeutung des Martyriums in Reformation und Gegenreformation anhand ausgewählter, repräsentativer Quellen – Texten vor allem, aber auch bildlicher Zeugnisse. Räumlich beschränkt sich die Untersuchung auf den deutschsprachigen Raum mit Einschluß der Niederlande, bei den Katholiken wird zudem Rom berücksichtigt. Sein Quellenverzeichnis umfaßt 15 S. (289–304), sein Literaturverzeichnis 51 S. (304–355). Die Anmerkungen nehmen etwa die Hälfte des Textes in Anspruch. Dazu ist der Bd mit 85 Abbildungen reich illustriert.

In der Einleitung (1–12) wird die Arbeit in angestrengt theoretischer Begrifflichkeit der Kulturanthropologie zugeordnet, die kulturelle Deutungsmuster untersucht. Es wird auch schon ein Ausblick auf die Ergebnisse gegeben: Das Martyrium war Medium kollektiver Erinnerung und Selbstvergewisserung und trug wesentlich zur Ausbildung konfessioneller Identität im 16. und 17. Jh. bei. Mit diesem Prozeß waren Grenzziehungen verbunden; denn zur Darstellung des Martyriums gehörte die Anklage der Täter, in denen sich die konfessionelle Gegenpartei als Agentin des Satans, als Parteigängerin des Antichristen entlarvte. Auch stellte das Martyrium Heiligkeitsmodelle vor Augen, es wollte die Lebensführung der Gläubigen bestimmen und war ein wichtiges Element der Katechese.

Die sieben Kap. des Buches können nur stichwortartig referiert werden. Den Lutheranern gelten die ersten drei Kap. Kap. 1 behandelt die zahlreichen Flugschriften über die Hinrichtungen von fünf Anhängern Luthers, die zwischen 1523 und 1527 in Deutschland und den Niederlanden stattfanden. Die Flugschriften machten sie in ganz Deutschland bekannt und deuteten sie als Zeichen der eschatologischen Endzeit. Kap. 2 analysiert das erste reformatorische Martyrologium des Lutherschülers Ludwig Rabus aus Ulm, das von 1552 bis 1558 in acht Teilen erschienen ist. Die Geschichte der Kirche von Abel bis Luther wird als heroische Sukzession im unerbittlichen Kampf zwischen Gott und dem Satan verstanden, in der das Papsttum seit jeher mit den Mächten der Finsternis im Bunde stand. Das 3. Kap. interpretiert das Schauspiel Catharina von Georgien des Andreas Gryphius aus dem Jahre 1630, in dem sich die Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges spiegeln.

Die beiden folgenden Kap. wenden sich den Täufern zu, die als Minderheit ohne politische Rückendeckung bis Ende des 16. Jh.s hart verfolgt wurden. Kap. 4 untersucht die 23 Märtyrerlieder des Ausbunds, eines Gesangbuches der süddeutschen Täufer, das von 1570/71 bis 1949 viele Auflagen erlebte und eindringlich die Haltung der „Leidsamkeit", die „martyrological mentality" bezeugt, die die Täufer unter dem Druck der Verfolgungen entwickelt haben. Kap. 5 vergleicht zwei täuferische Martyrologien: das Geschichtsbuech, das Caspar Braitmichel 1570 in Mähren begann und dessen Original heute bei den Hutterern in Süddakota / USA aufbewahrt wird, und Het Blooedigh Tooneel Der Doops-Gesinde (Das blutige Schauspiel der Taufgesinnten), das Tieleman Jansz van Braght 1660 im holländischen Dordrecht herausbrachte. Die beiden Werke unterscheiden sich durch ihr Geschichtsverständnis. Das Geschichtsbuech kennt keine Kontinuität: Die Taufbewegung ist ein von Gott gewirkter Aufbruch der Endzeit. Het Blooedigh Tooneel dagegen versteht die Kirchengeschichte als heroische Sukzession der Taufgesinnten, die immer den eigentlichen Kern der Christenheit bildeten.

Gegenstand der beiden letzten Kap. ist die Ausformung der Heiligen-und Martyrerverehrung in der Gegenreformation. Kap. 6 stellt speziell römische Aspekte vor: das Aufblühen der Märtyrerverehrung nach 1550, die umfangreichen römischen Bildzyklen von Martyrien (S. Stefano Rotondo), das Interesse an den Katakombenheiligen. Kap. 7 beschreibt die große Bedeutung der Gewalt in den zahlreichen Theateraufführungen der süddeutschen Jesuiten-Schulen. Die Bevorzugung der visuellen Medien durch die Jesuiten hatte theologische Gründe. In der Meditation der Schauspiele bzw. Bilder sollte die Bereitschaft zum Martyrium und zur asketischen Selbstdisziplinierung wachsen.

Trotz der großen Differenzen in Theologie, Spiritualität und sozial-politischer Situation hat das Martyrium zentrale Bedeutung für das Welt- und Selbstverständnis aller drei Konfessionen. Sie behaupten alle, ihre Martyrer seien freudig gestorben. Jede fördert das Streben, das Martyrium zu suchen, es geradezu zu erzwingen. Überall wird es als Opfer verstanden und mit der Askese verbunden. Hervorgehoben sei noch die Bedeutung der Heiligen. Sie waren auch für die

Gedenkkultur der Lutheraner und Täufer wichtig, freilich nur als Vorbilder. Die Katholiken dagegen konzentrierten sich fast ausschließlich auf ihre interzessorische Funktion. Zu bedauern ist, daß die Untersuchung nur am Rande darauf eingeht, wie die Täter – Katholiken und Lutheraner –, die die Dissidenten zu Tode brachten, ihr Handeln verstanden und gerechtfertigt haben (vgl. 29, 31–49, 239).

Der knappe Schluß (285–288) bietet nur eine Zusammenfassung der sieben Kap. Unvermittelt ist ihm als letzter Satz angefügt: „Hier ließen sie schließlich alle erkennen, daß es nicht die Erfahrung gemeinsamen Tötens ist, die Kultur hervorbringt, sondern die Erfahrung gemeinsamen Sterbens." (288) B.s Untersuchung ist für eine solche generelle Feststellung zu speziell. Auch widerspricht sie dem Motto, das der Arbeit vorangestellt ist, einem Zitat von Reinhart Koselleck: „Die Fähigkeit des Menschen, seinesgleichen umzubringen, konstituiert vielleicht mehr noch menschliche Geschichte als seine Grundbestimmung, sterben zu müssen." (IX) Die Stärke der Arbeit liegt in der Sammlung und Darstellung eines umfangreichen Materials, nicht in seiner kulturanthropologischen Interpretation. Das zeigt schon der Haupttitel *Sterben und Unsterblichkeit,* der bei aller Ungenauigkeit, die man einer knappen Titelformulierung zubilligen sollte, am Inhalt des Buches vorbeigeht.

So speziell diese historische Untersuchung ist, den Theologen bedrückt bei ihrer Lektüre die massive, vielfältige Gegenwärtigkeit der Gewalt in der religiösen Praxis aller drei Konfessionen. Besonders zu beachten ist der Zusammenhang von Martyrium, Askese und Selbstdisziplinierung als Gewalt gegen den eigenen Körper – und die eigene Seele. Es ist fraglich, ob das theologisch wirklich aufgearbeitet ist.

Marburg Bernhard Dieckmann

Jensen, Anne / **Neureiter,** Livia: **Frauen im frühen Christentum.** – Bern, Berlin u. a.: Peter Lang 2002. LXXX, 318 S. (Traditio Christiana, 11), geb. € 72,40 ISBN: 3–906767–53–1

Der vorgelegte Bd ist eine Quellensammlung von und über Frauen der ersten christlichen Jahrhunderte (318 S.; jeweils im griechischen bzw. lateinischen Original und in deutscher Übersetzung, teilw. aus BKV, teilw. Neuübersetzung) mit einer ausführlichen Hinführung (80 S., davon 20 S. Literaturverzeichnis). Nach einer Zusammenstellung einschlägiger neutestamentlicher Passagen (Gal 3,26–29; Röm 1,26; 16,1–6; 1 Kor 11,2–16 und 14,33–35; Eph 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1; 1 Tim 2,9–15 und 5,1–16; Tit 2,3–5 und 1 Petr 2,11–3,7) folgen thematische Gruppen (I. Lebensentwürfe von Frauen; II. Theorien über Frauen und III. Exemplarische Gestalten). Es werden bekanntere und v. a. auch weniger bekannte Texte zugänglich gemacht, so etwa zu I. (16–205) neben Auszügen aus der Theklageschichte, den Thomasakten oder dem Evangelium der Maria auch der Abschnitt aus Hippolyt zur Apostola apostolorum und die Notiz aus Rufins Kirchengeschichte über Nino, die Missionarin Georgiens oder die Texte über die Frauen in der Neuen Prophetie („Montanisten"), zu II. (206–259) alle „Klassiker" zur Diskussion um die Gottebenbildlichkeit der Frau und um die „Schleierfrage", aber auch interessante Differenzierungen in der Diskussion um die Gleichheit bzw. Ungleichheit von Frauen etwa bei Klemens von Alexandrien. An exemplarischen Gestalten (III.; 260–299) werden Texte von bzw. über Proba, Makrina, Marcella, Olympias und Pulcheria geboten. Ein ausführliches Namen-, Stellen- und Sachregister erschließt den Bd. Er empfiehlt sich als handliches Arbeitsinstrument, kann (und will) aber die eigene kritische Auseinandersetzung mit der Thematik und damit die Entdeckung weiterer relevanter Texte nicht ersetzen.

Münster Marie-Theres Wacker

Kösters, Oliver: **Die Trinitätslehre des Ephiphanius von Salamis.** Ein Kommentar zum „Ancoratus". – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 396 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 86), geb. € 66,00 ISBN: 3–525–55194–0

Epiphanius von Salamis genießt in der Theologie- und Dogmengeschichte keinen sehr guten Ruf. Einerseits als intoleranter Ketzerbekämpfer berüchtigt, andererseits als Dogmatiker und Theologe von geringem Format verachtet, hat seine Person viel Ablehnung und seine Theologie allgemeines Desinteresse hervorgerufen. Theologisch gilt er als unbeweglicher und an überkommenen Formeln klebender Altnizäner, bei dem nicht viel Interessantes für die Theologiegeschichte zu holen ist. Allerdings ist auch früher schon des Öfteren bemerkt worden, daß Epiphanius in seinem Spätwerk, dem Panarion, anders als bei einem verbohrten Altnizäner zu erwarten, die neunizänische Rede von der einen οὐσία und den drei Hypostasen positiv aufgenommen, ja sogar als Inbegriff der Rechtgläubigkeit ἡ ἀληθινὴ πίστις angeführt hat (Haer 73,34,3). Dagegen hatte er in seinem Frühwerk, dem Ancoratus von 373/74 noch deutlich eine Ein-Hypostasen-Theologie vertreten (Anc 6,4). Der Entwicklung der Trinitätstheologie des Epiphanius möchte der Vf. in der anzuzeigenden Studie nachgehen, indem er u. a. fragt, „ob die Annahme der Rede von den drei Hypostasen [...] eine grundsätzliche theologische Wende bedeutete oder ob es sich dabei um einen mehr formalen Akt gehandelt hat, der sich im Wesentlichen auf eine Präzisierung in der Formulierung beschränkte." (15) Im Rahmen dieser Fragestellung wird die bisher kaum untersuchte frühere Schrift *Ancoratus* als Ausgangspunkt der Untersuchung gewählt, in die biographische und theologische Entwicklung des Epiphanius eingeordnet, eingehend in ihrem Aufbau und Gedankengang interpretiert und schließlich „wegen der Unübersichtlichkeit von Epiphanius' Ausführungen" in einem abschließenden Kap. systematisierend zusammengefaßt.

Dabei ist es ganz offensichtlich Ziel der Arbeit, Epiphanius als Theologen zu profilieren und aufzuweisen, wie wenig man mit seiner Etikettierung als Altnizäner im Recht ist.

Schon Teil I A (Biographisch-historische Voraussetzungen) zeigt deutlich, daß viele Stereotypen des traditionellen Epiphaniusbildes keine Grundlage haben: weder die vermeintlichen Wurzeln seines späteren Antiorigenismus in seiner mönchischen Frühzeit in Ägypten, noch ein vermuteter früher Altnizänismus lassen sich nachweisen. Letzteres wird besonders an der Tatsache deutlich, daß Epiphanius zu einer Zeit zum Bischof von Zypern geweiht wird, nämlich auf dem Höhepunkt des homöischen Kirchenregiments des Kaisers Valens, in der dieser Kaiser kaum die Einsetzung eines notorischen Altnizäners als Bischof von Salamis zugelassen haben würde. Hieraus folgert Kösters zu Recht, „dass Epiphanius kein solch strikter Altnizäner war, der mit der staatlichen Regierung in Konflikt geraten wäre" (35).

Nach der Schilderung der Wirksamkeit des Epiphanius als Mönch in Ägypten (20–29) folgt eine Darstellung seiner „literarischen und kirchenpolitischen Tätigkeit als Metropolyt von Zypern". Hier werden zunächst in chronologischer Abfolge die Werke des Epiphanius vorgestellt (36–46), die Grundzüge seiner Häresiologie skizziert (46–51) und schließlich seine Auseinandersetzung mit der apollinaristischen Lehre (51–62) und seine frühe Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen (62–76) dargestellt, die beide quellenmäßig erst im Panarion greifbar werden, aber schon auf die frühe Zeit auf Zypern zurückgeführt werden können (50).

In Teil I B erfolgt die historische Einordnung des ersten Hauptwerks des Epiphanius, wobei nach Einführung in die handschriftliche Überlieferung des *Ancoratus* und nach deutlichen Hinweisen auf die Problematik der Edition von Karl Holl das „Problem der Datierung" wie auch der Anlaß dieses Werkes, nämlich die zwei Briefe aus Pamphilien, kenntnisreich und umsichtig erörtert und schließlich Aufbau und literarische Eigenart des Werkes behandelt werden.

Den Hauptteil der Arbeit (II.) bildet ein eingehender, dem oft verwickelten und unsystematischen Gedankengängen des Epiphanius folgender Kommentar zum Ancoratus. Dankenswerter Weise ist im III. Teil der Studie eine mehr systematisch verfahrende „Zusammenfassung" der Trinitätslehre des Epiphanius, die unter dem Leitbegriff „Theologie der Namen" entfaltet wird, geboten, die die oft verschlungenen Knäuel des sich in polemischen Auseinandersetzungen entwickelnden und manchmal verlierenden Denkens des Epiphanius entwirren und lesbar darstellen. Die meisten Leser dieser Studie werden wahrscheinlich – durchaus verständlicher Weise – den Weg der Lektüre von der Einleitung zur Zusammenfassung wählen, um dann, den Verweisen der Zusammenfassung nachgehend, einzelne Passagen des Kommentars nachzulesen. Das legt sich schon deshalb nahe, weil ein dem Gedankengang eines eher unsystematischen Denkers folgender Kommentar notwendiger Weise Teil hat an der Unübersichtlichkeit des zu kommentierenden Textes. Eine solche selektive Kenntnisnahme des Kommentars wäre allerdings schade, da den Lesenden so viele interessante Beobachtungen und Interpretationen des Kommentars unbekannt bleiben werden, auf die ich in dieser Rezension nicht eingehen kann. Vielleicht wäre eine von vornherein systematisierende und die Grundlinien der im Ancoratus sich aussprechenden dogmatischen Konzeption in sachlich-theologischem Zusammenhang rekonstruierende Darstellung die leserfreundlichere Alternative gewesen.

Als Ergebnis der Studie läßt sich festhalten, daß Epiphanius ein wirklicher Vertreter einer Trintitätslehre ist, der von einer „ewigen Dreiheit in Einheit" ausgeht und der auch seine Geistlehre von der Einheit der Trias und nicht so sehr von der Person des Geistes her ausgebildet hat. Er ist ein Vertreter des nizänischen Homoousios, das er athanasianisch im Sinne der einen Ousia und einen Gottheit (vgl. 143) von Vater, Sohn und Geist versteht. Zugleich aber war er schon im Ancoratus bestrebt, die ontologische Differenzierung der drei trinitarischen Personen gegen jeden sabellianischen Schein zu behaupten. Hierdurch beginnt sein Hypostasenbegriff zu schillern: einmal spricht Epiphanius von der einen Ousia und Hypostase von Vater, Sohn und Geist, betont aber zugleich, daß Vater, Sohn und Geist alle drei jeweils „real existierend" ἐνυπόστατον sind (139). Besonders in-

teressant ist dabei die Beobachtung des Vf., daß Epiphanius im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus, also in christologischem Kontext, zu einer Anwendung des Hypostasenbegriffs auf die innergöttlichen Personen gekommen ist. Denn in Anc. 77,7 wendet er den Hypostasenbegriff „konkret auf die Gottheit Christi, den Gott-Logos" an (367).

Wenn auch die neunizänische „Formel" von den drei Hypostasen in dem einen Wesen Gottes im Ancoratus noch nicht explizit vertreten wird, der Sache nach ist schon hier die Grundlage neunizänischer Trinitätstheologie gelegt. Daher kann K. m. E. überzeugend zeigen, daß es im Denken des Epiphanius keinen Bruch zwischen Alt- und Neuzinänismus gibt, sondern nur eine sich langsam klärende Formelsprache.

Die Studie leistet einen wichtigen und die Forschung sicher weiterhin prägenden Beitrag zur theologischen und dogmengeschichtlichen Verortung des Ephiphanius. Man wird auch nach Lektüre dieser Arbeit Epiphanius nicht lieben, aber mit etwas mehr Respekt behandeln müssen.

Münster Holger Strutwolf

Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792–1830, hg. v. Barbara Nichtweiß – Mainz: Philipp von Zabern 2002. 176 S., 32 schwarz-weiße u. 176 farbige Abb., geb. € 21,80 ISBN: 3–8053–3086–3

Das Wissen um die Herkunft gibt Orientierung für die Zukunft. Unter diesem Leitgedanken lassen sich viele der Beiträge zusammenfassen, die in der Dokumentation zu einer Ausstellung anläßlich der Feierlichkeiten zum 200-jährigen Bestehen der Diözese Mainz in ihren gegenwärtigen geographischen Grenzen erschienen ist. Diese informative und spannend geschriebene Darstellung der präzisen Hintergründe für die Neuordnung der linksrheinischen Diözesen in den Zeiten der Französichen Revolution, unter Napoleon und in den Folgezeiten ist in mehrfacher Hinsicht von exemplarischer Bedeutung: Sie gibt einen Einblick in die enge Verwobenheit zwischen politischen und religiösen Belangen selbst in Zeiten der beginnenden Trennung zwischen Staat und Kirche; sie führt vor Augen, wie einzelne verantwortliche Menschen mit ihrer eigenen Persönlichkeit die Geschichte anderer mitbestimmten; sie macht einzelne örtliche Besonderheiten durch die Eröffnung ihrer Genese verständlich. Diese Publikation ist jedoch nicht nur im Blick auf lokalhistorische Erkenntnisse von Bedeutung. Am Beispiel des wechselhaften Geschicks des Bistums Mainz, in dem über lange Zeiten Kirchenfürsten regierten, bis unter dem im Juli 1802 von Napoleon ernannten Bischof Joseph Ludwig Colmar, der im Mainzer Volksmund „Bettelbub" genannt wurde, ärmere Verhältnisse begannen, wird deutlich, wie sehr die Geschichte gerade der rheinischen Diözesen von nationalpolitischen Rahmenbedingungen abhing.

In verdienstvoller Weise hat die Leiterin der Abteilung Publikationen im Bischöflichen Ordinariat Mainz, Dr. Barbara Nichtweiß, diese durch den Buchhandel für weitere Kreise zugängliche Illustration einer Ausstellung vorgelegt, die im Jahr 2002 für ein weithin lokal begrenztes Publikum im Umkreis von Mainz einsichtig war. Die darin enthaltene Wiedergabe einer Rede des derzeitigen Bischofs von Mainz, Karl Kardinal Lehmann, zur Eröffnung der Ausstellung bereichert den Bd, da sie einer grundlegenden Thematik gewidmet ist: „Die Kirche und ihre Geschichte" (10–12). Die Hauptteile der Publikation sind von Barbara Nichtweiß selbst erstellt und erläutern die zahlreichen Exponate der Ausstellung. Hintergründige Informationen und Detailforschungen haben einzelne, in der Diözesangeschichte von Mainz ausgewiesenen Kenner (Friedhelm Jürgensmeier, Franz Dumont sowie Klaus-Bernward Springer) den Ausführungen von Nichtweiß hinzugefügt. Das von Regina E. Schwerdtfeger besorgte Literaturverzeichnis erleichtert weitere Studien zur behandelten zeitgeschichtlichen Epoche.

Wer eintauchen möchte in die Einzelheiten der deutschen Diözesangeschichten, wird dieses Buch gerne lesen. Seine leserfreundliche Gestaltung lädt dazu ein, es nicht so rasch aus der Hand zu legen. Und nicht wenige Fragen werden angesprochen, die von bleibender Bedeutung sind: die Hilfe für Frauen in sozialer Not, die Priesterausbildung in Zeiten des Rückgangs der geistlichen Berufungen sowie Gegebenheiten in der Ökumene, die in den einzelnen Bereichen der Diözese Mainz sehr unterschiedlich sind. Es ist wohl wahr: Ohne Kenntnis der Herkunft ist die Gestaltung der Zukunft noch mühsamer.

Münster Dorothea Sattler

Schulze, Christian: **Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter.** Christliche Ärzte und ihr Wirken. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. X, 253 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 27), pb € 49,00 ISBN: 3–16–148596–3

Die hier zu besprechende Arbeit wurde von der Med. Fak. der Uni. Bochum als Habil.schrift angenommen und ist aus einem von der DFG geförderten Projekt „Wissenstransfer christlicher Ärzte im Frühmittelalter" hervorgegangen.

In angenehm knapper Darstellung wird nach einer kurzen Einführung in Fragestellung, Ziele, Gliederung und Methodik der Arbeit (1–20) als Hauptergebnis der Untersuchung eine umfangreiche prosopographische Übersicht über christliche Ärzte im untersuchten Zeitraum (vom 6.–11. Jh.) geboten (34–154). Gerahmt wird dieser aus epigraphischen, papyrologischen und literarischen Quellen sich speisende Block durch zwei kürzere Abschnitte, in denen zuerst die frühchristlichen Vorbehalte gegen Ärzte und Medizin (21–33) und abschließend die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen christlichem Glauben und Medizin beschrieben werden, die beide mit Heil und Heilung zu tun haben (155–185). Es folgen gut belegte Bemerkungen zur Übereinstimmung zwischen frühislamischer und frühchristlicher Bildungsinfrastruktur und dem Übergewicht medizinischer Inhalte im graeco-arabischen Wissenstransfer (186–203). Eine dreiseitige Zusammenfassung rundet die Untersuchung ab.

Es folgen noch fast 50 Seiten Verzeichnisse und Register, unter denen das umfangreiche Quellenverzeichnis (211–216) hervorzuheben ist, das einen präzisen Einblick in das historisch-literarische Fundament der Arbeit gewährt. Ebenso hilfreich sind die beiden Gesamtüberblicke über christliche Ärzte in der Antike, sowie eine Auflistung der wichtigsten Daten im medizinischen Wissenstransfer (235–243). Sie erhöhen die wissenschaftliche Verwertbarkeit der Arbeit, die ja weniger in einem Zuge gelesen, sondern in weiterführenden und zusammenfassenden Studien als solide Erschließung spezieller Quellen benutzt werden wird.

Das Augenmerk des nicht speziell medizingeschichtlich ausgerichteten und epigraphisch kompetenten, sondern mehr allgemein kirchengeschichtlich interessierten Rez. richtet sich besonders auf die beiden Abschnitte, die den umfangmäßig und vom Ertrag her ergiebigsten Mittelteil der Arbeit flankieren. Über sie seien zunächst ein paar Beobachtungen mitgeteilt. Schulze beginnt mit einem Rückblick auf erlaubte und unerlaubte Berufe für Taufbewerber (21–27). Die mit Berufung auf die *Traditio Apostolica* Hippolyts und Tertullian mitgeteilten Befunde treffen für das 2. u. 3. Jh. zwar zu, sind aber in dem für Sch.s Untersuchung hauptsächlich infrage kommenden Zeitraum ab dem 5./6. Jh. irrelevant. Die Beurteilung z. B. des Soldatenstandes vor und nach der „Konstantinischen Wende" läßt sich nicht vergleichen, und auch Christen als Lehrer sind spätestens seit Kaiser Julians Schulerlaß (362) selbstverständlich.

Von daher verliert Sch.s Erstaunen darüber (29f), daß der Arztberuf eine Taufbewerbung nicht ausschloß, viel an Überzeugungskraft (30–33). Warum sollte der mythische Ursprung der Medizin christliches Heilen verbieten, wenn die Heilkunst nicht auf die Götter, sondern auf Gott zurückgeführt wird? Daß der Heilversuch eines Arztes auf „christlich intellektueller Seite, vor allem bei Kirchenvätern" als verwerflich gelten sollte, „weil er gegen den Willen des krankheitssendenden Gottes verstoßen könnte" (20), mißversteht doch wohl das frühchristliche Gottesbild. Und warum sollte die Kirche wegen heidnischer Asklepiosheiligtümer und Priesterärzte auf ein eigenes Heilangebot verzichten, das ohne Idololatrie auskam und auf die Anrufung Gottes und die Fürbitte der Märtyrer vertraute? Es gibt keine Stelle im Neuen Testament, in der Jesus lehrt, ohne zu heilen, und es findet sich kein Auftrag Jesu an seine Jünger, zu lehren, ohne zu heilen. Die Bischöfe waren froh, Märtyrerärzte wie Cosmas und Damian in petto zu haben, die sie als *anargyroi* ihren Gläubigen in Krankheitsgefahr empfehlen konnten. Die berühmten Heilstätten des Asklepios waren nicht nur wegen idololatrischer Praktiken inakzeptabel, sondern weil sie für den normalen Kranken zu teuer waren. Basilius' des Großen Einrichtung von Häusern für die Krankenbetreuung nicht nur reicher Bürger entsprach einem dringenden Bedürfnis. Die Affinität zwischen theologischer Lehre und medizinischer Tätigkeit ist sehr eng; Sch.s Gegensatz zwischen Evangelium und Heilkunst erscheint unnötig konstruiert.

Im Grunde dürfte Sch. der gleichen Meinung sein, denn im 4. Abschnitt, in dem er den Ursachen für die Übereinstimmung „von christlichem Bekenntnis und ärztlichem Beruf" nachgeht (155–185), liefert er selbst überzeugende Gründe für die intensive Nähe zwischen Arzt und Christ. Seine Argumentation, die von der ärztlichen bzw. heilkundlichen Metaphorik über die Abkoppelung des Arztberufes von falschen Divinisierungen „in der frühen Kaiserzeit" bis zur „christlichen Öffnung hin zum heidnischen Bildungskanon" (vgl. IX) verläuft, ist zutreffend, aber unnötig kompliziert. Christian

Gnilkas *chresis*-Untersuchungen haben ihn hier auf die richtige Spur geführt. Daß Krankheit Strafe für Sünde ist und ein frommer Christ darauf verzichten sollte, etwas für die Wiederherstellung seiner Gesundheit zu tun, hat kein ernstzunehmender Kirchenvater, der aus dem Kolosserbrief Lukas, den Arzt, Paulus' geliebten Freund, kannte (Kol 4,14), jemals vertreten, was auch Sch. letztlich nicht widerlegen will (182–185). Quellen und Argumente zum Problem hat bereits F. Kudlien, Art. Heilkunde: Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988) 243–248 umfassend bereitgestellt.

Sch.s Hauptaugenmerk richtet sich auf eine prosopographische Bestandsaufnahme von Christen, die als Ärzte nachgewiesen werden können. Er kompiliert dabei nach ausführlichem Referat des bisherigen Forschungsstandes (die epigraphische Forschung läßt er mit Battista de Rossi [korrekt Giovanni B. de R.; 35] enden) und Reflexionen über zu beachtende methodische Schwierigkeiten aus den vorliegenden Sammlungen und zahlreichen Einzeluntersuchungen griechische und lateinische Inschriften, Papyri und literarische Nachrichten, die auf christliche Ärzte schließen lassen. Die Fülle der bisher auf diesem Gebiet geleisteten medizinhistorischen Forschung ist beeindruckend – desgleichen ihre ausgewogene Charakterisierung und Bewertung bei Sch. Allein im Abschnitt über die literarischen Fundstellen regen sich an der Gewichtung Zweifel. O. Hiltbrunners Beitrag über *Die gesellschaftliche Stellung der Ärzte und ihre Rolle bei der Ausbreitung des frühen Christentums in Asien* in der Gnilka-Festschrift (Alvarium = Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 33 [Münster 2002] 197–204), hat dazu bereits wichtige Beobachtungen mitgeteilt, die eine sorgfältige Auswertung verdient hätten (vgl. 114).

Funde mit oder ohne Namensnennung oder mit unsicheren Angaben werden von Sch. sorgfältig unterschieden (vgl. Schema auf S. 365). Unklar bleibt in einigen Fällen, nach welchen Kriterien unterschiedliche Lesarten in den ausgewerteten Sammlungen bzw. bei den herangezogenen Autoren beurteilt werden und wie die eigene Entscheidung für die eine oder andere Lesart getroffen wird. Eine Überprüfung durch Autopsie war Sch. nicht möglich. Er bringt auch keine faksimilierten Abdrucke der ausgewerteten Inschriften und Papyri, sondern nur Umschriften. Ob nicht erst ein Christogramm, sondern schon ein auf einem Inschriftenstein irgendwo auftauchendes und durch nichts hervorgehobenes Kreuz (+) den genannten Arzt zweifellos als Christen ausweist, darf gefragt werden. Darum wird jeder, der Sch.s reichhaltigen Katalog an christlichen Ärzten auswerten möchte, an einer kritischen Prüfung des angebotenen Materials nicht vorbeikommen. (Eigentlich schade, daß trotz beachtlicher hippiatrischer und buiatrischer Literatur christliche Tierärzte nicht aufgenommen worden sind, obwohl vor allem christliche Pferdeärzte ihre Profession gern auf Grabsteinen verewigt haben [43f]. Die Lücke zu schließen bleibt wohl einer medizinhistorischen Untersuchung an einer veterinärmedizinischen Fakultät vorbehalten.)

Sch. beschließt seine Untersuchung mit einer knappen, deswegen nicht weniger bedenkenswerten „Synthesis", in der er den in der Forschung schon oft beschriebenen „graeco-arabische[n] Wissenstransfer" mit einer neuen „Faktorengewichtung" (186) versehen will. Sie soll darin bestehen, daß nicht allein (wie G. Endress, *Die wissenschaftliche Literatur*: Grundriß der Arabischen Philologie 2 [Wiesbaden 1987], 418, betont hatte), „intellektuelle Neugierde" und „Einsichtsfähigkeit" für die schnelle und breite Rezeption griechisch-christlich-medizinischer Literatur gesorgt hat, sondern der in dem hastig expandierenden islamischen Reich im 7. und frühen 8. Jh. bedrängende Mangel an theoretischem und praktischem Wissen nicht zuletzt auf dem medizinischen Sektor. Sch. sieht sich hier eine Situation wiederholen, vor der sich fünf Jh.e zuvor die Christen gestellt sahen (187; 190f).

Doch die von Sch. für seine These angeführten Parallelen (191) überzeugen nur zum Teil. Christentum und Islam sollen sich ihm zufolge in der schnellen Ausbreitung am Anfang ihrer Geschichte gleichen. Doch die islamischen Araber haben die Länder um das Mittelmeer herum, die sie erobert hatten, beherrscht, die Christen waren keine Eroberer, sondern – ob verfolgt oder anerkannt – normale Mitbürger. Christen und Araber soll ein „bildungsstrukturelles und bildungsinhaltliches Problem" belastet haben, insofern ihnen „eine eigene Tradition, ein endemisches Fach- und Bildungswissen" fehlten. Auch diese angeblich „frappierende Parallele" hakt. Die frühen Christen waren nicht bildungslos, sondern Bildungsträger im gleichen Ausmaß und Verhältnis wie die heidnische Bevölkerung, in der sie lebten. Sie haben nie den Anspruch erhoben, eine neue Bildung oder Kultur zu etablieren, sondern sich damit begnügt, ihre eigene spätantike Gesellschaft mit einem neuen Gottesglauben und wenigen ethischen Lebensregeln zu konfrontieren; Inferioritätsgefühle gegenüber weltlichem Wissen haben sie nicht gehabt. Die erobernden Araber besaßen eine „primitive beduinische Heilkunde", die „mit einer Medizin konfrontiert wurde, die nach einer mehr als tausendjährigen Entwicklung systematisch und methodisch ausgereift war" (189 mit einem Zitat aus M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*: Handbuch der Orientalistik 1, Erg. Bd 6 [Leiden/Köln 1970] 25), Christen dagegen waren selbst Ärzte und Pharmazeuten, wie Sch. bereits für die früheste Zeit überzeugend nachgewiesen hat.

Mit Recht unterstreicht Sch., daß die im Mittelalter hochberühmte arabische Medizin hellenistische, christliche, vor allem nestorianisch-christliche Wurzeln hat. Die von Sigrid Hunke propagierte „Sonne Allahs über dem Abendland" (vgl. bes. 100–176; hier nach der Ausgabe in der „Fischer Bücherei" 643 [Stuttgart 1960]) hat zuerst über Hellas und christlichen Ländern des Ostens geschienen, bevor sie das mozarabische Spanien erwärmte und von dort die abendländische Medizin erleuchtete. Aber das hatte schon Hiltbrunner ([s.o. 6] 201) unmißverständlich unterstrichen: „Was in Europa seit dem Hochmittelalter als arabische Medizin bewundernd rezipiert wurde", war ihrem Ursprung nach „nichts anderes als die hellenistische Medizin, wie sie von den nestorianischen Christen nach Gundēšāpūr gebracht und in Persien fortentwickelt worden war". Die Richtigkeit dieser Feststellung konnte Sch.s sorgfältige Untersuchung auf eine breite Grundlage stellen.

Bonn Ernst Dassmann

Weissenberg, Timo J.: **Die Friedenslehre des Augustinus.** Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 564 S. (Theologie und Frieden, 28), Pb € 53,00 ISBN: 3–17–018744–9

17 Jahre nach der letzten bedeutenderen Monographie zur Friedenslehre Augustins legt der Vf. eine neue umfassende Studie zu dieser für die Augustinus-Forschung (‚pax' wird auf S. 23–25 zu Recht als ein Herzstück des gesamten augustinischen Denkens charakterisiert), aber darüber hinaus für fast alle theologischen wie auch etliche nichttheologischen Disziplinen bedeutsamen Thematik vor. Die bei E. Schockenhoff in Freiburg entstandene moraltheologische Diss. möchte ihrem Selbstverständnis nach die ihrerzeit wegweisende Monographie von S. Budzik (Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus, Innsbruck / Wien 1988) in bezug auf die Berücksichtigung neuester Forschungsergebnisse (siehe Forschungsüberblick auf S. 34–43), aber auch in bezug auf die Weite des Untersuchungshorizontes und auf die Systematisierung der einzelnen Untersuchungsfacetten überholen bzw. überbieten. Dieses ambitionierte Anliegen ist von seinem Programm her vertretbar und von seiner faktischen Durchführung und Umsetzung her im großen und ganzen gelungen.

Der Aufbau der sämtliche Aspekte des augustinischen Friedenstopos' einbeziehenden Studie ist methodisch hinreichend reflektiert und innerhalb der zentralen Abschnitte stark systematisiert. In den ersten vier Hauptpunkten der äußerst detaillierten Gliederung (A. Soteriologischer und anthropologischer Kontext des augustinischen Friedensbegriffs; B. Liebe als Grundpfeiler der ‚pax'; C. ‚civitas'-Lehre als sozialtheologischer und eschatologischer Horizont des Friedensbegriffs; D. ‚pax' vor dem Hintergrund von Vorsehungs- und [Heils-]Geschichtslehre) werden jeweils vier analoge Schritte vollzogen: I. Grundlegende Darstellung des jeweiligen Skopus' innerhalb des gesamten Denkens Augustins; II. Konnex dieses jeweiligen Skopus' mit der Friedensthematik; III. Normative Implikationen und Konsequenzen aus diesem Konnex für die augustinische Friedenslehre; IV. Blick auf das Verhältnis dieser Normativität zur konkreten Praxis des Menschen und Bischofs Augustinus. Der Hauptgliederungspunkt E weicht insofern ein Stück weit von diesem methodischen Schema ab, als er sich insgesamt als Reflexion auf die Praxis des Bischofs in der kirchengeschichtlich, ja darüber hinaus auch ekklesiologisch hochbrisanten Frage nach dem Umgang der ‚ecclesia catholica' und ihrer Repräsentanten mit Andersmeinenden, Andersglaubenden und Andershandelnden darstellt, hier speziell innerhalb des Konflikts zwischen katholischer Kirche samt staatlicher Allianz auf der einen und donatistischer Bewegung und Kirche auf der anderen Seite.

Erlaubt der Rez. sich im folgenden einige kritische Bemerkungen zur vorliegenden Diss., so mögen diese lediglich als ein kleiner Appendix an eine weit gewichtigere Anerkennung verstanden sein: Anerkennung für eine in ihrem Aufriß umfassende und sinnvolle, in ihrer Argumentation solide belegende und kenntnisreiche, in ihren Diskussionen und Urteilen abwägende, in Sprache, Orthographie und Formatierung fehlerarme Arbeit, an der zudem die gelungene methodische Gratwanderung gelobt sei, Theorie und Praxis des Kirchenvaters ungetrennt, aber auch unvermischt zu behandeln – eine

Gratwanderung, die schon so manchem Augustininterpreten der Vergangenheit und der Gegenwart im Absturz nach rechts oder links das hermeneutische Genick gebrochen hat.

Einige Desiderata der Studie sind verzeihlich, ja angesichts deren ohnehin großen Umfangs sogar verständlich, so z. B. das Fehlen einer Skizze voraugustinischer, aber Augustin beeinflussender Reflexionen der Friedensthematik in der nichtchristlichen Antike und im biblisch-christlichen Bereich sowie der Rekurs auf allerlei deutsche Übersetzungen der Augustintexte bei weitgehendem Verzicht auf das lateinische Original (wenn die den Konventionen des Augustinus-Lexikons folgenden Werkangaben auch konsistent und exakt gehandhabt sind).

Diskussionswürdiger erscheint hingegen der apologetische Tenor der Diss., der sich in bezug auf zahlreiche nicht ohne Grund umstrittene Themen und Thesen des augustinischen Denkens in immer wiederkehrenden Formulierungen niederschlägt (z. B. zu ‚ordo' und ‚providentia'; zur Verhältnisbestimmung von ‚foris' und ‚intus', ‚uti' und ‚frui', diesseitigem ‚saeculum' und jenseitigem ‚finis' und von ‚liberum arbitrium' und ‚gratia'; zu ‚peccatum [originale]'; zu ‚auctoritas' und ‚oboedientia'; zu ‚caritas' und ‚bellum' sowie v. a. zu ‚coercitio' und ‚uiolentia' gegenüber ‚pagani' und ‚haeretici'). Gewiß verwahrt der Vf. sich und den Kirchenvater zu Recht gegen eine moderne vorschnelle und einseitig negative Interpretation und Inkriminierung von aus dem großen Kontext augustinischen Denkens herausgerissenen situativen Einzeläußerungen (hier zumal zur Frage der Indienstnahme staatlicher Gewalt in religiös-kirchlichen Konflikten) und fordert deren Einordnung und Bewertung vor dem Hintergrund der ‚Hauptaussageintention' Augustins (101, vgl. 118 u. 518), doch da dieses hermeneutische Paradigma der ‚Hauptaussageintention' kaum reflektiert ist und v. a. als *quantitative* Größe erscheint (‚Hauptaussageintention' Augustins als dasjenige, was dieser in der Mehrzahl seiner Äußerungen sagt oder meint), führt die Interpretation nicht selten zu harmonisierenden Urteilen. Der Vf. ‚mag' Augustinus ganz offensichtlich (siehe u. a. auf S. 259 den nachgerade rührenden Verweis auf die Augustinus-Biographie – besser: -Hagiographie – von Possidius, der den Bischof als allzeit friedfertigen Menschen geschildert habe) und schätzt sein Denken (u. a. erkennbar an einigen wohlwollenden, aber spekulativen Aktualisierungen Augustins nach dem Motto: ‚Würde er heute noch leben, dann würde er sicherlich …', z. B. 146, 156, 327, 363) – gewiß nicht die schlechtesten Voraussetzungen für ein adäquates Verstehen und Nachvollziehen augustinischen Denkens, doch muß solche Sympathie und Empathie eine desto größere Wachsamkeit gegenüber kritikwürdigen Äußerungen des Kirchenvaters pflegen. Ist nicht schon die relativ ungebrochene Übernahme der augustinischen Rede von ‚Heiden', ‚Irrlehre(r)n' und ‚Häretikern' problematisch, wenn der Vf. damit in der patristischen Literatur auch mitnichten allein steht? Und noch grundsätzlicher: Ist das augustinische Denken ‚als solches', also in seiner besagten ‚Hauptaussageintention', nicht doch noch stärker, als vom Vf. veranschlagt, für die Legitimation intoleranter, unmenschlicher und ergo unchristlicher Behandlung von Andersmeinenden, Andersglaubenden und Andershandelnden in die Verantwortung zu nehmen? Zwar konzediert der Vf. auf S. 497–502 zumindest gelegentliche Anfälligkeiten einiger Pfeiler der Philosophie und Theologie Augustins für die Legitimation religiöser Intoleranz, doch sieht er das ‚augustinische System' im großen und ganzen als ‚unschuldig' an und verweist – wie es ein guter Verteidiger eben tut – auf entlastende ‚historische Umstände' (so z. B. 159, 249, 321, 358, 363). Wenn jedoch ‚historische Umstände' – und darin dürfte der Vf. dem Rez.en zustimmen – keineswegs zur Legitimation von religiöser Intoleranz *zwingen*, andererseits Augustinus aber – worin der Rez. dem Vf. (vgl. 497) zustimmt – wie kein anderer Kirchenvater sein ‚Ja' zu gewissen Formen religiöser Intoleranz theoretisch und theologisch, und zwar mit Rekurs auf fast alle großen Topoi seines Denkens, begründet und rationalisiert, dann liegt zumindest die Vermutung nahe, eben dieser augustinischen Theorie, Theologie und Topologie eigne in einigen Bereichen doch auch ihrem ‚Wesen' nach eine größere Affinität zu religiöser Intoleranz als vom Vf. angenommen. Der Rez. würde anregen, unter diesem Skopus v. a. Augustins Philosopheme und Theologumenoi von ‚Ordnung' und ‚Gehorsam', aber auch von ‚Glaube' und ‚Gnade' unter die hermeneutische Lupe zu nehmen sowie weiterhin das augustinische Primat des ‚Innen' gegenüber dem ‚Außen', des ‚Jenseits' gegenüber dem ‚Diesseits' und der ‚Einheit' gegenüber der ‚Vielfalt' kritisch zu ventilieren. Ein geistes- und wirkungsgeschichtlicher Riese wie Augustinus kann und wird es durchaus ertragen und vertragen, daß die Nachwelt sein Denken vor den ‚Gerichtshof der Vernunft' zitiert – und zwar nicht nur als ‚Verteidiger', sondern in erster Linie als um Gerechtigkeit bemühter ‚Richter'.

Würzburg Christof Müller

Kirchliche Zeitgeschichte

Wenzel, Knut: **Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils.** – Freiburg: Herder 2005. 256 S., kt € 11,90 ISBN: 3–451–28612–2

Vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wächst im deutschsprachigen Raum die Zahl der Konzilsbücher. Interesse für dieses epochale Ereignis zeigen jetzt auch jüngere Theologinnen und Theologen, die keine Zeitzeugen mehr sind, sondern sich auf Gehörtes und Fachliteratur abstützen müssen. Privatdozenzt Knut Wenzel, geb. 1962, also just am Konzilsbeginn, gehört dazu. In seiner „Kleine[n] Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" unternimmt er den Versuch, die *einzelnen Konzilsdokumente von ihrer Entstehung bis zur Endfassung* zu präsentieren und daraus eine Konzilsgeschichte zu konstruieren. Er entwirft also keine weit ausgreifende Geschichte des Konzilsverlaufs wie O. H. Pesch (1993), keine penible historiographische Darstellung, wie sie G. Alberigo und K. Wittstadt herausgeben (ab 1997), auch keinen forschungsgeschichtlichen Textkommentar, wie jener von P. Hünermann (ab 2004), auch keinen Rückblick auf eine Konzilstagung wie bei G. Wassilowsky (2004) und keine Wirkungsgeschichte der Konzilstexte im Sinne von F. X. Bischof und St. Leimgruber 2004. Dem Vf. geht es aus innertheologischer und innerkonziliarer Perspektive schlicht darum, einem breiteren, theologisch interessierten, nachgeborenen Publikum das Konzil, seine Grundgedanken und Anliegen nahe zu bringen.

In der Einleitung charakterisiert W. das Konzil als Ereignis der Erneuerung ad intra und ad extra, als „hirtliche", nicht doktrinäre Versammlung und in keiner Weise als „Komplettierung" des Vatikanum I (14). Der Rückblick am Ende des Buches wiederholt teilweise diese Kennzeichen und subsumiert unter dem Programmwort „aggiornamento" des Johannes XXIII. die Stoßrichtung des Konzils. Dazwischen werden die einzelnen Konzilstexte in der Reihenfolge ihres Erscheinens mehr oder weniger ausführlich (je nach Gewicht) dargestellt. Wir werden hier einzelne herausgreifen und etwas näher betrachten. Dem größeren angesprochenen Leserkreis entspricht es, daß am Schluß des Buches ein Glossar konzilspezifische Fachausdrücke erläutert, daß 24 Kurzbiographien die Schlüsselfiguren des Konzils holzschnittartig skizzieren, daß 85 Anmerkungen Interessierte auf internationale Fachliteratur verweisen und daß weitere, fast ausschließlich deutschsprachige Literatur erwähnt wird.

Nun zu den Schwerpunkten in den einzelnen Konzilstexten: Die Liturgiekonstitution, das erste verabschiedete Dokument, vertritt die actuosa participatio als cantus firmus einer zukunftsfähigen bewußten Feier und Gottesdienstgestaltung. Eine bisweilen verengende christologische Sprechweise in der Liturgie unterbelichtet den heilsgeschichtlichen Bezug zum Judentum häufig. Die neue Ekklesiologie auf dem Hintergrund des Volk-Gottes-Begriffs kommt bei der gottesdienstlichen und sakramentlichen Feier wohltuend als Stärkung der Gemeinschaft zum Tragen. Während der Kirchenraum als Ort der Kunstbegegnung Erwähnung findet, fällt das Stundengebet der Kirche bei W. unter den Tisch.

Das zweite Dokument, Inter mirifica, hat zwar das eminent wichtige Problem der sozialen Kommunikation aufgegriffen, vielleicht in zu optimistischer Weise, eine Konkretisierung ist erst in der Pastoralinstruktion „Communio et progressio" (1971) geschehen, und seither haben sich die Entwicklungen auf diesem Gebiet geradezu überschlagen, so daß in keiner Hinsicht von einem bahnbrechenden Dokument die Rede sein kann.

Lumen gentium, die zentrale Kirchenkonstitution, kann eben doch als Weiterführung der hierarchiebezogenen Aussagen des Ersten Vatikanums bezeichnet werden. W. behandelt die Verwiesenheit der Kirche auf die nichtchristlichen Religionen sehr kurz und spricht dabei das „inklusivistische Modell" an, allerdings nicht mehr im Missionsdekret, wo dieses Modell noch deutlicher ausgeführt wird. Außerkirchliche Elemente des Heils werden mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes begründet, ohne aber zu vermerken, daß weder Judentum noch andere Religionen sich selbst als „preparatio Evangelii" verstehen. Ferner behandelt LG die Rolle der Laien, indem für eine Zuordnung zur Welt optiert und für eine gute Kooperation mit dem Klerus geworben wird. Auch das Dekret über das Laienapostolat spart die damals bereits schlummernden Problemherde und Konflikte aus, die nun 40 Jahre nach dem Konzil aufbrechen.

Allzu kurz behandelt W. die erst in der Nachkonzilszeit v. a. unter Johannes Paul II. an Bedeutung gewachsene Erklärung Nostra aetate (133–143). Während er das Verhältnis der Kirche zum Judentum noch behandelt, wird das Verhältnis des Christentums zu den Muslimen („Moslems" ist eine nicht falsche, aber veraltete Sprechweise) fast ganz weggelassen. Muslime würden Jesus (und Maria) nur „in schwacher Weise" (138) anerkennen. W. unterschätzt den geraffen theologischen Vergleich zwischen beiden Religionen in NA, der das Gemeinsame über das Unterscheidende stellt. Er geht so weit und erklärt den „grundlegenden Optimismus" dieses Dokumentes „für nichts weniger als

naiv" (142), und zwar deshalb, weil das Dokument das Gemeinsame zwischen Christentum und Islam betone. Aus späterer Sicht hat das Dokument „eine kopernikanische Wende" des Verhältnisses von Christentum und Islam signalisiert, ja, ist zu einem Vermächtnis des Konzils geworden. In Zeiten fundamentalistischer Herausforderungen ist es gut, daß sich die Kirche auf dieses Dokument berufen kann, um den Dialog allen Kritikern zum Trotz weiter zu führen.

Mir scheint, daß Dignitatis humanae in seiner Bedeutung unterschätzt wird. Der Reifungsprozeß des Konzilsbewußtseins in bezug auf die Stellungnahme zur Religionsfreiheit hat wohl Nostra aetate, Lumen gentium und Unitatis redintegratio mehr geprägt, als man anzunehmen geneigt ist.

Nützlich für ein besseres Verständnis des Dekretes über die katholischen Ostkirchen wäre eine kurze geographische und geschichtliche Hinführung zu den Ostkirchen und ihren Merkmalen gewesen, die vielen Westchristen noch verborgen sind.

Die Erklärung über die christliche Erziehung GE ist bekanntlich ein aus Versatzstücken entstandenes Dokument, das die katholischen Schulen verteidigt, die wissenschaftliche Forschungsfreiheit halbherzig proklamiert und Grundsätze einer christlichen Erziehung nennt. Solche Dokumente können heute wohl keine universale Gültigkeit mehr beanspruchen, sondern müßten kontextbezogen und innerhalb bestimmter Traditionen formuliert werden. Es gibt zunehmend unterschiedliche, gleichwertige Erziehungsstile in sich rasch ändernden Umwelten. Gültig wäre aber doch gewesen, daß GE die Gelegenheit verpaßt hat, eine „Pädagogik der Bewahrung" durch eine „Pädagogik der Bewährung" abzulösen.

Sehr einfühlsam kommentiert der Vf. die beiden Konzilsdekrete über die Priester und deren Ausbildung. Beiden Texten mangelt es an einer Theologie des priesterlichen Dienstes, welcher eine Sandwich-Stellung zwischen allgemeinem Priestertum und Teilhabe am bischöflichen Dienst einnimmt. Beiden Texten fehlt eine tragfähige priesterliche Spiritualität, es sei denn, daß zentrale Erfahrungen des priesterlichen Lebens wie die der Vergeblichkeit, Erfolglosigkeit und Einsamkeit als Ausgangspunkt dienten. Daß auf Wunsch Pauls VI. die Zölibatsdiskussion und die Frage nach dem Zulassungsbedingungen ausgespart wurden, obwohl offenbar besonders von den brasilianischen Bischöfen gewünscht, all diese Fragen werden heute unter dem Stichwort „Reformstau" subsumiert. Ebenso die Sicht auf die „Lebensformen", von denen die damalige Zeit scheinbar nur die zölibatäre und die eheliche kennt und letztere höher als die erste bewertet hat. Die vielen Probleme der Seminarausbildung und erprobte Alternativen sind immerhin unter dem Leitmotiv einer unbedingt pastoralen Grundausrichtung der Ausbildung „aufgehoben". Nicht folgen vermag der Rezensent der Charakterisierung der Priesterausbildung als „emanzipatorische Pädagogik" (116), bei der die Kritikfähigkeit keine Erwähnung findet, wohl aber die Ergebenheit. Auch wird das schwer lastende augustinische Erbe über die katholische Tradition, wo die „vollkommene Herrschaft über Leib und Seele" (116) gilt, nicht hinterfragt.

Zu Recht wird die Pastoralkonstitution ähnlich ausführlich wie die Kirchenkonstitution dargestellt und bewertet. Bei dieser Selbstvergewisserung der Kirche in ihrem pastoralen Handeln kommt die engste Verbundenheit von Kirche und Welt zum Tragen und der dialogische Charakter beider Größen wird hervorgehoben, was den stillen Abschied von der societas-perfecta-Vorstellung bedeutet. Die Reflexion über die Ehe hätte noch um die Stellung zur Familienplanung ergänzt werden können, die dann 1968 durch Humanae vitae unterlaufen wurde. Der Vf. bewertet die konziliaren Ausführungen zum Verhältnis von Wirtschaft und Reich Gottes als „schwach", weil sie allein vom Ordnungsgedanken aus gedacht sind (201). In der Einladung des Konzils zur aktiven Mitgestaltung am politischen Leben, in welchem auch Meinungsverschiedenheiten geduldet werden, sieht er im Ansatz eine Standortbestimmung der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft. Mir scheint das Kap. deshalb unfertig zu sein, weil nichts von der Wirkung von GS gesagt wird. In den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen gab der Schlüsseltext Anlaß für die „Option für die Armen", und weitere Landessynoden – auch in Deutschland – buchstabierten den Text in ihre konkreten Verhältnisse hinein.

Insgesamt erfüllt das lebendig und flüssig geschriebene, übersichtlich strukturierte Taschenbuch durchaus die Erwartungen von interessierten Nichtfachleuten an ein informatives Konzilsbuch. Die Bemerkung des Autors ist deshalb unpassend, daß er um die „grundsätzliche Unhaltbarkeit" (7) des Werkes wisse, wohl weil es nicht in allen Gebieten den neuesten Stand der Konzilsforschung dokumentieren kann. Die Stärke der Schrift liegt in der sorgfältigen Darstellung der Konstitutionen, welche die Theologie des Konzils wiedergeben und die geistlichen wie theologischen Früchte dieser Versammlung aufzeigen. Defizitär scheint mir der weitgehende Ausfall der Wirkungsgeschichte der Konzilstexte zu sein. Allzu wenig können die Leserinnen und Leser die „Fortsetzung" der konzilaren Gedanken verfolgen. Wünschenswert wäre gewesen, den Optimismus des Konzils ins Heute weiterzuschreiben, statt diesen als „naiv" zu diskreditieren. Angemessen wäre für mich, die Selbstkorrekturen der kirchlichen Theologie deutlicher zu markieren, v. a. betreffend Religionsfreiheit und die Wahrnehmung der Weltreligionen, speziell des Islam. Diese „Selbstrelativierung", die in ökumenischer Hinsicht ausdrücklich betont worden ist (105), hätte die Lebendigkeit und Lernfähigkeit der Kirche nachdrücklich unter Beweis gestellt. Die „Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils", eigentlich eine „Geschichte und Interpretation der einzelnen Konzilstexte", ist dennoch ein Gewinn für die deutschsprachige Konzilsliteratur.

München Stephan Leimgruber

Dogmatik

Balthasar, Hans Urs von: **Eschatologie in unserer Zeit.** Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum. Mit einem Vorwort von Alois M. Haas und einem Kommentar von Jan-Heiner Tück. – Einsiedeln / Freiburg: Johannes-Verlag 2005. 156 S. (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar, 5), geb. € 17,00 ISBN: 3–89411–391-X

Der Bd 5 der von Alois M. Haas edierten „Studienausgabe Hans Urs von Balthasar" enthält zwei bisher unveröffentlichte Schriften aus den Jahren 1954/55, die als Vorarbeiten zu dem programmatischen Aufsatz betrachtet werden dürfen, den von B. 1957 unter dem Titel „Umrisse der Eschatologie" in dem von Johannes Feiner und Joseph Trütsch herausgegebenen Sammelbd „Fragen der Theologie heute" veröffentlicht hat. Es handelt sich zum einen um die überarbeitete Version eines Textes, der ursprünglich mit dem Titel „Gedanken zur Endlehre. Ein Vortrag" (1954/55) überschrieben war; und zum anderen um einen 1955 entstandenen Vortrag zu dem Thema „Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum".

Jan-Heiner Tück unterscheidet in seiner angehängten „Nachbetrachtung" (117–130) drei Phasen der Balthasarschen Eschatologie, nämlich die erste seiner literaturtheologischen Arbeiten (1930: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*; 1937–39: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen*); die zweite (ab den 1950er Jahren) einer entschiedenen christologischen Reduktion aller eschatologischen Aussagen; und die dritte einer Integration der Eschatologie in Balthasars sogenannte „Theodramatik" (1983: *Theodramatik, Bd IV: Das Endspiel*; 1986: *Was dürfen wir hoffen?*; 1987: *Kleiner Diskurs über die Hölle*). Tück ordnet die genannten Texte der Jahre 1954/55 der zweiten Phase von B.s Eschatologie zu und sieht in ihnen eine erklärende Einführung in die oft zitierte Kurzfomel: „Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. [...] Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‚Letzten Dinge' ist." (*Umrisse der Eschatologie* [1957] 282 u. 292).

Im einzelnen lassen sich folgende vier Schwerpunkte der beiden hier zur Besprechung stehenden Vorträge Hans Urs von B.s benennen:

(1) Der erste Schwerpunkt liegt in einer Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit, die das Ziel des Menschen weder *in* der Zeit, noch *jenseits* der Zeit ansiedelt. B. hat den faustischen Menschen, der den Augenblick verewigen will, ebenso im Blick wie die Lehre von der endlosen Wiederkehr. Wie er diese Formen einer Lösungssuche in der Zeit ablehnt, so auch die platonisierenden Eschatologien einer von allem Zeitlichen gereinigten Ewigkeit. Im Blick auf Jesus Christus bedeutet Vollendung die Auferstehung des Fleisches, d. h. die Einbringung der Ernte der Zeit in die Ewigkeit. In Jesus Christus ist aus B.s Sicht offenbar, daß der trinitarische Gott zwar selbst ohne Anfang ist, sich als Schöpfer aber selbst dazu bestimmt, mit dem Menschen nicht nur in ein scheinbares (d. h. durch Prädestination bestimmtes), sondern wirkliches (d. h. durch wirkliche geschöpfliche Freiheit ermöglichtes) Drama zu treten. Anders ist sein leidenschaftliches Plädoyer für einen Weg der Hoffnung zwischen Apokatastasislehre (Origenes) und Heilspartikularismus (Augustinus; Fulgentius von Ruspe; Thomas von Aquin) nicht widerspruchsfrei zu erklären.

(2) Eng mit dem ersten Schwerpunkt verbunden ist der zweite eines geradezu radikalen Plädoyers für die ontologische Dignität des Endlichen, des Konkreten und Einmaligen. Hier liegt der Kern der durch Karl Barth und Hans Urs von Balthasar forcierten Verschiebung von einer kosmologisch dimensionierten zu einer personal-christologischen Eschatologie. Was Himmel, Purgatorium und Hölle bedeuten, läßt sich ausschließlich im Blick auf Jesus Christus sagen. Weil der Erlöser in den dreiunddreißig Jahren seines irdischen Lebens die Selbstoffenbarung Gottes selbst war, ist sein Fleisch und Blut (sein „concretum") nicht das Gegenteil des Universalen, Absoluten und Unendlichen, sondern im Gegenteil die Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit. In der Verähnlichung mit dem fleischgewordenen, herabsteigenden, fußwaschenden Logos geschieht die besagte Einbergung der Zeit in die Ewigkeit.

(3) Ein dritter Schwerpunkt liegt in der Betonung des „Schon" der in Christus für alle Menschen aller Zeiten erfolgten Erlösung. Wörtlich heißt es in dem ersten der beiden besagten Texte: „Im Tod Christi und in seinem Abstieg zur Hölle ist die Wende der Welt nicht erst vorbereitet, sondern geschehen" (45). B. erklärt das Christusereignis als „Sieg über den Scheol" und deshalb als „die Wende aller Dinge" (59). Durch Jesus Christus ist der physische Tod umqualifiziert worden. Er ist nicht mehr einseitig Abbruch und Zerstörung von etwas,

sondern für jeden Menschen, der Jesus als den Christus glaubt, zugleich Weg zur Einbergung der Zeit in die Ewigkeit Gottes. Dabei ist zu beachten: Der schon in B.s frühen eschatologischen Schriften zentrale Topos des Abstiegs in den Scheol impliziert keine Apokatastasislehre. Im Unterschied zu Karl Barth qualifiziert B. die Zeit nicht als Einholung des aus der Perspektive der Ewigkeit schon geschehenen Sieges über alle Widerstände der Verweigerung. Für ihn bedeutet der Begriff „Theodramatik", daß der Ausgang des Dramas – näherhin die Errreichung des Inseins Jesu Christi in allem und in allen – auch aus der Perspektive Gottes keineswegs gewiß ist.

(4) Allerdings gehört es nach B. zur christlichen Nächstenliebe, daß sich die Solidarität der Hoffnung auf restlos jeden der Brüder und Schwestern erstreckt, die im Gestus der Verweigerung verharren. Mit Berufung auf Charles Péguy und auf viele Heilige von Paulus angefangen bis hin zu Therese von Lisieux schildert B. die Gnade des Erlösers als eine Gnade der Stellvertretung. Die inklusive Stellvertretung der *communio sanctorum* erhofft das „Leerlieben" des Scheol, ohne der Ererreichung dieses Zieles gewiß sein zu können. Darin liegt – wie Jan-Heiner Tück gegen gewisse Kritiker der Balthasarschen Eschatologie zu Recht betont (127f) – der entscheidende Abstand einer theodramatisch verorteten Hoffnung auf das Heil aller von einer jeden Apokatastasislehre.

Es gibt gewiß einzelne Sätze B.s, die isoliert betrachtet den Verdacht einer Allversöhnungslehre nähren können. Aber wenn er im Blick auf das Ostergeschehen schreibt: „Kein Tod, auch der verlassendste nicht, der hier nicht eingeholt wäre." (58), dann meint das Wort „Einholung" nicht die Außerkraftsetzung aller Verweigerung, sondern – wie der Kontext klar belegt – die biblisch bezeugte Tatsache, daß durch Christus die Hölle eines *jeden* Verlorenen einen *möglichen* Ausweg erhalten hat. Jan-Heiner Tück kann sich für diese seine Interpretation auf niemand Geringeren als Joseph Ratzinger berufen (130), der sich in seinem Aufsatz mit dem Titel „Christlicher Universalismus. Zum Aufsatzwerk Hans Urs von Balthasars" (Hochland 54 [1961] 68–76) die Position des Schweizer Theologen ausdrücklich zueigen macht.

Während der Vorwurf einer Apokatastasislehre nicht nur den Intentionen, sondern auch dem Ansatz einer theodramatisch konzipierten Theologie diametral widerspricht, läßt sich sehr wohl diskutieren, ob die von B. immer wieder bemühte Analogia-entis-Lehre die geeignete Denkform für die theologische Reflexion einer konsequent als Drama zwischen Gott und Mensch verstandenen Heilsgeschichte bereit hält. Geradezu programmatisch stellt B. seiner eschatologischen Abhandlung von 1954 die Bemerkung voran: „Alles muss hier zunächst in das Grundgeheimnis der *Analogia Entis* zurückgeführt werden, als dem (nur Gott überschaubaren) Hangen der Kreatur an und in Gott, der, weil er der Absolute und somit über alles, was außer ihm ist und erdacht werden kann, unsagbar Erhabene [...] ist, der Kreatur tiefer inne sein kann als sie sich selbst" (31). Hier darf man fragen, ob ein Gott, der dem Menschen innerlicher ist als der sich selbst, die geschöpfliche Freiheit nicht doch so „unterfaßt", daß die mögliche Verweigerung durch die erlösende Liebe immer schon „überholt" ist. Der Intention B.s würde eine solche „Überholung" widersprechen. Denn für ihn ist das Theodrama zwischen Gott und Mensch durch das Christusereignis nicht beendet, sondern im Gegenteil erst eigentlich eröffnet. Aber die Explikation der Heilsgeschichte in den von der Analogia-entis-Lehre vorgegebenen philosophischen Koordinaten erweist sich als zumindest problematisch.

Die vorbildlich gestaltete und von Jan-Heiner Tück beispielhaft kommentierte Edition zweier unveröffentlichter eschatologischer Vorträge dokumentiert nicht nur die Kontinuität zwischen dem Früh- und Spätwerk Hans Urs von Balthasars, sondern mehr noch den Mut eines großen Denkers, in steter Treue zum zentralen Dogma der Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes in Jesus Christus die Theologie der Vorzeit auf ihre Voraussetzungen und Konsequenzen zu befragen – nicht zuletzt da, wo die Autorität eines Augustinus oder Thomas von Aquin Argumente ersetzen soll.

Bonn Karl-Heinz Menke

Hegge, Christoph: **Kirche bricht auf.** Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften. – Münster: Aschendorff 2005. 207 S., kt € 9,80 ISBN: 3–402–03503–0

„Es gehört zu den schönsten Entdeckungen des persönlichen Glaubens, daß die Kirche auch heute in der Kraft des Heiligen Geistes in vielen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen aufbricht und über sich hinauswächst auf den hin, der im Kommen ist." (10) So kennzeichnet der Hg. Christoph Hegge in seiner Einleitung den Duktus der zehn Artikel dieses Buches. Auf sehr unterschiedliche Art und Weise versuchen die Autoren aufzuzeigen, daß in den Neuen geistlichen Gemeinschaften (NGG) Kraft und Vision für die Zukunft der Kirche liegen können. Kirche muß sich bewegen und auf die Zeichen und Herausforderungen der Zeit antworten. Kirche muß aufbrechen.

Eine Stärke des Buches liegt zweifelsohne in den internationalen Beiträgen, die die Vielfalt, den Reichtum und den Gründergeist der Geistlichen Gemeinschaften zum Ausdruck bringen. Gleichzeitig liegt darin auch eine Schwäche des Buches, denn redaktionell, so der Herausgeber, wurden die Artikel deswegen kaum verändert, „auch wenn die Unterschiedlichkeit der Gesichtspunkte mitunter unvermittelt erscheinen mag." (7) In ihrer Struktur und in ihrem Ansatz sind die Artikel sehr unterschiedlich. Neben sehr wissenschaftlichen Auseinandersetzungen und Impulsen finden sich apologetische Artikel und Erfahrungsberichte. Der Herausgeber meint, dadurch eine intellektuelle und spirituelle Breite aufzuzeigen. Das stimmt, läßt sich dann aber in einer Beurteilung des Buches nur schwer in ein System oder eine Logik bringen. Das Buch stellt somit einen wissenschaftlichen Beitrag dar, angereichert mit spirituellen Impulsen. Eine einheitlichere Linie wäre vielleicht einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung förderlicher, aber möglicherweise ist es genau dieser Ansatz, der den NGG entspricht. Bei aller Systematisierung und Theologie geht es um Erfahrung. Darin wird das Buch seinen Ansprüchen und auch den Bewegungen gerecht.

Es sind zehn interessante Beiträge, die der Hg. in drei Bereiche: geschichtlich-soziologisch, geistlich-charismatisch sowie konkret pastoral, einordnet.

Michael Hochschild, einer der Kenner der Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen, eröffnet den Reigen der drei Beiträge aus dem Bereich der soziologischen und geschichtlichen Einordnung. Er spricht von den Geistlichen Gemeinschaften als Zukunftslaboratorien. Hochschild betrachtet die Kirche unter dem Aspekt der Organisation sozialer Bewegungen und teilt den Prozeß des Organisierens innerhalb der Kirche in drei Etappen ein: Mit den Orden fädelt die Kirche in den Prozeß des Organisierens ein, mit der Katholischen Aktion steigert die Kirche den Prozeß des Organisierens, mit den NGG schließlich schert die Kirche aus dem Prozeß des Organisierens aus. Die jüngste und zeitlich kürzeste Etappe wird besonders ausführlich dargestellt, womit der Autor leider den Etappen zuvor nicht ganz gerecht wird. Die NGG sind ein plurales Phänomen im Sinne einer sanften Protestkultur (18), die sich rechtlich nicht in den Prozeß des Organisierens eingliedern läßt. „Sie erscheinen nicht als Organisationen, sondern als gesellschaftlich-kirchliche Gruppierungen, die für ihre Überzeugungen eintreten und lediglich die dazu nötige Institutionalisierungsleistung aufbringen." (19)

Mit den bestehenden Orden haben die NGG vieles gemeinsam, v. a. den Aspekt der Gemeinschaft. Allerdings sieht Hochschild die Vorzeichen umgekehrt: Während die Orden vergesellschaftete Gemeinschaften sind, sieht er die NGG als Gesinnungsgemeinschaften. Die Frage stellt sich, ob man es so sehen darf und ob er damit den alten Orden gerecht wird. Bürokratische Miniaturapparatur sowie nur wenig ziel- und arbeitsbezogene Solidarität erkennt er als weitere markante Unterschiede zu den alten Orden. Bewegungselite und soziales Netzwerk sind weitere Stichworte. Es tut dem Buch gut, daß dieser Artikel gleich zu Beginn steht. Hochschild versteht es, bei aller Verkürzung, die NGG in den Prozeß der Organisation Kirche einzugliedern und zugleich ihre mögliche Sprengkraft als Zukunftslaboratorien in einer Zeit der Entkirchlichung darzustellen.

Im zweiten Beitrag von Andrea Riccardi, der Gründerin der Gemeinschaft von San Egidio, werden insbesondere die geschichtlichen Wurzeln der NGG beschrieben. Er ist eine gute Ergänzung zum soziologischen Beitrag von Hochschild. Die NGG sind Aufbrüche „mit starken charismatischen Zügen, Initiativegeist, Unabhängigkeit, Autonomie in den Verantwortlichkeiten" (53), entstanden aus den vielfältigen Laienbewegungen des 19./20 Jh.s in einem postchristlichen Milieu. Ihr gelingt es, sehr anschaulich die NGG im Gesamtkontext der kirchlichen Entwicklung im letzten Jh. einzuordnen, ohne zu polarisieren oder die NGG zu stark abzuheben. Sie betont v. a. den Aspekt der Entscheidung, der heute mehr denn je zuvor gefragt ist und von einem mündigen Christen heute gefordert werden muß. In den NGG zeigt sich nicht die Verstärkung des Bestehenden, vielmehr werden neue Wege für Menschen, die kirchlich und christlich kaum oder gar nicht sozialisiert sind, aufgezeigt.

Mit den nächsten drei Beiträgen betritt das Buch die Ebene der geistlich-charismatischen Einordnung und verläßt v. a. mit dem Beitrag des Italieners Salvatore Martinez die wissenschaftliche Ebene. Spiritualität und Geistlichkeit sind zwar Erfahrungsdimensionen, sie lassen sich dennoch wissenschaftlich analysieren. Dieser ‚schwächste' Beitrag des Buches ist rein apologetischer Natur und betont die Dimension des Geistes innerhalb der NGG. Die Kirche soll von einer soziologischen zu einer pneumatologischen Wirklichkeit umgestaltet werden. Der Autor arbeitet v. a. mit Gegenüberstellungen und einer sehr negativen Sicht auf die Gesellschaft und das Christentum heute.

Ausgehend von einem historischen kairos, den das Christentum zu nutzen habe, geht Piero Coda in seinem Beitrag intensiv auf die communio-Struktur der NGG ein. In den NGG ergibt sich die Chance, eine Neugestaltung von Beziehungen im Blick auf den trinitarischen Gott zu wagen. „Entweder ist die heutige christliche Kultur eine Kultur der Auferstehung, oder sie ist nicht und kann weder Salz noch Licht sein. Die von den neuen kirchlichen Gemeinschaften in aller Einfachheit aber mit Radikalität gelebte Form der communio ist eine große Chance für die christliche Kultur." (91) In ihrer communio-Struktur sind

die NGG in der Tat für ihn, wie für Hochschild im ersten Artikel, Zukunftslaboratorien der Kirche. V. a. im Rückgriff auf päpstliche Dokumente der letzten 20 Jahre sowie auf die wegweisenden Beiträge des neuen Papstes Benedikt zur Frage und Aktualität der NGG sieht der Autor in den NGG und ihrem Netzwerk, in ihren Gemeinschaften und ihrem sozialen Engagement, die sichtbare, spürbare und erfahrbare Transparenz Gottes im Menschen und in der Schöpfung. Das Wort muß Fleisch werden. Die NGG sind kreative Werkstätten des Geistes innerhalb der Kirche, die nicht einer verlorenen Vergangenheit nachtrauern noch der Mode des Augenblicks hinterherlaufen dürfen. Der Autor reiht sich mit seinem Beitrag sehr gut in den Duktus der Gesamtbeiträge des Buches ein, indem er die Eigenart der NGG noch einmal mehr auf den Gedanken der communio fokussiert.

Chiara Lubich, als letzte Vertreterin der Ebene des Geistlich-Charismatischen, unterstreicht das Charisma der Einheit, das sie in den NGG in besonderer Weise gegeben sieht. Als Gründerin der Fokolarbewegung kann sie in ihrem Beitrag – weniger wissenschaftlicher Exkurs als vielmehr interessanter Erfahrungsbericht – auf viele interessante Begegnungen und Vernetzungen im Laufe der letzten Jahrzehnte zwischen den verschiedenen Gruppierungen der NGG und auch der alten Orden sowie der Ökumene zurückblicken. Diese Erfahrungen sind für die Zukunft der Kirche ermutigend. Neuevangelisierung und eine neue Lebendigkeit der Kirche können sich nur dann ereignen, wenn die Kirche das Charisma der Einheit zu leben versucht.

Der dritte Teil des Buches besteht aus vier Beiträgen, die praktische Anforderungen und Konsequenzen für die Kirche und die Gemeinden vor Ort entfalten. Zunächst analysiert der Herausgeber, Christoph Hegge, den zukunftsweisenden Beitrag der NGG auf orts- und teilkirchlicher Ebene hinsichtlich des Anteils der Laien an der Seelsorge und der pfarrlichen und überpfarrlichen Gemeinschafts- und Gemeindebildung. Auch Hegge stellt den Aspekt der communio in den Vordergrund, sowohl in den Pfarreien mit ihrem Territorialprinzip, das ein Nicht-Ausschlußprinzip darstellt, als auch in den NGG. Schon die Pfarreien sind eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften" sowie verschiedensten Charismen aller Getauften. Der Autor versteht es, die communio fidelium umfassend aus der Sicht des Kirchenrechts darzustellen. Die NGG sieht er als ein besonderes Geschenk des Heiligen Geistes für die Kirche in einer Situation der Entscheidung und der Krise von Kirche. Die NGG bilden eine kollektive Spiritualität auf der Basis eines charismatischen Vereinigungsmotivs, durch das Gläubige aller Stände und Alterstufen zu einer bestimmten Form der Nachfolge Christi berufen werden. Aus den Charismen und der communio der NGG entwickelt Hegge geistliche Aspekte für die Seelsorge der Zukunft. „Daher ermutigt das Zeugnis Neuer Geistlicher Gemeinschaften alle Gläubigen in der Kirche, sich in einem geistlichen Prozeß neu auf den Geist Gottes und die Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche einzulassen, ihr eigenes Charisma zu entdekken und es für die lebendige Glaubensgemeinschaft fruchtbar werden zu lassen. Aus dieser Perspektive wird sich die Pfarrei der Zukunft als „Gemeinschaft von lebendigen Gemeindegruppen verstehen." (138) Hegge plädiert, und dem ist zuzustimmen, für eine Pastoral mit ‚geistlichem Gesicht' und ‚geistlichem Profil'.

Christian Hennecke geht in seinen provozierenden Ausführungen zur missionarischen Gemeindepastoral einen Schritt weiter, indem er eine Spiritualität der Wahrnehmung einfordert, die bereits in der Ausbildung eingeübt und geschult werden muß. Damit sich Gemeinden und Kirche zu einem Biotop des Glaubens, zu einer Weggemeinschaft und nicht zu einer Kuschelecke entwickeln, braucht es geistliche Erfahrung und die Erfahrung von Gemeinschaft bereits in der Hinführung zu den Diensten der Kirche. Die Welt und die Kirche heute, so Hennecke, benötigen v. a. Mystagogen, die dann die Pastoral mit geistlichem Gesicht, von der Hegge spricht, konkretisieren und veranschaulichen. Zeugenschaft ist das Stichwort einer heute immer wieder eingeforderten missionarischen Pastoral. Darin liegt die Realprophetie der NGG.

In ihrer gewohnten wohltuend nüchternen Art unterstreicht Marianne Tigges in ihrem Beitrag die Bedeutung der NGG im Zusammenhang mit den alten Spiritualitäten für eine gelebte Spiritualität der Laien und für einen Aufbruch in der Kirche. Sie sind eine heilsame Störung der Ordnung in der Kirche, die deutlich macht, daß der Geist Gottes weht, wo und wie er will. Für die Evangelisierung oder auch Neuevangelisierung haben die NGG einen ganz eigenen und wertvollen Beitrag in der Kirche als Ort der Geistsendung heute zu leisten.

Schließlich beschreiben Wilfried Hagemann und Brendan Leahy den exemplarischen Charakter der missionarischen Sendung der NGG auf der Grundlage der von Johannes Paul II. getroffenen Unterscheidung von petrinischem und marianischem Prinzip in der Kirche. In einer Art Zusammenschau von päpstlichen Dokumenten und Erfahrungen der NGG zeigen die beiden Autoren auf, daß die NGG Impulse für ein gelebtes Glaubenszeugnis geben können, v. a. im Austausch und im Teilen der Glaubenserfahrungen, in der Entdeckung göttlicher Spuren im anderen und in der Schöpfung sowie in der Entdeckung von Heiligen und biblischen Gestalten in ihrer Bedeutung für das konkrete Alltagsleben. Dabei müssen sowohl die NGG auf die Gemeinden als auch die Gemeinden auf die NGG zugehen.

In einem Schlußbeitrag skizziert der Hg. die Anregungen geistlicher Erneuerung für die Seelsorge durch die NGG. Die Stichworte, die er entfaltet – Dienste, die von Charismen getragen sind; niederschwellige, geisterfüllte Angebote; geistliches Leben mit Gesicht und Verläßlichkeit; persönliche Christus-Beziehung und gemeinsame Identität; Liturgie, die das Herz öffnet; Glaubenswege, die die Jünger schulen – machen noch einmal deutlich, und das ist ein Anliegen des Buches, daß die NGG nicht für sich existieren oder selbstgenügsam ihre Charismen zu leben versuchen, sondern eine Herausforderung für die Kirche und die Gemeinden darstellen, sich wieder auf das hin zu orientieren, was Grundlage des christlichen Lebens ist: das Evangelium und die Nachfolge des armen und gekreuzigten Christus.

Das vorliegende Buch stellt in seiner Gesamtheit einen guten Beitrag zum Verständnis der NGG dar. Gerade die Unterschiedlichkeit der Artikel zeigt die Vielfalt der NGG auf. Sie macht aber auch deutlich, daß es schwierig ist, den Geist Gottes in seinen konkreten Ausprägungen systematisch zu analysieren. Das Buch ist eine gelungene Mischung von Erfahrungen und theologischen Reflexionen, von Impulsen für die Gesamtkirche und Provokationen für bestehende Institute und spirituelle Strömungen in der Kirche. Besonders die Artikel von Hochschild, Hegge und Tigges geben darüber hinaus auch gute und weiterführende Literaturhinweise für einen notwendigen Dialog zwischen den NGG, den Gemeinden und der Theologie. Wünschenswert wäre es, im Anschluß an dieses Buch die Dynamik der NGG noch mehr in einen konstruktiven Dialog mit den alten Orden und den Gemeinden zu bringen, um so die Gemeinsamkeiten und das gemeinsame Ziel, weniger die Unterschiede oder auch Vorbehalte, in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zu stellen.

Münster Thomas Dienberg

Die Gegenwart Jesus Christi im Abendmahl, hg. von Dietrich Korsch. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 144 S., pb € 12,80 ISBN: 3–374–02269–3

Nicht nur im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch, sondern auch in der Geschichte der Reformation war und ist die Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl ein zentraler Streitpunkt, der aber zumindest für den europäischen Raum mit der Leuenberger Konkordie von 1973 innerreformatorisch als nicht mehr kirchentrennend gilt. Insofern nimmt man als katholischer Leser den vorliegenden Bd mit besonderem Interesse in die Hand. Er geht auf Vorträge zurück, die im September 2003 auf der Tagung der Luther-Gesellschaft in Marburg gehalten wurden. Daß angesichts dieses historischen Ortes die innerreformatorischen Fragen nach dem Verständnis des Abendmahls im Vordergrund standen, ist verständlich. Angesichts der in Leuenberg erreichten Verständigung wollen die Beiträge dieses Bdes die alten Kontroversen natürlich nicht wiederbeleben, sondern, wie der Hg. in seinem Vorwort festhält, „durch historische, systematische und praktische Erörterungen einen Beitrag zum eigenen und kompetenten Verständnis selbständig urteilender Christinnen und Christen vom Abendmahl leisten und so der weiteren Lebendigkeit des Abendmahls in den Gemeinden dienen." (9)

Nach einer Einleitung von Dieter Korsch, die anhand der verschiedenen Typen der Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl die Problematik zu umreißen sucht (11–18), stellt Reinhard Schwarz unter dem prägnanten Titel „Selbstvergegenwärtigung Christi. Der Hintergrund in Luthers Abendmahlsverständnis" (19–49) die seiner Ansicht nach zentrale Kategorie von Luthers Abendmahlsverständnis vor. Jan Rohls zeichnet unter dem Titel „Geist und Zeichen. Die reformierte Abendmahlslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (51–78) in einem sehr hilfreichen und informativem Überblick „die reformierte Abendmahlslehre in ihrer Entwicklung von den Anfängen bei Zwingli bis hin zu ihrer bekenntnismäßigen Ausgestaltung" (51) nach. Notger Slencka faßt in seinem Beitrag „Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein" (79–98) seine bekannte These zusammen, wonach in der Abendmahlslehre, der Christologie und der Rechtfertigungslehre Luthers eine Neubestimmung der Wirklichkeit „durch ein kontrafaktisches, eine Wirklichkeit mit einem anderen ihrer selbst zusammensprechenden Urteil" (96) zu finden sei, die in der Erfahrung des Zuspruchs des Evangeliums wurzelt. Joachim von Soosten, „Präsenz und Repräsentation. Die Marburger Unterscheidung" (99–122) versucht mit diesen beiden Begriffen den Kern der Debatte im Marburger Religionsgespräch zu fassen und Luthers Denkmodell daran zu verdeutlichen. Reinhard Brandt, „Ob die Worte ‚Das ist mein Leib' wohl feste stahn? Abendmahlsliturgie und Verständnis des Abendmahls heute" (123–138) schließlich schaut auf die gegenwärtige Praxis des Abendmahls in den lutherischen Kirchen und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß trotz einiger fragwürdiger Aspekte die im Titel seines Beitrags gestellte Frage insgesamt bejaht werden könne.

Ohne eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung mit den verschiedenen Beiträgen liefern zu können, soll doch auf einige aus katholischer und aus ökumenischer Sicht nicht unproblematische Punkte hingewiesen werden. Daß sich die reformatorische Abendmahlslehre in deutlicher Abgrenzung von dem damaligen theologischen Verständnis wie auch der Praxis der katholischen Kirche entwickelt hat, steht außer Frage. Allerdings erwecken gerade die systematischen Beiträge den Eindruck, daß dies auch weiterhin für das lutherische Abendmahlsverständnis konstitutiv sei, ohne dabei den gegenwärtigen Stand katholischer Eucharistielehre wirklich zur Kenntnis zu nehmen (vgl. 14–16; 40f.; 46f.; 81f.; 103–106; die leider

ebenso vorhandene umgekehrte Erfahrung kritisiert völlig zu Recht R. Brandt 128f.!). Damit zusammen hängt wohl die weitgehend negative Bewertung der im ökumenischen Bereich erreichten Verständigungen, wie sie sich in einigen Beiträgen findet: Die Ablehnung der Aussagen des Lima-Dokuments (vgl. 129–133), die Reserve gegenüber dem Begriff der Eucharistie aus einer schon allein liturgisch gar nicht haltbaren Entgegensetzung von katabatischer und anabatischer Dimension des Herrenmahls (vgl. 41–46) oder das weitgehende Fehlen der pneumatologischen Dimension des Abendmahls im Kontext der Selbstvergegenwärtigung Christi stellen mehr oder wenig deutlich Sachverhalte in Frage, die man im ökumenischen Dialog eigentlich geklärt zu haben meinte. Stattdessen wird (v. a. in den Beiträgen von R. Schwarz und N. Slenczka) die Position Luthers (und nicht der lutherischen Bekenntnisschriften!) dermaßen normativ dargestellt, daß alle anderen Deutungen des Abendmahls mindestens defizitär wirken. Wie dann aber die innerevangelischen Kontroversen der Reformationszeit tatsächlich überwunden sein sollen, bleibt unter *dieser* Perspektive fraglich (vgl. dazu aber die anders ausgerichteten Aussagen von R. Brandt 124–127).

Insofern bietet der vorliegende Bd interessante Beiträge zum Verständnis des Abendmahl, die eine breitere Diskussion verdienen, als sie hier geleistet werden kann. Allerdings muß auch gefragt werden, wie repräsentativ gerade die systematischen Aussagen für das lutherische, ganz zu schweigen für das evangelische Abendmahlsverständnis sind. Und ob der Bd auch den Gemeinden helfen kann, das Abendmahl lebendiger zu feiern, darf man angesichts des z. T. doch sehr hohen Niveaus der Argumentation anfragen.

Paderborn Burkhard Neumann

Lehmkühler, Karsten: **Inhabitatio.** Die Einwohnung Gottes im Menschen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 365 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 104), geb. € 49,00 ISBN: 3–525–56331–0

Das vorliegende Buch ist die Veröffentlichung einer Arbeit, mit der der Vf. 2002 in Erlangen-Nürnberg habilitiert wurde. Der Vf. lehrt zurzeit Ethik an der „Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg". Die Studie hat sich zum Ziel gesetzt, die „Einwohnung Gottes" fächer- und konfessionsübergreifend anzugehen. Die Studie ist fächerübergreifend, indem der Vf. die dogmatische Bedeutung der Einwohnung Gottes für eine Vertiefung von Fragen der Ethik und der Pastoraltheologie einsetzen möchte (7, 101f). Zugleich stellt der Vf. fest, daß die Frage nach der Einwohnung eine exegetische Aufgabe darstellt (16f). Die ökumenische Dimension der Arbeit liegt darin, daß der Vf. eine Untersuchung sowohl der evangelischen als auch der katholischen Tradition zur Fragestellung vorgelegt hat, um die breite Behandlung des Themas in der katholischen Theologie für die evangelische Tradition fruchtbar zu machen (17). Die orthodoxe Tradition wird methodisch ausgeklammert.

Kap. I (19–52) beschäftigt sich mit dem biblischen Verständnis von der Einwohnung Gottes. Nach einer Besprechung der einschlägigen Aussagen und Begriffe aus dem Corpus Paulinum (Wohnen, Christus in euch, der Geist in euch, in Christus sein) und der Immanenzaussagen aus dem Corpus Johanneum werden in einer Diskussion mit der Forschungsgeschichte Fragen angegangen, die in der weiteren Arbeit wiederholt auftauchen: die Spannung zwischen „substantieller" und „personaler" Einwohnung, die Erfahrbarkeit der Einwohnung bzw. der Gnade, das Verhältnis von menschlichem Personsein und Einwohnung, Einwohnung als Angeld eines zukünftigen Heils.

In Kap. II (53–115), in dem der Lehre von der Einwohnung Gottes bei Thomas von Aquin nachgegangen wird, wird die Frage nach dem Verhältnis von *inhabitatio* und *visio beatifica*, von Gnadenstand und ewigem Heil gestellt, um das Ergebnis für ein Verständnis der Einwohnung Gottes als des Anfangs des Heils zu erschließen. Mit Rückgriff auf STh I–II q 112 a 5 stellt der Vf. fest, Thomas vertritt die Position, daß keine sichere Erkenntnis des Gnadenstandes möglich ist, um dann in einem zweiten Schritt – in Anlehnung an Gardeil – zu unterstreichen, daß es nach Thomas doch ein „cognito quasi experimentalis" der gesendeten Personen gibt: Sendung bedeutet eben, daß „eine Person der Trinität einem Menschen auf neue Weise bekannt wird" (103). Die noch offene Frage, ob hier Gott selbst oder nur die Gaben Gottes „erfahren" werden, wird in Auseinandersetzung mit der neuscholastischen Thomasinterpretation beantwortet, bei der der Standpunkt von Gardeil den Sieg davonträgt. Das zusammenfassende Ergebnis der Untersuchung von der Lehre über die Einwohnung Gottes bei Thomas lautet: Im *exitus* wohnt Gott durch seine schaffende Allmacht in den Kreaturen und bewirkt so einen „appetitus nach der visio beata als Ziel seines Seins". Im *reditus* ist die *inhabitatio* „das zentrale Angeld" und die „partielle Vorwegnahme der seligen Schau" (114). Das Kap. wird mit einer kurzen Bemerkung zur Appropriationslehre bei Thomas abgeschlossen.

Der Artikel Karl Rahners „Die scholastische Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade" wird in Kap. III (116–150), das mit „Die neuere katholische Theologie" überschrieben ist, besprochen. Der Vf. versucht, Rahners Verständnis des Verhältnisses von *gratia increata* und *creata* innerhalb einer den hermeneutischen Rahmen nicht sprengenden Auslegung zu radikalisieren: Die Einwohnung Gottes als Form und Ziel des Menschen ist die eigentliche Ursache der geschaffenen Gnade im Menschen (131) – nach der Meinung des Vf. wird dies von Rahner nicht deutlich genug hervorgehoben. Das Kap. schließt mit der Frage nach den nicht-appropriierten Beziehungen ab.

Kap. IV (151–171), das die *unio mystica* in der lutherischen Orthodoxie behandelt, eröffnet den zweiten Teil der Arbeit, der die Lehre von der Einwohnung Gottes in der lutherischen Tradition behandelt. Nach einem kurzen theologiegeschichtlichen Überblick wird J. A. Quenstedts Lehre von der *unio mystica* als Paradigma dargestellt. Das Gespräch bewegt sich in der Spannung zwischen Substanzgegenwart und Gegenwart allein durch Handlungen und Gaben (159), wobei Substanzgegenwart hier die personale bezeichnen soll (160). Die Einwohnung Gottes kann laut Vf. nicht auf ein bloßes Einwirken Gottes auf den Menschen reduziert werden.

Aussagen Schleiermachers und Ritschls zur Thematik werden in Kap. V (172–237) vorgestellt. Bei allen Vorbehalten und Bedenken, die der Vf. der Theologie Schleiermachers gegenüber hegt, versucht er, „Schleiermachers Dogmatik als eine Theologie der Einwohnung" (172) zu verstehen. Der Begriff „Einwohnung" wird bei Schleiermacher zum Terminus technicus für die Bezeichnung des Gottesbewußtseins, das in Christus stetig und ungetrübt vorhanden war. Aber diese Bestimmung der Einwohnung führt dazu, daß weder Christologie von Anthropologie noch die Einwohnung Gottes von Gottes Allgegenwart sachgemäß unterschieden werden können. Den Gründen der Kritik Ritschls am Begriff „Einwohnung" wird in einer theologiegeschichtlichen Untersuchung nachgegangen: Die Angst vor einer Verflüchtigung der historischen Vermittlung des Glaubens führt ihn zu einer Betonung der unaufgebbaren Bedeutung des Wortes und der Sakramente für das Gottesverhältnis. Außerdem ist nach Ritschl die Lehre von der Einwohnung Gottes eine unnütze Verdoppelung der Rechtfertigungslehre. Diese Kritik muß laut dem Vf. aber nicht die biblische Lehre von der Einwohnung und der Rechtfertigung treffen, weil das Corpus Paulinum die Einwohnung Gottes als ein durch Wort und Sakrament vermitteltes Geschehen versteht und keinen Gegensatz zwischen ihr und der Rechfertigungslehre aufbaut (215f).

Mit Recht kann Kap. VI (238–286) über die finnische Lutherforschung als das Herzstück des Buches aufgefaßt werden. Der Vf. kommt in einer Analyse der Schriften Luthers – in Übereinstimmung mit der in Deutschland wenig rezipierten finnischen Lutherforschung – zum Ergebnis, daß das Neue in Luthers Denken zwar eine relationale Beschreibung des Menschen ist (270f), das aber Luther nicht daran zu hindern scheint, die Gegenwart Christi im Menschen als „eine ‚substanzhafte' Wirklichkeit" (273) zu beschreiben. Die relationale Redeweise soll betonen, daß alles, was der Christ hat, nicht Eigentum des Menschen ist, sondern Geschenk. Die substantielle Redeweise soll gegen eine spiritualistische Verdünnung unterstreichen, daß „Gott sich selbst mit der Schöpfung verbindet" (281). Der Vf. konkludiert, daß „der Gedanke eines Gegensatzes zwischen einer [...] ‚real-ontologischen' und einer ‚relationalen' Gegenwart Christi" bei Luther nicht zu finden ist (283).

In Kap. VII (287–336) werden die erzielten Ergebnisse systematisch zusammengefaßt und die im Laufe der Arbeit aufgeworfenen Fragen beantwortet. Die Einwohnung Gottes wird beschrieben als *„ein bereits reales Eigentum*, das aber auf eine noch zukünftige, endgültige Gabe hinweist" (288). Das Wohnen Gottes darf nicht als eine Eigenschaft des Menschen aufgefaßt werden, sondern muß als ein Handeln Gottes am Menschen verstanden werden, was der Vf. unter Einbeziehung der Aussage Luthers *fides facit personam* zu erläutern versucht. Das Verhältnis von Sein und Akt wird wieder aufgegriffen, und der Vf. zeigt, daß diese zwei Sichtweisen sich nicht widersprechen müssen, sondern erst richtig verstanden werden, wenn sie in ihrem inneren Zusammenhang gesehen werden. Ein anderes die Arbeit bestimmendes Thema ist das Verständnis der „Gnadenmittel" als Vermittlung der Einwohnung: Gegen eine spiritualistische Auffassung der Einwohnung wird sie im Abschlußkap. noch einmal aufgearbeitet. Der Vf. entscheidet die Frage nach der Erkennbarkeit des Einwohnens in Rückbezug auf Luther, die lutherische Orthodoxie, Thomas und die vom Vf. bevorzugte katholische Thomasrezeption (Gardeil und Rahner), so daß hier von keinem sicheren Wissen – im Sinne eines theoretischen Wissens – gesprochen werden kann, ohne daß die Einwohnung Gottes deswegen erfahrungsjenseitig bleiben muß: „Die Einwohnung führt also durchaus zu Erfahrungen ihrer Wirkungen, zu Erfahrungen der Inanspruchnahme durch Gott" (333). Das Kap. und die Arbeit werden mit einem trinitarischen Ausklang abgeschlossen (334–336).

Das Verdienst der Arbeit besteht darin, die biblische Lehre von der Einwohnung Gottes in ökumenischer Perspektive und in ihrem inneren Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre darzustellen und systematisch aufzuarbeiten. Die sich abwechselnde Verwendung der Begriffspaare Substanz – Person, Substanz – Relation, Substanz – Wirkungen in den einzelnen Kap.n in bezug auf die Frage nach der Weise des Einwohnens ist der Systematik abträglich. „Personal" scheint an einem Ort „substantiell" bedeuten zu sollen (160) und an anderem Ort „relational" (270). Es hätte noch eindeutiger werden sollen, wie die Begriffe „substantiell" und „personal" in bezug auf eine Person sich unterscheiden sollen.

Man hätte erwarten können, daß das Thema trinitarischer angegangen worden wäre, und daß die Frage nach den nicht-appropriierten Beziehungen der drei göttlichen Personen zum begnadigten Men-

schen sich wie ein roter Faden durch die Arbeit gezogen hätte. Diese Fragestellung wird in der Arbeit, wie der Vf. bestätigt, „nur gestreift" (334) und wird in einigen der Kap. als eine kurze, nachträgliche Vertiefung der bereits erreichten Bestimmung der Einwohnung behandelt. Die Fragestellung nach der Einwohnung Gottes ist aber grundsätzlich eine trinitätstheologische und kann schwerlich als eine von einer allgemeinen Einwohnung Gottes abgeleitete Frage verstanden werden, sondern umgekehrt: die Einwohnung Gottes kann nur bestimmt werden als die dreifach unterschiedene Einwohnung der drei göttlichen Personen in ihrer relationalen Einheit. Diese Kritik soll aber nicht die Leistung der Arbeit schmälern, an der auch eine trinitätstheologische Behandlung des Themas nicht vorbeikommen wird.

Bonn Niels Christensen

Repole, Roberto: **Chiesa, Pienezza dell'uomo.** Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac. – Roma / Milano: Publicazioni del pontificio seminario lombardo in Roma 2002. XV, 485 S. (Dissertatio. Series romana, 36) kt € 26.00 ISBN: 88–7105–147–5

Ein Vergleich der beiden französischen Denker Gabriel Marcel (1889–1973) und Henri de Lubac (1896–1991) legt sich nicht nur von der Sache gemeinsamen Ringens um das Geheimnis des Menschen nahe, sondern auch durch einige Begegnungen und ein die beiden verbindendes Interesse am Werk des jeweils anderen (vgl. 91); de Lubac sprach gar von „kostbarer Freundschaft" (93). Sie führte zu einem fruchtbaren Austausch. De Lubac sieht beispielsweise seine eigene Vorstellung von christlicher Philosophie am besten bei Gabriel Marcel verwirklicht (94), der von der Inkarnation als ontologischem Angelpunkt her eine allen Menschen zugängliche christliche Philosophie zu entwerfen versucht (vgl. de Lubacs Aufsatz „Sur la philosophie chrétienne" aus dem Jahr 1936). Marcel wandelt seine Einschätzung Teilhard de Chardins nach der Lektüre von de Lubacs erster Monographie zum Thema „La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin" von 1962 (vgl. 93f.).

Vergleichspunkt der vorliegenden Studie ist die Anthropologie unter der besonderen Rücksicht der Bedeutung der Kirche für den Menschen.

Das erste Kap. situiert die Fragestellung im zeitgenössischen Kontext einer dem Relativismus huldigenden Postmoderne, führt aber auch bereits ein in Leben und Werk der behandelten Denker.

Kap. 2 ist der Anthropologie Marcels gewidmet. Der Philosoph, dessen Denken sich an entscheidenden Punkten von anderen existenzphilosophischen Entwürfen etwa eines Jaspers oder v. a. Heideggers (130) distanziert, kommt auf der Basis einer phänomenologischen Betrachtung des Menschseins, näherhin des Phänomens der Treue zum Postulat der persönlichen Unsterblichkeit: „Einen Menschen lieben heißt ihm sagen: du wirst nicht sterben" (so die Kernaussage von Marcels Schauspiel „Le mort de demain" von 1919; dt. „Der Tote von morgen", St. Ottilien 2001). Allerdings hat sich das philosophische Denken letztlich demütig unter das für ihn nicht aufhellbare Paradox des Menschen und der sich ihm aufdrängenden Hoffnung zu beugen (171, 174). Diese Demut verhält sich allerdings zu einer Erleuchtung der Vernunft durch die Offenbarung nicht von vorneherein stolz ablehnend, sondern offen erwartungsvoll.

Kap. 3 entfaltet umfassend den Beitrag De Lubacs zu einer katholischen Ekklesiologie und den daraus resultierenden anthropologischen Einsichten, die, wie Repole mehrfach und mit vollem Recht betont, die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" und auch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils entscheidend mit vorbereitet haben. De Lubac, der das Geheimnis des Menschen im Licht der Glaubenswirklichkeit der Kirche betrachtet, bringt v. a. den Gedanken der Interpersonalität zum Tragen. Sie „erlöst" gewissermaßen die philosophische Tendenz, den Menschen letztlich doch als „solus et unus" einsam hoffenden vorzustellen (vgl. 438; Tendenz zum Individualismus), hin auf eine Sicht des Menschen im co-essere der communio, die in der Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes ihre letzte Begründung hat (vgl. 301, Anm. 353 mit Hinweis auf De Lubac, Die Kirche, 214).

Die Konfrontation der beiden Werke im vierten Kap. erbringt als Ertrag: Die Kirche ist ein Weg, Marcels „homo viator" in eine Gemeinschaft gemeinsamer Hoffnung zu vertiefen (434f.). Was R. an mehreren Stellen andeutet (vgl. die Hinweise auf Bruno Forte, La chiesa della Trinità und „La chiesa icona della Trinità"), hätte er noch ein wenig deutlicher entfalten können. De Lubac bietet durchaus eine trinitarische Grundlegung der Ekklesiologie (vgl. Greshake, Der dreieine Gott, 377 u. ö. mit Hinweis auf De Lubacs Erstling „Catholicisme" von 1938), die einer Fortführung im Sinne einer trinitarischen Anthropologie offensteht.

Ein kleines Detail: De Lubac ist zwar aufgrund der vorübergehenden beruflichen Tätigkeit seines Vaters (eher zufällig) in Cambrai geboren. Man sollte ihn, dessen Lebens- und Schaffensmittelpunkt bis 1974 Lyon war, deshalb – bei aller Liebe zur Abwechslung in den Formulierungen – nicht gleich „il teologo di Cambrai" (so z. B. 195, 246, 379; *der* „Theologe von Cambrai" ist Fénelon) nennen.

Die teilweise episch breit angelegte Studie illustriert mustergültig am Beispiel Anthropologie und Ekklesiologie die gegenseitige Verwiesenheit von Philosophie und Theologie, wie sie von der Enzyklika „Fides et ratio" (1998) als Antwort auf die Herausforderung der Postmoderne vorgestellt wird.

Trier Rudolf Voderholzer

Ruhstorfer, Karlheinz: **Konversionen.** Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. – Paderborn u. a.: Schöningh 2004. 487 S, kt € 58,00 ISBN: 3–506–71716–2

Der Autor hat sich mit diesem umfangreichen Werk unter der Betreuung von P. Walter an der Uni Freiburg habilitiert, an deren dogmatischen Lehrstuhl er derzeit Assistent ist. Das Thema ist allerdings weniger eines der klassischen Dogmatik als der traditionellen Fundamentaltheologie – oder besser formuliert: Es steht trotz seiner anthropologischen Thematik als erkenntnistheoretische Untersuchung an der Grenze beider Disziplinen. Ruhstorfer befaßt sich mit der Frage, wie sich die Vernünftigkeit der Offenbarung unter Ansehung der Erkenntnisse neueren philosophischen Denkens erschließen lasse. In seiner komplizierten Diktion: „Die Frage nach dem Selben und dem Anderen, bzw. nach Identität und Differenz ist zu einem Signum der Zeit geworden" (18). Konkreter: Kann das im NT Gedachte einen Zeitgenossen zu einer Unterscheidung von sich selbst anhalten und damit jene Bekehrung (conversio) vollziehen, die Wesen der Taufe ist? Die Antwort erfolgt auf der Basis der „logotektonischen Topologie" des Philosophen Heribert Boeder und wird entwickelt auf dem Boden der paulinischen, von Augustinus aufgenommenen Anthropologie. Deren Gegenentwürfe sieht der Vf. in Nietzsche und Michel Foucault. Leitthese ist dabei, daß sich geschlossene Verhältnisse zur Offenbarung ermöglichen lassen. Das hier kurz Umrissene wird in langen und breiten Analysen der Hauptwerke der genannten Protagonisten zu eruieren gesucht. R. beginnt mit dem Jüngsten der Philosophen, mit Foucault. Über Nietzsche gelangt er zu Augustinus. Erst ganz am Ende konzentriert sich die Untersuchung auf Paulus, dem mehr als 130 Seiten gewidmet sind. Der Begründer der Theologie des Christlichen erweist sich für den Autor als der rationale Grund für eine Zuwendung zum Christlichen, zur echten und vollen Konversion. Die material- und reflexionsreiche Untersuchung wird leserfreundlich erschlossen durch Literatur-, Personen- und Schriftstellenindices.

Pentling Wolfgang Beinert

Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum. (O. Hg. Schriftleitung Ulrich Ruh / Alexander Foitzik / Stefan Orth / Joachim Kinzler). – Freiburg: Herder 2005. 64 S. (Herder Korrespondenz Spezial), brosch. € 9,90 ISBN: 3–451–02701–0

Zur Erinnerung an das Zweite Vatikanische Konzil sind eine ganze Reihe von Publikationen erschienen. Das vorliegende Heft hat den Vorteil, daß es eine ganze Reihe von Stimmen vereint, und daß aufgrund der Plazierung in einer Zeitschrift die einzelnen Beiträge einen wohltuenden Umfang nicht überschreiten. Aber selbst da ist es nicht möglich, alle Apekte auszuloten und wiederzugeben, sondern es kann nur auf einige wenige Aspekte des Inhalts eingegangen werden.

Der erste Beitrag („Unverbrauchte Zuversicht") stammt immerhin von *David Seeber*, der selbst Konzilsberichterstatter und dann Chefredakteur bei der HERDER-Korrespondenz war. Er stellt in seinem Beitrag besonders den zeitgeschichtlichen Rahmen des Konzils heraus. Es war eine Hoffnungszeit, auch in der Politik. Jedenfalls kann man das Konzil als den großen Hoffnungsimpuls für die katholische Kirche und die katholische Kirche für die Welt bezeichnen. Der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl* (geb. 1931) redet ebenfalls als unmittelbarer Zeuge des Jahrhunderts und beschwört die großen Dokumente – Kirchenkonstitution, Offenbarungskonstitution, Ökumenismusdekret – in ihrer bleibenden Bedeutung. Hochinteressant ist der Beitrag des Exegeten *Georg Steins*, der in Erinnerung ruft, welche Bedeutung die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" für die Stellung der Bibel in der katholischen Kirche hatte und bin heute hat. Zunehmend ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" in die Mitte des Interesses gerückt, gerade bei jüngeren Theologen. Das belegt u. a. der Beitrag von *Hans-Joachim Höhn* („Zeichen deuten – Zeichen setzen"). Der Liturgiewissenschaftler *Albert Gerhards* vertritt in seinem Beitrag mit Vehemenz die Ansicht, daß die Liturgiereform des Konzils noch bei weitem unabgeschlossen ist. Sehr beeindruckend faßt *Roman A. Siebenrock* die Haltung der Konzilskirche zu den nichtchristlichen Religionen zusammen („Areopagrede der Kirche"). Von *Hanspeter Heinz*, dem Augsburger Pastoraltheologen, der das Konzil als Student in Rom erlebt hat, folgt eine Skizze über die Phasen der Rezeption des Konzils in Deutschland, ähnlich der Beitrag von *Margit Eckholt* über das Echo in Südamerika. In weiteren Beiträgen kommen Afrika und Asien in den Blick.

Das Heft ist noch spektrenreichen als hier referiert. So sind z. B. die Beiträge von *Reinhard Frieling* (zur evangelischen Beurteilung) und *Otto Hermann*

Pesch noch nicht erwähnt. Ihre Positionen kennt man allerdings reichlich aus anderen Publikationen.

Insgesamt ein wichtiges Heft, mit immerhin fast 70 großformatigen Seiten. Man könnte es sehr gut z. B. in der Erwachsenenbildung oder in der Schule einsetzen. Der Verlag verweist immer wieder auf andere Publikationen zum Konzil, teilweise aus dem eigenen Haus, teilweise aber auch aus anderen Verlagen.

Münster Harald Wagner

Waldenfels, Hans: **Auf den Spuren von Gottes Wort.** Theologische Versuche III. – Bonn: Borengässer 2004. XI, 697 S. (Begegnung 13), geb € 57,00 ISBN: 3–923946–68–6

In der von ihm besorgten Reihe legt der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe und renommierte Religionswissenschaftler aus dem Jesuitenorden zum dritten Male Zeugnisse seines reichen Schaffens vor, diesmal aus den letzten zehn Jahren. Nicht weniger als 45 Beiträge aus den unterschiedlichsten Quellen und mit sehr divergierenden Themen sind gesammelt und werden als ebenso viele „Kapitel" vorgelegt, zusammengehalten durch die These, daß Religion primär nicht Lehre, sondern Weg sei. Vom christlichen Startpunkt, aber im Bewußtsein des breiten Spektrums der Religionen in der Welt mit ähnlicher Grundkonzeption verfolgt Waldenfels die Spuren, welche die Nachfolge Christi sichern. Die gegenwärtige Konkurrenzsituation macht es ihm einsichtig, dass der Umgang mit den Religionen von einem exklusivistisch-monistischen Absolutheitsdenken zu einem pluralistischen gefärbten Verhalten mit dialogischer Offenheit für den und das Fremde führt.

Das umfangreiche Sammelwerk hat insgesamt acht Teile. Es beginnt unter dem Rubrum *„Spurensuche"* mit grundlegenden Erwägungen. Seine Grundeinsicht lautet: „Im Zeitalter des Pluralismus spielt sich die Menschheitsgeschichte im Spannungsverhältnis von globalisierenden Uniformierungsprozessen und einem neuen Bewusstsein für die Vielfalt in Kultur und Religion, in Sprachen und Verhaltensweisen der Völker ab" (101). Dem ausgewiesenen Kenner der östlichen Religionen dienen Buddhismus und Hinduismus, beide geprägt durch ein harmonisierendes Einheitsdenken, als oft herangezogene Beispiele fremdreligiösen Denkens. Er studiert das Fremde gern wider die traditionelle Leserichtung. Das Andere kann auch Hinweis auf das Vergessene bei uns sein: So deutet er den Polytheismus als Erfahrungsausdruck der unausschöpfbaren Fülle Gottes. Ebenso weist der Autor gern auf die anthropologische Relevanz des Religiösen hin: Der Mensch schließlich ist der Ort, an dem Erlösung sich ereignet.

Auch Teil II (*„Wege und Aporien"*) ist noch fundamentalen Fragen gewidmet: Auf der Grundlage des Religions- und Religionenverständnisses des Vaticanum II stellt er sich Themen, wie sie die schon angesprochene Globalisierung heraufbeschwört: Ist Religion Privatsache oder öffentliche Angelegenheit? Welchen politischen Einfluß üben die Religionen aus? Was hat es mit dem *clash* auf sich, den Huntington prophezeit? Von besonderem Interesse ist der Aufsatz „Die Religionen – stören oder fördern sie das menschliche Zusammenleben?" (243–259). Die etwa von Johannes Paul II. vertretene Überzeugung, es gebe zwar Christen, die Störfaktoren seien, nicht aber gelte das für die verfaßte Kirche, revidiert der Theologe dezidiert: Es geht eben nicht bloß um das Fehlverhalten einzelner Religionsanhänger, „sondern um Einstellungen und Verhaltensweisen, die sich bei Menschen aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit und Motivation finden" (249). Störfaktor ist also die Religion als solche. Beispiele werden genannt: Heilsvorstellungen, Wahrheitsthematik, rechtliche Entscheidungskriterien und vornehmlich die Gotteskonzeption. Und wie wird man damit fertig? W. führt an den Abbau der Feindbilder, für Christen besonders die Aktivierung der Pflicht zur Feindesliebe und endlich allgemein die Dialogbereitschaft.

Die Aufsätze der drei sich anschließenden Teile machen Ernst mit dem Gehen des Weges. Sie drehen sich um *„Gottsuche"* (Teil III), *„Wahrheitssuche"* (Teil IV) und um den *„Weg"* selbst (Teil V). Dabei drehen sich die Reflexionen beispielsweise um den Monotheismus und um die mit dem Kreuz zusammenhängenden Probleme. „Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch legitim?", lautet ein Titel. Hier wird nicht die stets brennende Theodizeefrage erörtert (das geschieht bereits im zweiten Teil), sondern wenigstens ebenso hart die Schwierigkeit, wie Gott als der Ewige in die Kontingenz des Leides verwickelt werden könne. Auf dem Hintergrund des Buddhismus, für den das Leid(en) zentral ist, findet der Bonner Wissenschaftler eine christliche Antwort vom chalkedonensischen Dogma aus. Natürlich muß man sich im Rahmen dieses Buches auch mit der Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation „Dominus Jesus" von 2000 auseinandersetzen. Dem ein wenig nach Gutsherrenart agierenden Dokument stellt der Vf. sich in Kap. 27 mit großer Behutsamkeit und Vorsicht. Ein Blick auf die römische Liturgie, genauer auf das Toten-Memento in den eucharistischen Hochgebeten zeigt, daß diese wenigstens sehr viel aufgeschlossener ist als das vatikanische Papier.

Die drei letzten Teile VI–VIII. haben die gemeinsame Hauptüberschrift *„Zeichen der Zeit"* und beschäftigen sich dementsprechend mit Einzelfragen der aktuellen Debatten. Das Theodizeeproblem meldet sich noch einmal unter den Stichworten Auschwitz und Hiroshima (Teil VI). „Europa Ost und West" lautet der Untertitel des vorletzten Teils. W. hat schon früh intensive Kontakte mit Polen gepflegt: Ein Spiegel sind mehrere Aufsätze, die hier dokumentiert werden. Teil VIII. endlich (Zeichen der Zeit „im 20. Jahrhundert") vereint sehr verschiedene Probleme – zu Asien, zum „Fall Dupuis", zum Säkularismus und anderes.

Zwei Register für Personen und Sachen und der Nachweis der Ersterscheinungsorte vervollständigt das Buch.

Die knappe Übersicht läßt erahnen, welche bedeutende Arbeitsleistung hier vorgelegt wird, welche aktuellen und theologisch aufregenden Themen angesprochen werden. Sie sagt natürlich nichts aus über die literarische Qualität der dritten Aufsatzsammlung von W. So ist beizufügen: Er ist ein hervorragender Schriftsteller, ein behutsamer Didaktiker, ein klarer Denker und Autor, mit einem Wort: Die Aufsatzsammlung ist ein unter jeder Hinsicht sehr lesenswertes Werk

Pentling Wolfgang Beinert

Philosophie

Schmitt, Arbogast: **Die Moderne und Platon.** – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2003. XII, 584 S., geb. € 69,95 ISBN: 3–476–01949–7

Um es gleich eingangs vorwegzunehmen, sei bereits an dieser Stelle bemerkt, daß dem Marburger Gräzisten Arbogast Schmitt mit dem vorliegenden voluminösen Werk ein wahrhaft großer Wurf gelungen ist, der zweifellos eine kontrovers geführte Diskussion verdient. Allerdings möchte der Rez. gleichzeitig nicht verschweigen, daß der Titel des knapp 600 Seiten starken Bdes zu einem gravierenden Mißverständnis einlädt, denn der Vf. möchte die Konjunktion „und", die hier Platon mit der Moderne verknüpft, keineswegs im Sinne einer versöhnlichen Kopula verstanden wissen, vielmehr handelt es sich in diesem Fall um ein in höchstem Maße adversatives „und", mit dem eine dezidiert markierte Kampffront zwischen Platon auf der einen und der Moderne auf der anderen Seite angedeutet wird. Folglich scheint ein Titel wie etwa „Platon *versus* die Moderne" weitaus eher dem Inhalt der Studie zu entsprechen als der tatsächlich gewählte Titel. Die ungewöhnliche Herausforderung des Werkes liegt nach dem Dafürhalten des Rez.en in der eindeutigen Positionierung Sch.s, der sich in diesem philosophischen Gefecht zwischen Platon und der Moderne mit einer überaus subtilen Argumentationsstrategie auf der Seite des antiken Denkers schlägt.

Der Hauptteil des Bdes (1–540) gliedert sich in eine umfangreiche einleitende „Einführung" (7–79), in der der Autor in aller Ausführlichkeit die Intention seines Interpretationsansatzes und den Aufbau seiner Studie vorstellt, und die beiden Teile seiner Untersuchung, wobei der erste Teil die Überschrift „‚Abstraktes Denken – Konkrete Sinnlichkeit': Zum Gegensatz von Kultur und Natur in der Moderne" (81–206) trägt und der zweite Teil mit dem Titel „‚Konkretes Denken' als Voraussetzung einer Kultur der Ethik, der Politik und der Ökonomie bei Platon und Aristoteles" (207–523) versehen ist. Im abschließenden „Schluß" (524–540) faßt Sch. resümierend seine Hauptthese und ihre Begründung zusammen. Das zwanzigseitige Literaturverzeichnis (541–561) dokumentiert bestens die weitgespannten Forschungen des Vf.s; das den Bd abrundende Sach- und Personenregister (562–579) sowie das Stellenregister (581–584) erleichtern dem Leser das suchende Nachschlagen einzelner Passagen.

In seinem „Vorwort" (1–6) erklärt der Autor, daß die philosophischen, künstlerischen, naturwissenschaftlichen, politischen und ökonomischen Diskurse der Gegenwart von zwei nicht weiter kritisch reflektierten Voraussetzungen ausgehen: 1. der Diagnose eines Lebens im Umbruch und in einer Krise, sowie 2. dem Selbstverständnis eines Lebens in einer Wende bzw. in einem Paradigmenwechsel. „Nicht nur das 20. Jahrhundert bietet eine ganze Fülle solcher ‚Wenden': die Wende zum Unbewußten (Freud), die Wende zur Sprache (Wittgenstein), die leibphilosophische Wende (von Herder bis Gernot Böhme), die Wende zum Gefühl (‚emotionale Intelligenz') und neuerdings die Wende zum Bild (Gottfried Böhm, Hans Belting u. a.), auch Darwins besondere Leistung kann nach Ansicht der meisten nur in Begriffen einer revolutionären Wende – von einer statisch dogmatischen zu einer evolutionär entwicklungsgeschichtlichen Erklärung des Lebens – beschrieben werden. Denselben Anspruch hat schon Kant für sich selbst erhoben und dabei das Vorbild aller dieser Wenden benannt, nach dem Hans Blumenberg die ganze Moderne charakterisiert hat: die kopernikanische Wende." (2) Nach Sch. resultiert aus diesem Befund die Grundfrage nach dem Grund für diese unreflektierte Verbundenheit des Modernitätsbewußtseins mit dem Anspruch eines radikalen Traditionsbruches.

Der entscheidende Impuls dieser eigenwilligen neuzeitlich-modernen Abkehr von den antiken und mittelalterlichen Traditionslinien liege in einem Anti-Platonismus, der die Platonische Annahme einer genuinen Existenz der Ideen zugunsten der ausschließlichen Anerkennung der empirischen Wirklichkeit verwerfe. Der moderne Mensch wende folglich seinen Blick von dem Platonischen Ideenhimmel ab, um seine eigene individuelle Existenz im Hier und Jetzt und die ihn umgebende Welt der materiellen Dinge zum Maßstab

seines Handelns und Erkennens zu postulieren. Dieser moderne Anti-Platonismus manifestiere sich erstmals im Universalienstreit des 13. und 14. Jh.s, in dem die Nominalisten als Vertreter einer „via moderna" in paradigmatischer Form den platonischen Universalienrealismus zu destruieren versucht haben. Der historische Siegeszug der nominalistischen Annahme, daß Allgemeinbegriffe allein im Denken des erkennenden und handelnden Subjekts existieren, markiere somit das prägende Leitmotiv des modernen Bewußtseins. „Das geschichtliche Resultat des spätmittelalterlichen Universalienstreits, d.h. die Art und Weise, wie hier Platon ein für alle Mal überwunden worden sein soll, ist bis heute nicht in Frage gestellt worden. Im Gegenteil: wenn es in der pluralen Offenheit der Moderne eine Überzeugung gibt, die niemand mehr kritisiert, zumindest niemand, der sich auf der Höhe seiner Zeit bewegen möchte, dann ist es die Überzeugung, daß Begriffe subjektive Produkte ohne ein eigenes reales Sein für sich selbst sind. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Moderne insgesamt seit ihren frühsten Anfängen im 14. Jh. als eine anti-platonische Zeit bezeichnet werden." (4) Die zentrale Intention seines Werkes erblickt Sch. in seiner Unterscheidung zwischen zwei diametral entgegengesetzte Rationalitätstypen: 1. der Repräsentations- bzw. Vorstellungsphilosophie der Moderne und 2. der Unterscheidungsphilosophie Platons und Aristoteles'. „Von diesem unterschiedlichen Ausgangspunkt her ergeben sich zwei völlig verschiedene Auffassungen von Rationalität und, diesen folgend, von den anderen Vermögen des Menschen: Wahrnehmung, Gefühl, Wille usw. Diese unterschiedlichen Formen von Rationalität – die man als eine abstrakte und eine konkrete Rationalität charakterisieren kann – mit ihren Folgen für das unterschiedliche Selbstverständnis des Menschen herauszuarbeiten, ist das Hauptanliegen dieses Buches." (5) Wie bereits erwähnt verfolgt der Vf. mit seiner Unterscheidung keineswegs rein philosophiehistorische Ambitionen, sondern votiert mit allen ihm zur Verfügung stehenden erkenntnistheoretischen, ethischen, ästhetischen, politischen und ökonomischen Argumenten für die konkrete Rationalität der Unterscheidungsphilosophie Platons und Aristoteles'.

Der Leser, der sich auf die steil ansteigenden Argumentationsgänge Sch.s ohne die typisch moderne Voreingenommenheit einläßt und dabei den einen oder anderen aufragenden Gipfel erklimmt, wird für seine Mühen durch faszinierende Panoramablicke auf so unterschiedliche Theorienfelder wie beispielsweise die neuzeitliche Natur-Kultur-Antithese, die Staats- und Gesellschaftslehre Platons und Aristoteles' oder die moderne Evolutionsbiologie reichlich belohnt. Die Intention des Autors, das „kreative Potential des Platonismus und Aristotelismus wieder neu in den Blick rücken" (78) zu wollen, verdient aus der Sicht des Rez.en uneingeschränkte Zustimmung; es muß jedoch die Frage aufgeworfen werden, ob diese Option notwendigerweise den radikalen Anti-Modernismus des Vf.s teilen muß. Der spätmittelalterliche Nominalismus ist zweifelsohne eine kritikwürdige Position, die unglücklicherweise eine immense Wirkungsgeschichte bis in die Positionen der Gegenwartsphilosophie gezeitigt hat, aber ist deshalb die philosophiegeschichtliche Konstruktion Sch.s überzeugend? Sind alle großen philosophischen Ansätze nach Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham als nominalistisch zu qualifizieren? Kann man in modernen Denkern wie Leibniz, Kant und v.a. in den großen Idealisten Schelling und Hegel überzeugte Nominalisten und folglich Anti-Platoniker erblicken? Geht es nicht vielmehr gerade bei den beiden letzteren um eine Versöhnung zwischen Platonismus und Moderne? Und ferner: Die suggestive Konstruktion des Marburger Gräzisten legt eine Polarisierung zwischen dem antikmittelalterlichen und dem modern-neuzeitlichen Denken nahe, die sowohl die dunklen Schattenseiten des ersteren als auch die hellen Lichtseiten des letzteren verschweigt. – Ist es vor diesem Hintergrund ein Zufall, daß die philosophische Rechtfertigung der Sklaverei bei Aristoteles in Sch.s Opus mit keinem Wort erwähnt wird? Diese kritischen Fragen können dem vorliegenden Bd sicherlich nichts von seiner intellektuellen Faszination nehmen, aber es bleibt fraglich, ob eine versöhnliche Synthese zwischen dem Denken Platons und der Moderne nicht produktiver sein könnte als die polarisierende Antithese des Autors – dann enthielte auch der Titel des Werkes „Die Moderne *und* Platon" eine größere Wahrheit als die zugrundeliegende Intention des Vf.s: Platon *versus* die Moderne.

Steinfurt Robert Jan Berg

Ökumene

Ioannis Calvini Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspiciis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B.G. Armstrong et al. Series IV: Scripta didactica et polemica. Vol. 1: **Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz ... Response à un certain holandois** ... Ed. Mirjam van Veen. – Genf: Droz 2005. 286 S., Ln sFr. 96,00 ISBN: 2–600–00966–3

Series VI: Epistolae. Vol. 1: 1530 – sep. 1538. Ed. Cornelis Augustijn / Frans Pieter van Stam. – Genf: Droz 2005. 574 S., Ln sFr. 150,00 ISBN: 2–600–00974–4

Unter das Verdikt „Libertinismus" fallen im 16. Jh. verschiedene Positionen und Gruppen, deren genaue Identität nicht leicht auszumachen ist, da wir sie gleichsam nur als „Feindbild" kennen. Johannes Calvin bekämpfte die Libertinisten mit der Schrift „Contre la secte des libertins" (1545) und mit dem „Epistre contre un cordelier" (1547), der uns als zweiter Teil einer erneuten Ausgabe der Schrift von 1545 überliefert ist. Die Einleitung zu diesen Texten in der kritischen Calvin-Ausgabe wirft Licht auf die unter dem Vorwurf des Libertinismus anvisierten Personen (aus dem niederländischen Bereich) und die Entstehungsgeschichte der beiden Schriften, die im Kontext von ähnlichen Streitschriften von Guillaume Farel und Pierre Viret stehen. Da Libertinismusvorwurf und Kritik am Nikodemitentum miteinander verbunden auftauchen, lag es nahe, im selben Bd eine weitere polemische Schrift Calvins, die „Response à un certain Holandois" (Dirck Volckertsz Coornhert) von 1562, zu edieren.

Schon wenige Wochen nach Calvins Tod 1564 kam der Gedanke einer Publikation seiner Korrespondenz auf. Eine erste Realisierung erfolgte 1575 mit dem Bd „Epistolae et responsa", in dem Theodor Beza ca. 400 Dokumente zusammenstellte. Die Verzögerung läßt sich nicht zuletzt mit den sensiblen Beziehungen zwischen den Reformatoren erklären. Die Veröffentlichung von Briefen sollte nicht alte, inzwischen befriedete Kontroversen wieder aufleben lassen. Die Sammlung Bezas wurde 1667 wieder aufgelegt. Erst 1723 und 1743 wurden andere, vorher nicht veröffentlichte Briefe entdeckt. Weitere Editionen erfolgten im 19. Jh. Die Sammlung der Korrespondenz Calvins in der Ausgabe im Corpus Reformatorum 1872–1879 umfaßt 11 Bde.

Die nun neu vorliegende kritische Ausgabe wird über die im Corpus Reformatorum enthaltenen ca. 3000 Briefe 200 weitere Briefe enthalten, ein Wachstum von ca. 6% (27). Angesichts der geschätzten Zahl von Briefen, die Calvin geschrieben haben wird, nämlich ca. 8200, und ebensovielen Briefen, die er erhalten haben wird, liegt uns damit gleichwohl nur ein Fünftel der tatsächlichen Korrespondenz vor.

Die kritische Edition vergibt jedem Brief, entsprechend der chronologischen Einordnung, eine Nummer. Angegeben werden Schreiber und Empfänger des Briefes, Ort und Datum, die Archive, in denen die Quelle vorliegt, Hinweise auf frühere Editionen. Ein weiterer Abschnitt macht Angaben über den Zustand der Manuskripte und liefert die verfügbaren Informationen über den historischen Kontext des jeweiligen Briefes. Es folgt eine knappe Zusammenfassung des Inhalts sowie der Text des Briefes mit Textapparat und weiteren Anmerkungen.

Der vorliegende erste Bd der Edition enthält (nebst Einleitung und Bibliographie) 85 Dokumente aus der Zeit von September 1530 bis September 1538, also beginnend mit einigen wenigen Zeugnissen aus der Zeit vor der „Bekehrung" bis hin zur ersten Krise in Genf, aufgrund derer Calvin nach Strasbourg gehen wird. In diese Zeit fallen die ersten Positionierungen hinsichtlich der Kirchenordnung in Genf, die Auseinandersetzung mit Caroli, erste Kontakte zu dem in Zürich bereits viel besser positionierten Heinrich Bullinger, der Beginn der antirömischen Polemik Calvins mit den „Epistolae duae" vom März 1537 v.a. im Blick auf das Verständnis der Messe sowie die ersten, durchaus spannungsreichen Kontakte zu Martin Bucer in Strasbourg.

Den Editoren ist für die überaus sorgfältige Arbeit zu danken.

Chur Eva-Maria Faber

Liturgiewissenschaft

Böntert, Stefan: **Gottesdienste im Internet.** Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 334 S., kt € 30,00 ISBN: 3–17–018874–7

Die vorzustellende Diss.schrift beschäftigt sich mit dem recht jungen Medium Internet und seinen Möglichkeiten für die gefeierte Liturgie. Wer darin eine Anleitung sucht, wie Liturgie im Internet gefeiert werden kann oder soll, wird enttäuscht sein. Der Autor widmet sich vorwiegend der theologischen Grundlagendiskussion. Sein Hauptziel ist es, eine theologische Begründung für das Internet als

Ort liturgischer Feiern zu liefern. Zunächst sei der Argumentationsweg skizziert.

Im ersten Kap. („Theologie und Liturgie angesichts der Welt des Internet") spannt der Vf. den Rahmen der Untersuchung auf und stellt seine zentralen Thesen (29f) vor. Grundlegende Voraussetzungen der weiteren Argumentation werden vorgestellt, so die Methode, das Internet als ‚locus theologicus' verstehen (40–49) und die Diskussion interdisziplinär zwischen Internettheorie und Theologie führen zu wollen.

Das zweite Kap. („Mehr als Verdatung und Verdrahtung – Kontexte und Optionen einen Dialoges von Liturgie und Internet") geht der Frage nach, wie das Verhältnis von Theologie zur Mediengesellschaft, im besonderen zum Internet aussieht. Zunächst nimmt der Vf. eine Beschreibung der derzeitigen Verwendung des Internet für kirchliche Zwecke vor (58–71). Es folgt eine Systematisierung, in der das Internet als möglicher Ort der Offenbarung und der kirchlichen Communio zu verstehen versucht wird. Auf dem Hintergrund eines kommunikativen Liturgieverständnisses schreibt der Autor als Fazit des Kap.s dem Internet eine eigene „ekklesiologische und liturgietheologische" (94) Würde zu. Im Internet können Menschen Erfahrungen sammeln, die transparent werden hin auf die freie Selbstoffenbarung Gottes.

Im dritten Kap. („Die Anwesenheit des Abwesenden – Interaktivität und Virtualität im Internet") werden die kommunikationstheoretischen Hintergründe des Internet beleuchtet. Das Internet kann zwischen den Menschen eine ‚virtuelle' Gemeinschaft ermöglichen, die nicht weniger wirklich ist, als eine Gemeinschaft von physisch anwesenden Menschen. Diese Möglichkeit muß positiv ausgestaltet werden, um die kirchliche Gemeinschaft auch über das Internet zu konstituieren und darin eine liturgische Feiergestalt zu entwickeln (129). Dieser Schritt scheint dem Vf. notwendig zu sein, um neben den traditionellen Weisen der Versammlung und Liturgie auch solche zu setzen, die dem Entwicklungsstand der Gesellschaft entsprechen (130).

Nach der kommunikationstheoretischen Beleuchtung der Fragestellung wird im vierten Kap. („Theologische Grundlagen und Perspektiven eines ekklesialen Miteinanders im Internet") der theologische Standpunkt in drei Schritten diskutiert.

In einem ersten Schritt wird die Versammlung als grundlegende Äußerung kirchlichen Lebens von exegetischer und systematischer Seite her betrachtet und auf eine mögliche Nutzung des Internet als möglichem ‚Versammlungsort' hin befragt. Der Vf. kommt zum Schluß, daß das Verständnis des Versammlungs- und Beziehungsgeschehens im kirchlichen Miteinander erweitert werden muß. Es geht darum, „die Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes als die stets neu Beziehung stiftende Kraft" (178) auch über die traditionellen Arten des kirchlichen Miteinanders in neue Medienwelten hinein zu pflegen.

In einem zweiten Schritt wird dieses ekklesiologische Verständnis auf liturgische Versammlungen übertragen. Die Versammlung ist eine grundlege Lebensäußerung der Kirche und kann, wie der Vf. aufzeigt, auch über das Internet konstituiert werden. Ein historischer Rückblick auf die Diskussion um Gottesdienstübertragungen im Fernsehen greift die damals gefundenen Ergebnisse auf und führt sie weiter. Liturgie wird verstanden als Ort des Dialogs zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander. Der Vf. möchte Internetgottesdienste als Fortführung und Erweiterung der Liturgie der Kirche verstehen und stellt Gesichtspunkte dafür heraus: 1. Gott stiftet durch seine Selbstoffenbarung Gemeinschaft, die auch über das Internet geschehen kann. 2. Dialogprozesse zwischen Gott und Mensch sind immer menschlich vermittelt und spiegeln sich im menschlichen Miteinander. Deshalb kann auch die menschengeschaffene Welt des Internet solche Prozesse ermöglichen. 3. Die Liturgie überwindet Raum und Zeit, sie setzt das Heil, das sich historisch ereignet hat, im Hier und Jetzt gegenwärtig. Das Internet setzt diesen Prozeß fort. 4. Die Versammlung mit Hilfe des Internet ist eine „Fortschreibung und Ergänzung des heilsgeschichtlichen Dialogs zwischen Gott und Mensch im Modus der erweiterten Symbole" (220). 5. Die verschiedenen Liturgiereformen zeigen, daß sich Liturgie heute „nach einer adäquaten Ausgestaltung von Symbolen und Formen im Medium des Internet" (220f) bemühen muß, um einen Rahmen für die Begegnung mit dem lebendigen Gott zu schaffen.

In einem dritten Schritt fragt der Autor nach dem Internet als möglicher Ausdrucksgestalt der sakramentalen Struktur der Kirche. Die Kirche, die sich selbst als Sakrament versteht (LG 1; 48) wird ausgehend von lehramtlichen Dokumenten und Äußerung von Theologen betrachtet. Der Vf. kommt zu folgenden Ergebnissen: a) Die konkret-institutionelle Gestalt der Kirche als Versammlung und die Gestalt der Einzelsakramente ist dem universalen Heilswillen in Jesus Christus nachgeordnet (242). b) Daraus wird das Postulat einer Vielgestaltigkeit der Ausdrucksformen des göttlichen Heils durch Jesus Christus erhoben. (243) c) Die Gegenwart Gottes wird nicht dem Medium Internet vorenthalten, und sie wird nicht darauf fixiert. Glauben und Lieben bleiben Grund allen kirchlichen Handelns. Dieses „geschmeidige Gefüge" (246) der sakramentalen Struktur der Kirche nützt der Autor, um vier Optionen für die Sakramentalität der Kirche zu formulieren: a) Die konkrete Gestalt und die Vollzugsformen kirchlicher Sakramentalität sind erweiterbar. (246) b) Auch „untheologische" Phänomene wie das technische Internet müssen differenziert als Orte verstanden werden, an denen die Gegenwart Gottes zeichenhaft erfahren werden kann. (246) c) Für die konkrete Gestaltung kirchlichen Miteinanders im Internet braucht es ein klares christologisches Profil, Respektierung der Eigengesetzlichkeit des Mediums und der Beobachtung der theologischen Gegebenheiten. (246f) d) Die Einzelsakramente können nicht in dieses Muster eingefügt werden. Der Autor faßt seine Überlegungen in der These zusammen: „Kommunikative Vollzüge und Vergemeinschaftungen innerhalb des Internet, die in sich ausgerichtet sind auf die Heilsgegenwart Gottes durch Jesus Christus, tragen die Möglichkeit in sich, in Dienst genommen zu werden für die liebende und sammelnde Grundbewegung Gottes zu den Menschen hin. In einem solchen Falle kommt ihnen die Dignität einer Ausdrucksgestalt dessen zu, was in der durchgängigen sakramentalen Struktur der Kirche als Instrument des göttlichen Heilswillens grundgelegt ist." (247)

Im fünften Kap. werden exemplarisch drei Internetangebote untersucht. Ein kurzer Ausflug in die Methodik erschließt zunächst die dabei verwendete Kriteriologie. Die „Verantwortlichkeit und Benutzeroberfläche", „Konzeptionelle Gesichtspunkte", „Formaler Ablauf", „Eingesetzte kommunikationstechnische Elemente" und eine „Liturgietheologische Würdigung und Perspektiven" werden für die drei Angebote von „www.internetgottesdienst.at", „www.webandacht.de" und „www.gebetsanliegen.de" dargestellt. Aus dieser Erhebung werden Rahmenthesen und Parameter eines Gottesdienstes im Internet abgeleitet: 1. Der „Rückkanal" wird zur „Grundbedingung sämtlicher sozialitätsstiftender Prozesse" (283) erhoben. Damit bezeichnet der Vf. die wechselseitige Kommunikationsmöglichkeit, die es den Teilnehmern erlaubt, dem Anbieter zu antworten und miteinander ins Gespräch zu treten. 2. Die »Homogenität der Zeit«, also die zeitgleiche Feier durch alle Teilnehmer ist konstitutiv für eine gottesdienstliche Versammlung, auch im Internet. (283f) 3. Ein Gottesdienst im Internet muß erkennbar auf die Liturgie der Kirche verweisen, das Kirchenjahr aufgreifen, mit dem Leben der Kirche außerhalb des Internet verbunden sein. (284) 4. Am besten wird ein Internetgottesdienst in einem größeren Internetangebot platziert. (285f) Schließlich fordert der Vf., daß ein Internetgottesdienst einen Vorsteher benötigt, und begründet das mit der Communio-Ekklesiologie. (287).

Ein Ausblick im sechsten Kap. schließt das Werk ab. Dort fordert der Vf. zum wiederholten Male, Vorbehalte gegen ein technisch vermitteltes kirchliches Miteinander aufzugeben. Er wiederholt zusammengefaßt die erarbeiteten Konsequenzen und Desiderate: Das Internet als Ort, wo das göttliche Heilshandeln erfahrbar wird; die Kirche, die sich – nach LG 14 aus Menschen besteht, die „Spiritum Christi habentes" – auch losgelöst von Raum und Zeit über das Internet konstituieren kann und die Bewahrung der Sakramentalität der Kirche auch über das Medium Internet hinweg. (293–295) Die Zeichen der Zeit weisen in einer internetbasierten Gesellschaft auf die Nutzung dieses Mediums durch die Kirche, nicht nur im Sinne der herkömmlichen Medien als Veröffentlichungsplattform, sondern auch als Rahmen zur Vermittlung von göttlichem Heil in Gottesdiensten.

Die Arbeit greift ein bislang in der Theologie kaum bearbeitetes Feld auf: Das technische Internet als junges Medium tritt in den Kontakt mit der Theologie, eine der ältesten Wissenschaftsdisziplinen. Vom kommunikationstheoretischen, theologischen und liturgiewissenschaftlichen Standpunkt her werden die Fragen nach den Grundvollzügen der Kirche in ihrer Versammlung und in der Feier des Heiles Gottes in dieser Welt im Blick auf das Internet systematisch reflektiert. Die vorliegende Arbeit stellt einen beachtenswerten Beitrag zur Entwicklung einer Theologie des Internet dar. Damit eröffnet die Studie ein neues Feld der theologischen Diskussion und bietet eine erste Orientierung.

Sie bietet vielfältige Ansatzpunkte für die weitere Diskussion und lädt zu Präzisierungen der z. T. nur angerissenen Sachverhalte ein. Es seien hier in Auswahl verschiedene Möglichkeiten dazu aufgezeigt.

Die Arbeit fokussiert ihren Blick auf das Internet. Die anfangs vorgetragene These wird durchgängig untermauert, von allen Seiten beleuchtet und immer wieder neu formuliert vorgestellt. Deshalb mutet sie bisweilen an als Apologetik der kirchlichen und seelsorgerlichen Verwendung des Internet. Diese Beschränkung auf das Internet reizt dazu, die gefundenen Antworten weiterzudenken auf zukünftige Veränderungen in der Medienwelt. So könnten die auf das Internet hin gemachten Aussagen zu den Begriffen ‚Versammlung', ‚Kommunikation' und ‚Sakramentalität der Kirche' noch allgemeiner gefaßt werden.

Der Autor versteht seinen Denkweg als den drei klassischen liturgiewissenschaftlichen Ansätzen verpflichtet: dem historischen, pastoralen und systematischen (250/251). Absolut vorherrschend ist allerdings die philosophisch-systematische Reflexion des Themas. Deshalb noch einige Gedanken zu möglichen historischen und praktischen Facetten der Untersuchung.

Der historische Ansatz spielt zunächst bei den Überlegungen zur Kirchenmitgliedschaft eine Rolle. Der Vf. führt die sog. ‚geistliche Kommunion' als innere Hinwendung eines Menschen zum Heil Gottes an. Ohne äußeren Ausdruck glaubt dieser Mensch doch ganz des Heiles teilhaftig zu werden. Diese Überlegungen sind systematisch durchaus vertretbar, liturgiewissenschaftlich wird die ‚geistliche Kommunion' als zu korrigierende defizitäre Form eingestuft. Vielfache Bemühungen richteteten sich darauf, die Gläubigen zur wirklichen Kommunion zu führen. Vf. deutet das Phänomen der ‚geistlichen Kommunion' systematisch als Begründung für eine mögliche ‚virtuelle' Gemeinschaft ohne äußere Zeichen. Eine historisch-liturgiewissenschafltiche Deutung könnte nicht an der Fragestellung vor-

übergehen, warum es Bestrebungen kam, wie ‚virtuelle' Kirchenmitglieder zu ‚physischen' werden können und wie sich dies auf die Diskussion um das Internet auswirkt. Historisch-liturgiewissenschaftlich wird die Diskussion um Fernsehübertragungen aufgegriffen (184–192). Elemente aus dieser Diskussion werden aufgegriffen, jedoch eine direkte Parallele zum Internet wegen des fehlenden ‚Rückkanals' abgelehnt. Zwar fehlt beim Fernsehen ein technischer Rückkanal, doch zeigen die ‚Zuschauer' deutlich Rückmeldemöglichkeiten: die Einschaltquote, Mittun, Passiv-sein oder, wie im Falle des WJT, die spontane Anreise zum Ereignis, ausgelöst durch die Berichterstattung: also nicht nur medial-virtuell, sondern real dabei-sein-wollen. Dies könnte sehr wohl als ‚Rückkanal' verstanden werden. Weitere Parallelen zu historischen Entwicklungen: Im Sinne der „Vergleichenden Liturgiewissenschaft" Anton Baumstarks könnte die Einführung gedruckter Bücher betrachtet werden. Es gab Widerstände, dieses technische Produkt in der Liturgie einzusetzen. Eine weitere Parallele könnte gezogen werden zur Verwendung schriftlicher Zeugnisse: Schon recht bald in der apostolischen Zeit wurde die zunächst mündliche Überlieferung verschriftlicht. Die Verehrung des Wortes Gottes blieb erhalten, auch vermittels eines materialen Objekts, nämlich des Buches. Der Schmuck und die Verehrung des Buches gelten nicht dem Buch als solchem, sondern der dahinter liegenden Wirklichkeit des Wortes Gottes. Das Buch dient als Medium, das das Heilsgeschehen Gottes über Zeit und Raum hinweg in das Hier und Jetzt transportiert. Genau das versucht der Vf. für das Internet zu zeigen. Eine weitere Parallele könnte zum Tagzeitengebet gezogen werden. Grundsätzlich ein Gebet der Gemeinschaft, wird es doch vielfach von den Priestern allein gebetet, im Bewußtsein mit allen verbunden zu sein, die dieses Gebet ebenso für sich oder auch in Gemeinschaft feiern. Von diesem Gedanken her eine Brücke zu schlagen zu den ‚virtuellen' Gemeinschaften des Internet dürfte nicht schwer sein.

Den dritten liturgiewissenschaftlichen Ansatz, den der praktischen Pastoralliturgik, beschreibt der Vf. als Anwendungswissenschaft. Sie nützt ihre Erkenntnisse mit Hilfe der Ergebnisse anderer – auch nicht-theologischer – Disziplinen „der Liturgie zu einer lebensgestaltenden Kraft innerhalb der Gemeinde und im Leben des Einzelnen zu verhelfen." (251) Praktische Theologie – und der praktische Teil der Liturgiewissenschaft – versteht sich heute aber mehr als Handlungswissenschaft, die das praktisch-kirchliche Handeln begleitet, reflektiert und weiterentwickeln will. (Fürst, LthK3 8,502; Köhl, Lern-Ort Praxis). In diesem Sinne betrachtet die Arbeit die vorgestellten Beispiele (von denen – internettypisch – www.internetgottesdienst.at [27.02.06] schon nicht mehr funktioniert). Der Vf. folgt also lediglich im fünften Kap. der Methode der praktischen Theologie. Eine ganz auf diese Methode aufgebaute empirische Untersuchung wäre eine lohnenswerte Aufgabe, die aber mit der von Böntert festgestellten Unübersichtlichkeit der Internetangebote kämpfen müßte. Der Ertrag könnte sich lohnen, da das Internet den Blick freigibt auf das, was die Anbieter tatsächlich denken, ob zutiefst reflektiert, emotional oder volkstümlich.

In der Arbeit wird stillschweigend vorausgesetzt, daß unsere Gesellschaft eine Mediengesellschaft ist, und das Internet als neues „Leitmedium" (21 u. ö.) bezeichnet. Dies verdiente eine tiefere theologische Reflexion. Sicher ist der Hauptargumentationsstrang davon nicht betroffen, denn die Überlegungen B.s gelten genauso, wenn das Internet kein Leitmedium wäre. Nur unterstreicht der Vf. die Wichtigkeit seiner Überlegungen und des kirchlichen Handelns, das daraus folgen sollte, mit eben genau dieser Tatsache. Der Vf. möchte, wie er mehrfach betont, lediglich eine Ergänzung und Weiterführung des kirchlichen Lebens über dieses neue Medium theologisch-systematisch begründen. Trotzdem darf man nicht übersehen, daß gerade die Mehrzahl Menschen, die aktiv das kirchliche Leben prägen, zu einer Altersgruppe zählen, die das Internet wenig oder gar nicht nutzt. Wenn der Autor also von einer „geradezu euphorischen Nutzung des Internet im kirchlichen Bereich" (61) ausgeht, hat er nur eine bestimmte Zielgruppe im Blick; ein Blick auf die ganze kirchliche Lebenswirklichkeit müßte zu einer deutlich differenzierteren Aussage führen.

Eine lesenswerte Arbeit, die das spannende Feld der Diskussion der Theologie mit der unsere Zeit prägenden Technik in Form des Internet aufnimmt. Das Internet wird zwar nicht heiliggesprochen, doch als legitimer Ort zur Vermittlung des göttlichen Heiles theologisch erschlossen.

Trier Klaus Peter Dannecker

Praktische Theologie

Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, hg. v. Rainer Bucher / Rainer Krockauer. – Münster: LIT 2004. IX, 350 S. (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse, 1) pb € 17,90 ISBN: 3–8258–7179–7

„Wir haben in dieser Zeit weder Vorsteher noch Propheten und keinen, der uns anführt", betet Asarja, einer der Jünglinge im Feuerofen, klagenden Herzens (Dan 3,38). Mancher Christenmensch unserer Zeit könnte geneigt sein, sich dem anzuschließen. Und damit ist die Klage auch Sache der Pastoraltheologen. Eine Reihe von ihnen hat sich im Sommer 2003 im fränkischen Vierzehnheiligen um Ottmar Fuchs (im Vorfeld seines 60. Geburtstages 2005) gesammelt und aus vielen Perspektiven und unter zahlreichen Aspekten mit einem ebenso brisanten wie aktuellen wie nicht an letzter Stelle schwierigen Thema befaßt, der Prophetie in der Kirche. Das Ganze, 25 Beiträge meist junger Nachwuchswissenschaftler und Praktiker, ist von den Hg.n dem ersten Bd einer neuen Reihe „Werkstatt Theologie" (verantwortet von diesen selbst zusammen mit Ulrike Bechmann) anvertraut worden. Ein sehr materialreiches Buch liegt damit vor. Nach einer Einleitung gliedert es sich in vier große Teile: Grundsätzliche Überlegungen (A), Exemplarische Analysen (B), Aktuelle Interviews (C) und einem Ausblick (D), den der zu Ehrende selber in Zusammenfassung der Symposion-Resultate liefert. Die „aktuellen Interviews" führten die Hg. mit Caritasdirektor F. Küberl (Österreich), den Theologieprofessoren E. Klinger und M. Plattig O.Carm, dem Organisationsberater B. Severin sowie der Referentin bei MISEREOR Claudia Lücking-Michel.

Hier kann nur versucht werden, die großen Linien vorzustellen, in denen sich die zahlreichen Autoren gefunden haben. Entscheidend ist natürlich in erster Linie der Begriff des Prophetischen selber. Im ersten Teil wird so etwas wie eine Prinzipienlehre dazu geboten durch Befragung der Schrift (U. Bechmann / J. Kügler und J. Pock) und durch soziologische, politische und interkulturelle Analysen von nicht weniger als sieben Verfassern bzw. Verfasserinnen. Der Prophet erweist sich als eine Figur im Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft. Aus der Kenntnis der Tradition versucht er in der Gegenwartsanalyse die Zukunft zu erhellen für die Menschen, zu denen er sich gerufen weiß – letztlich im christlichen Raum die institutionelle Kirche. Ihr gehört er selber an; er kann sogar einen hohen Rang in ihr einnehmen. Das macht im Teil B Chr. Bauer an drei späten Hirtenbriefen des großen Pariser Kardinals E. Suhard (1949) deutlich, in denen sich dieser Studienfreund Pius XII. als seherisches Genie erweist: Man kann ihn, meint Bauer, als „Konzilsvater vor dem Konzil" bezeichnen, der die beiden großen Kirchenkonstitutionen LG und GS dadurch sachlich beeinflußt hat. Eine Definition mit anderem Akzent bietet R. Bucher: „Prophetie [...] meint den Prozess der kritischen Neuwahrnehmung der eigenen Existenz aus der Perspektive des Wortes Gottes" (227).

Aus unterschiedlichen Aspekten und mit divergierender Zielsetzung werden pastorale Einzelfelder herausgegriffen, um deren prophetisches Potential zu eruieren. Das geschieht v. a. in den 11 Beiträgen der „Exemplarischen Analysen" (Teil B), aber auch schon in Essays der Gruppe A (Grundsätzliche Überlegungen). Da werden beispielsweise untersucht die prophetischen Elemente der Kapitalismuskritik (M. Böhmer), die schwarzafrikanische Prophetie (M. Ott), das entsprechende Potential der Jugend von heute (M. Raschke). Land-, Klinik- und Gemeindepastoral der Jetztgestalt werden abgeklopft. Besonderes Interesse finden die „Basispropheten", sprich die Armen in der Dritten Welt (F. Weber) und die diakonische Gemeinde (U. Hudelmaier).

Pastoraltheologen stellen sich selbstredend auch der Anfrage ans eigene Metier. Sehr instruktiv sind da die Ausführungen R. Buchers „zur wortreichen Sprachlosigkeit der Theologie vor dem Phänomen des Kirchenaustritts" (213–227: „Keine Prophetie, nirgends"). Seitdem die Kirche immer weniger Zwangs- und immer mehr Freiwilligengemeinschaft geworden ist, laufen ihr in Deutschland und Österreich (vgl. die Grafiken 215) in Scharen die Leute davon. Das Kirchenrecht reagiert damit, daß es sie mit Kirchenausschluß bestraft, also mit wirkungslosem Nachtarocken, während die Dogmatik mild erklärt, daß es eigentlich gar keinen echten Kirchenaustritt gebe, was genau die Ausgetretenen in Abrede stellen. Was Not täte, wäre laut Autor, nicht nur wie gewohnt die Anderen von sich aus, sondern auch einmal sich von den Anderen aus zu betrachten. Viele Theologen und Bischöfe sind gerade dazu schlankweg unfähig. Das zeigen

die immer wieder aufflammenden Konflikte in manchen Diözesen. So müssen die Arbeitsfelder der Disziplin neu bedacht werden. Für die Kollegen selber versucht dies R. Hartmann, der Pastoraltheologe und Homiletiker in Fulda, für den Religionsunterricht Julia Lehnen.

Auf die prinzipiellen durch die Institution als gewisses Pendant – um ganz milde zu bleiben – zur Prophetie sich ergebenden Schwierigkeiten macht der hervorragende Beitrag von D. Schneider-Stengel aufmerksam, einem Pastoralreferenten im Ruhrgebiet („Der Diskurs an der Grenze. Überlegungen zur Immunisierung von prophetischen Kräften in der Kirche": 66–79). Er vermag die unguten Fälle zu erklären, die angedeutet worden sind. Ihrem innersten Auftrag nach sollen Institutionen, auch die Kirche, für die Mitglieder entlastend sein – doch nun sind sie oft belastend geworden, auch die Kirche, wenigstens für zahlreiche Christinnen und Christen. Genau in diesem Moment muß der Prophet seiner Berufung im oben beschriebenen Sinn walten und den unguten status quo kritisieren. Das Reaktionsmuster ist immer gleich: Man immunisiert sich schlicht dagegen durch Inanspruchnahme eines vorgeblichen Auslegungs- und Entscheidungsmonopols mit dem Akzent, das Bestehende sei das Gottgewollte schlankweg. Daß diese Taktik in der christlichen theologischen Tradition wenig Rückendeckung hat, macht der Artikel deutlich.

Mit diesen schmalen Anmerkungen zu einem umfangreichen Werk ist bei weitem nicht dessen weit reichende Thematik vorgestellt. Es zeigt sich, daß die Kategorie des Prophetischen an die Stelle der „Kirchenvisionen" getreten ist, die in den neunziger Jahren sich in vielen Publikationen niedergeschlagen haben. Auch die kurzen Einblicke in den Bd können aber wohl anzeigen, nicht nur daß da ein eminent wichtiges Thema auf- und angegriffen wurde, sondern daß die Lektüre einen gewichtigen Diskussionsbeitrag zur allfälligen Neuevangelisierung der Kirche unter einer genuin biblisch-traditionellen Sichtweise beistellt.

Pentling Wolfgang Beinert

Catani, Stephanie / **Stascheit,** Wilfried: **Wer ist Jesus?** Hintergründe, Fakten, Meinungen. Ein Projektbuch. Arbeitsmaterialien für die Sekundarstufen. – Mühlheim: Verlag an der Ruhr 2004. 97 S., pb € 18,60 ISBN: 3–86072–923–3

Wer ist Jesus? Die Frage aus dem Titel ist Programm des vorliegenden Buches und eine Annäherung an diese Leitfrage in Form von Antworten schließt sich an. Wohl kaum eine andere historische Figur ist umgeben von so vielen Mythen und Vorstellungen und fasziniert durch eine Biographie, die ihres gleichen sucht. Selbst im 21. Jh. hat Jesus nicht an Einfluß und Bedeutung verloren, so daß das Buch einen Blick hinter die Legenden wirft, die sich um Jesus Christus ranken, womit sich die Frage nach der Glaubwürdigkeit der vorliegenden Quellen anschließt, um sich auf die Suche nach der Jesus-Identität zu begeben, die der tatsächlichen Person am nächsten kommt.

In fünf Kap.n widmet sich das Werk einer Vielzahl von Themen, die allesamt Annäherungen an die Gestalt Jesu bieten. Das erste Kap. begibt sich auf Spurensuche, indem es die Quellen eruiert, die uns von Jesus berichten. Neben gerade dem biblischen Jesus im (Alten und vor allem) Neuen Testament, das die Vf. nach Evangelien unterteilt vorstellen, widmen sie sich auch apokryphen Schriften wie dem Judas- oder Thomas-Evangelium, nichtbiblischen Schriften, dem Talmud oder sogar dem Koran.

Kap. 2 setzt sich mit dem Themenkomplex auseinander, wie Jesus entstanden ist und welche Rolle ihm als Religionsgründer zukommt. Dabei wird der Mythos „Weihnachten" ebenso erhellt wie die Frage, ob Jesus der Sohn einer Jungfrau ist. Neben Anmerkungen zu Jesus als Messias finden sich Ausführungen zur Trinität oder zum Komplex, ob Jesus eher Gottessohn oder Menschenkind ist. Die eschatologische Dimension tangieren die Vf. wie gleichermaßen die Anfänge des Urchristentums mit der Jerusalemer Urgemeinde, die Anfänge der Missionierung oder die antiken Quellen von Tacitus, Plinius dem Jüngeren oder Sueton. Von der Christenverfolgung hin zur Staatsreligion werden wichtige kirchengeschichtliche Abschnitte vorgestellt, die die Entstehung eines christlichen Europas, das sich von den Küsten des Mittelmeeres aus entwickelt hat, dokumentieren, ehe eine Zeitleiste überblicksartig die zentralen Ereignisse bis zum Beginn der Kreuzzüge darstellt.

Das dritte Kap., „Worte und Wirkung", zeigt die Wirkungsgeschichte Jesu durch das Mittelalter hindurch bis heute auf. Dabei werden auch vermeintlich unbequemere Themen wie Kreuzzüge (Abschnitt „Mit Jesus in den Krieg", der sich ebenso mit Nordirland beschäftigt), Ketzerei, Häresie, Inquisition, Hexenprozesse, Exorzismus oder „Mit Jesus in der Politik" auffallend intensiv behandelt. Neben diesen dunkleren kirchenhistorischen Ereignissen beleuchtet das Werk das Verhältnis Jesu zu den Frauen, seine Einstellung gegenüber Armen vor dem Hintergrund der reichen Kirchen, insbesondere in Deutschland, und regt zum Nachdenken über Nächstenliebe an.

Kap. 4 greift Jesus und sein Verhalten zu seinen Nachfolgern auf. Das beginnt verständlicherweise mit den Aposteln, die als seine besonderen Jünger vorgestellt werden, und setzt sich mit der Gesellschaft Jesu, also den Jesuiten, fort. Dazu gesellen sich Biographien von Persönlichkeiten wie Albert Schweitzer oder Mutter Teresa. Auffällig breiter Raum wird dabei erneut Themen zur Verfügung gestellt, die sich abseits der christlich-kirchlichen Tradition bewegen, wie einem Freizeitpark für Jesus (81), oder der Verwendung Jesu für diverse opportunistische Zwecke, beispielsweise, um Vegetarier zu werden, um auf dem Fußballplatz oder in der Wirtschaft Erfolg zu haben.

Das Abschlußkap. 5 setzt sich mit der heutigen Wirkung Jesu auseinander. Dabei werden unser Bild von ihm sowie der Bereich „Jesus und Frieden" näher betrachtet. Zudem geht es um Jesus, der in nicht gerade religionsunterrichtkompatiblen Computerspielen auftaucht, und um die Frage, ob man über Jesus und Verballhornungen à la „Das Leben des Brian" lachen darf. Neben dem Comic-Helden Jesus tritt die „Marke Jesus", die von unterschiedlichen Produkten prangt wie Tassen, T-Shirts oder Tattoos. Ein Fragebogen dient der Sicherung des Erlernten und ermöglicht den Lernenden eine eigene Überprüfung.

Der Titel ist besonders für die schulische, kirchliche und katechetische Arbeit mit Jugendlichen geeignet, die etwa 13 bis 16 Jahre alt sind. Insbesondere im schulischen Kontext bieten sich die Materialien, die für einen konfessions- und religionsunabhängigen Unterricht gedacht und so aufbereitet sind, daß sie jeweils eine kopierfähige DIN-A-4-Seite ausmachen, für einen fächerübergreifenden und projektorientierten Unterricht an. Zahlreiche Bebilderungen zeugen von dem Wandel innerhalb der Jesusrezeption im Bereich der veranschaulichenden künstlerischen Darstellung. Durchweg wird eine verständliche und altersgemäße Sprache verwendet, die selbst schwierigere Themen wie die Jungfrauengeburt oder den Dreifaltigkeitsglauben angemessen vermittelt. Das Layout mit vielen kleineren Textauszügen – besonders hilfreich sind lexikonähnliche Einträge zu Themen wie „Gnosis und Gnostiker" (21), „Parusie" (41) oder „Blasphemie" (89) – und Bildern beugt Monotonie vor und sorgt dafür, daß jedes Thema vielschichtig entfaltet werden kann.

Die Aufgabenstellungen sind altersgemäß und bieten oftmals biographische Transfermöglichkeiten. Gerade im Bereich des korrelativen Lernens tun sich viele Vernetzungspunkte zwischen der christlichen Überlieferung und dem Lebensumfeld der Jugendlichen auf, etwa bei der Internetrecherche zum Thema „Stigmata" oder im letzten Kap., wo Jesus und der Glaube an ihn modischen Trends unterworfen sind, was zu einer Verwendung führt, die keinerlei religiösen Hintergrund hat und einfach schick sein soll.

Eine besondere Stärke sind zudem viele aktuelle Artikel, die Zeitungen oder Internetseiten mit ausführlichen Datierungen und Quellenangaben zitieren, wobei weder kirchenkonforme noch kirchenkritischere Komplexe ausgelassen werden. Lösungen zu den gestellten Aufgaben, ein Themenregister und ausgewählte Literaturhinweise und Links runden den Bd ab, dem jedoch einige Ergänzungen gut zu Gesichte stünden. Beispielsweise vom Textumfang her längere Artikel von Theologen oder größere Auszüge aus kirchlichen Dokumenten würden das Werk sicherlich bereichern und gleichzeitig einen Einsatz der Materialien im Bereich der Oberstufe gestatten.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Fuchs, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 480 S. (Praktische Theologie heute, 57), kt € 30,00 ISBN: 3–17–018891–7

Es handelt sich um einen Aufsatzbd. „Vorwort" und „0. Einführung: Hermeneutische Leitlinien" sind neu geschrieben. Die weiteren Aufsätze sind zwischen 1980 und 2003 erschienen. Fuchs hat sie zu 7 Kap.n angeordnet:

„1. Die Bibel: Basis der Kirche und der ‚Praktischen Theologie'; 2. Methode und Erfahrung; 3. Biblische Geschichten in unseren Geschichten; 4. Mythos und Wirklichkeit; 5. Biblische Maßgeblichkeit; 6. Kontextuelle Bibellektüre, 7. Kriteriologische Aspekte zwischen Gnade und Gericht". Die Abfolge der Themenbereiche entspricht dem „Forschungsprozess" von F.; denn die Beiträge sind weitgehend chronologisch geordnet, „so dass der Forschungsprozess der letzten Jahrzehnte dokumentiert wird" (10).

Kap. 1.1 bietet einen informativen Überblick über den Stellenwert der Bibel in Vergangenheit und Gegenwart. Aus der „Erinnerungsgemeinschaft" Kirche wurde im katholischen Raum in Gegenreaktion zur Reformation ein Fernhalten des Volkes von der Bibel. Nach dem 2. Weltkrieg sorgte u. a. das Kath. Bibelwerk für eine erneute Bibelmündigkeit der Christen. Die Pastoraltheologie forderte die biblische Predigt in bibelorientierter Gemeinde (Kamphaus). Dazu gehören Neuaufbrüche wie die Befreiungslektüre von E. Cardenal und die texttheoretischen und bibliodramatischen Zugänge. Solche Entwicklungen rufen nach kritischer und konzeptioneller Verantwortung der Pastoraltheologie. Es geht u. a. um reale Vergegenwärtigung biblischer Geschichten, um Gebet mit ihnen, um die ‚Realpräsenz' biblischer Gottesbegegnung, die nicht nur „eine bessere Beziehung der Menschen untereinander", sondern auch „explizit von der Beziehung zwischen Gott und Menschen" erzählt (66f.). So soll auch an die

Vision Jesu bei der Taufe erinnert werden. Dieser Aufsatz von 1983 bildet sowohl zeitlich wie inhaltlich die Eröffnung der hermeneutischen Debatte. Kap. 1.2 ordnet die praktische Theologie in das „Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft" ein. In der neuen Einleitung (0) verdeutlicht F., daß auch die Exegese und Dogmatik dieses Paradigma realisieren sollten. Hier aber geht es um die Selbstbeschränkung auf die Pastoraltheologie, die wiederum aus der Bibel die „konkrete Partialität" zu lernen hat (81).

Kap. 2 stellt das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Bonn 1993" vor und arbeitet die Offenheit für die neuen, kontextuellen Methoden heraus. F. würdigt die Erweiterung der Auslegungskompetenz für die „Leute einfacher Herkunft" und befragt kritisch die Forderung nach Konsultation theologischer Experten. Können nicht auch einfache Leute Experten sein und wie soll diese Konsultation verlaufen? Die anschließenden Aufsätze verweisen auf neue sprachanalytische Zugänge, ohne sie detailliert aufzulisten und an exemplarischen Geschichten ausführlich zu erproben. Nach der Einleitung (0) gehört diese Aufgabe zum Gebiet der hist.-krit. Exegese. Wohl geht es F. hier um eine „angemessene Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben" (137), um Lernen am Beispiel biblischer Gestalten, um Prozesse christlicher Nachfolge im Vollzug u. ä. mehr.

Kap. 3 baut diese Gedanken aus. Kap. 4 greift die neueren philosophischen, semiotischen und exegetischen Ansätze zur Arbeit am Mythos auf. Kap. 5 entwickelt die Fragestellungen von Kap 2–3 weiter. Kap. 6 wendet sich dem neuen Gebiet der Kontextualität zu. Kap. 7 setzt sich mit aktuellen Sonderfragen zu Klage, Macht und Gewalt auseinander und bringt eine Übersicht zu unterschiedlichen Hermeneutiken.

Kap. 0 gibt dem ganzen Komplex vom heutigen Diskussionsstand aus Leitlinien vor. F. stützt sich besonders auf die Differenzierung der „Exegese" von der „Applikation". Gadamers bekanntes Konzept der „Horizontverschmelzung" wird zu Recht rehabilitiert. Auch diese Hermeneutik schließt die Auseinandersetzung mit der Differenz ein. Die Kontinuität mit der Überlieferung aber kann lediglich die Distanz zum Gegenstand, muß sie aber nicht überbrücken. Es gibt einen Traditionsbruch zur Bibel, der im „Vorurteil des Gottvertrauens" überwunden werden sollte. Die Bibel ist ein Archiv einer Praxis des Immer-Wieder-Lesens, und diese Praxis kann mit einer entsprechenden, aktualisierten Praxis in den einzelnen, konkreten Schichten (Sitz im Leben und Ursprungssituation) wieder entdeckt werden. Doch die Pastoraltheologie ist nicht Dienerin der Exegese, sondern bietet zur Rezeption und Bedeutungsherstellung einige zusätzliche Kriterien an.

Die Frage ist, ob diese Kriterien an die synchrone und diachrone kommunikative Analyse der Exegese nur angehängt werden oder ob sie bereits die Auslegung selbst mitbestimmen. F. korrigiert an dieser Stelle Berger: Die Exegese ist „immer auch schon selbst applikativ" (42). Müßte dann nicht F. das Oppositionspaar „Exegese-Applikation" ganz aufgeben und konsequent von „Bibellektüre" reden wie in Kap. 6? Doch dieses unentschiedene Schwanken zwischen einer elementarisierten, objektiven Analyse der Exegese und den kontextgebundenen, differierenden Lektüren der heutigen und damaligen Leser- / Gemeindegruppen durchzieht den gesamten Bd. Der Widerspruch zu Hoffmann überzeugt (44). Warum soll eine von einem wohl bestallten Europäer rekonstruierte Jesulogie authentischer sein als eine hoheitliche Befreiungschristologie unterdrückter Armer? Doch dann müßte die Pastoraltheologie noch grundsätzlicher von Lektüren sprechen und vor Verobjektivierungen als verdeckten Herrschaftsinstrumenten warnen.

Neuere Untersuchungen (Bucher, Büttner, Huning, Theis, u. a.) zeigen mit erschreckender Deutlichkeit, daß in der Religionspädagogik und Pastoral gerade dieser Anspruch auf Objektivität den Beteiligten die Lust am Bibellesen für alle Zeit nachhaltig verdorben hat und weiterhin verdirbt.

Befreiung läßt sich nicht objektiv von oben verordnen, sondern wird nur in gelebter, egalitärer Lektürepraxis vermittelt. An dieser Stelle müßte die Diskussion weitergehen.

F's Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Öffnung der Ohren und des Herzens für eine echte praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift.

Dortmund Detlev Dormeyer

Moraltheologie

Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge, hg. v. Jean-Pierre Wils. – Paderborn: Schöningh 2004. 185 S., kt € 27,90 ISBN: 3–506–71796–0.

„Wer heute über Religion spricht, hat es offenbar mit einem verdächtigen Subjekt zu tun" .(7)

Mit diesem Satz beginnt das Vorwort zu dem Sammelbd, in dem Beiträge, die im Rahmen des Forschungsprojekts „Religiöser und moralischer Pluralismus" entstanden sind, veröffentlich wurden. Das Forschungsprojekt wurde am Zentrum für Ethik der Kath. Uni. Nijmegen (CEKUN) durchgeführt.

Es geht in diesen 4 Beiträgen um den Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt auf dem Hintergrund fundamentalistischer Tendenzen und der religiösen Rechtfertigung von Gewalt. In seinem Beitrag unter dem Titel: **„Sakrale Gewalt. Elemente einer Urgeschichte der Transzendenz"** befaßt sich J. P. Wils mit dieser Thematik. Er spricht zunächst von der „A-Topie der Religion", die eine „doppelte Signatur" besitzt: „Einerseits ihr allmähliches Verdampfen in der kulturellen Sphäre vieler westlicher Gesellschaften" – als Folge der Anpassung an die säkulare Welt –, „andererseits ihr eruptives gewalttätiges Auftreten in zahlreichen anderen Kontexten" (14) – als Folge der Betonung ihres Profils, ihres Anders-Seins.

Der Autor bietet im dritten Kap. folgende „tentative Definition" von Religion: „Religion ist die emotionale und kognitive Bindung des Subjekts an Transzendenz. Letztere unterscheidet sich essentiell, also ihrem Wesen nach, von diesem Subjekt und geht als Totalität nicht in der Welt, worin das Subjekt lebt, auf. Religion artikuliert sowohl Weltvertrauen als auch Weltablehnung und tut dies in Bekenntnissen, Riten und Praktiken." (24) Anschließend nennt er folgende Kennzeichen der Religion: „Totalitätsbehauptung" (25), „schematischer Dualismus" (26), jedenfalls bei der Mehrzahl der Religionen, Toleranz oder gar Favorisierung der Gewalt (vgl. 27) und „Zerrüttung der Affekte" (28).

Im Rückgriff auf Rudolf Otto sieht er das Heilige, das Numinose durch folgende Elemente charakterisiert: das „Kreaturgefühl" (32), das „Tremendum" (32), in dem sich schon ein Hinweis auf Gewalt findet, und das „Faszinans" (33). Zusammenfassend schreibt er: „Das Heilige manifestiert sich als die Erschütterung des Gewohnten [...] Das Heilige heilt nicht, sondern es verletzt. Es ist nicht harmonisierend, sondern kontrast-harmonisierend. Wer das Heilige erfährt, wird gewissermaßen zwischen auseinanderstrebenden Gefühlen und Empfindungen gespalten. Das Subjekt dieser Erfahrung wird bedrängt. Das Heilige manifestiert sich als Einbruch, als Unterbrechung der gewohnten Ordnung. Gewalt ist Teil seines Charakters." (34)

Die Manifestation des Heiligen, die sich an verschiedenen Objekten ereignen kann, ist mit Macht, Fremdheit und Gewalt verbunden (vgl. 36). Zahlreiche Hierophanien sind „Kratophanien" d. h. Manifestationen von Macht. (vgl. 36 mit Verweis auf M. Eliade). Bildersturm ist ebenso eine Verhaltensweise des Geistes vor dem Heiligen wie Bilderverehrung. Mit Verweis auf Girard und Freud kommt er auch auf die sich im Opfer zeigende kathartische Funktion der Gewalt in der Religion zu sprechen. „Nur als Gewalt kann sich das Heilige in einer Welt voll latenter und manifester Gewalt manifestieren." (42) So versucht Religion Gewalt durch Gewalt zu bannen (vgl. 44).

Im letzten Kap. spricht er von der „epistemologischen Distanz", von der er sagt, daß sie „uns zu den Totalitätsbehauptungen religiöser Selbstdarstellungen auf Abstand zu halten vermag" (50). Auch wenn die Transzendenz das Absolute beinhaltet, also das, was uns „ultimativ angeht" (Paul Tillich), so darf die „Kommunikation über das Absolute selber nicht absolut" sein (51). Anders kann man der Gefahr des Fundamentalismus nicht entgehen.

Der Autor zeigt die vielfältige und enge Verbindung von Religion und Gewalt auf, wobei er zwei extreme Positionen ausschließt. Zu vermeiden sind: „Die Auffassung, Religion sei im Wesen Gewalt, und die Auffassung, Gewalt sei lediglich die Aberration von Religion." (14)

Er betont immer wieder, daß mit dem Heiligen auch Gewalt verbunden ist.

Allerdings wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Gewaltbegriff wünschenswert.

Der Autor selbst hebt hervor, daß man mit dem Gewaltbegriff vorsichtig verfahren muß, da er ein sehr großes Spektrum von Manifestation umfaßt (vgl. 14f). In anderem Zusammenhang spricht er von der defensiven, offensiven und purifizierenden Gewalt (vgl. 27). Außerdem wäre es interessant gewesen, in diesem Zusammenhang die Haltung und das Verhalten Jesu zu reflektieren. Er hat von Macht und Vollmacht gesprochen, und er hat angesichts der Gewalt, die ihm widerfahren ist, auf Gegengewalt verzichtet.

Inigo Bocken geht in seinem Beitrag mit dem Titel: **„Der Streit um das Absolute. Religion, Politik und der Gottesgedanke"** von einer Aussage des Philosophen Jürgen Habermas aus, die sich in dessen Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels findet. Eine Gesellschaft, die der Religion ablehnend gegenübersteht, zieht sich ein Problem zu, nämlich die Gefahr des Fundamentalismus, und verstrickt sich in einen Widerspruch, insofern sie den „vielstimmigen Charakter des öffentlichen Bereichs" (54) übersieht. Wird die Religion aus dem gesellschaftlichen Diskurs ausgeschlossen, so könnte ihr Absolutheitsanspruch „ungehindert wuchern, bis hin zu jenen Auswüchsen, die sogar eine liberale Gesellschaft zu destabilisieren drohen." (55) Fundamentalismus ist nicht unbedingt Ausdruck einer prämodernen Gesinnung, sondern Folge der Ablehnung der Religion.

Habermas verlangt deshalb eine Übersetzung religiöser Inhalte, die allerdings nicht zu ihrer Auflösung führen darf (vgl. 54), denn eine Übersetzung, die den spezifischen Wahrheitsanspruch der Religion verschwinden läßt, könnte „dem Fundamentalismus abermals Vorschub leisten" (55).

Der Autor möchte den Anstoß zur Übersetzung aufgreifen, zu der Habermas keine näheren Angaben macht.

Wegen ihrer Offenheit bleiben moderne Gesellschaftssysteme „für die fundamentalistische Verführung anfällig" (110f). Diese Gefahr ist ihnen immanent. „Die inneren Widersprüche, auf denen die Funktionalität und Dynamik von offenen Systemen in der Moderne beruht, bergen zugleich auch die Möglichkeit zur Schließung des Systems in sich, und die Geschichte der Moderne zeichnet sich durch dramatische Exzesse aus, die sich der Verabsolutierung von Teilsystemen verdanken." (111) Wer kann verhindern, daß dies geschieht?

Der Autor ist der Überzeugung, daß nur eine Philosophie, die an den Gottesgedanken erinnert, in der Lage ist, „die prinzipiell unabgeschlossene Dialektik der Moderne erneut ins Gedächtnis zu rufen." (57) Er bezieht sich dabei auf

den anselmischen Gottesgedanken, der auf der Einsicht beruht, „dass das Absolute aus dem Blick verschwindet, wo es vergegenwärtigt wird." (111) Eine Philosophie, die vom Gottesgedanken ausgeht, „begreift sich am allerwenigsten als absolutes Wissen von der Ordnung der Wirklichkeit. Sofern sie das absolute Wissen in all seinen Aporien zur Sprache bringt, stellt sie jedoch die Instanz dar, die die Systeme offenzuhalten vermag, wenn diese der gnostischen Versuchung anheim zu fallen drohen. Dazu ist sie gerade deswegen im Stande, weil sie die verschiedenen Systeme in ihren Grenzen thematisieren kann." (112) Andererseits scheint es, „als ob eine Philosophie, die *nicht* vom Gottesgedanken her reflektiert, lediglich ihre eigene Überflüssigkeit dokumentiert und die gewiß immensen intellektuellen Anstrengungen, die auch dafür nötig sind, sich sparen und den dafür zuständigen Instanzen überlassen könnte." (114)

Religion hat gesellschaftlich die Bedeutung oder die Funktion, die Verabsolutierung von Teilsystemen in offenen Systemen zu verhindern. Darin liegt ihre öffentliche Relevanz.

Bevor der Autor zu seiner These kommt, hat er verschiedene philosophische, theologische und soziologische Entwürfe und Ideen dargestellt und diskutiert.

Peter Strasser möchte in seinem Beitrag mit dem Titel **„Moralischer und religiöser Universalismus"** den Universalismus gegen zwei Tendenzen der Moderne verteidigen, nämlich gegen den Naturalismus und gegen den Relativismus (vgl. 115f). Er erwähnt in diesem Zusammenhang auch den „Dezisionismus" (127) und den „Kontraktualismus" (129). In einer Zwischenbetrachtung unter der Überschrift: „Gottes zweite Liebe" kommt er auf Jesus und seine Botschaft zu sprechen. In Jesus Christus habe sich Gott als Gott aller Menschen zur Sprache gebracht. Allerdings schreibt er diesen Gedanken nicht so sehr Jesus, sondern Paulus zu. „Paulus nun schüttelt das Joch des Gesetzes ab, indem er sich auf die Lehre Jesu beruft. Deren Kernaussage wird im Galaterbrief durch ein einziges Gebot repräsentiert – das Gebot der Agape oder Nächstenliebe: ‚Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst!' Die Frage, die sich dem Historiker gleichermaßen wie dem Gläubigen an diesem Punkt stellt, lautet: Hat Paulus Recht, wenn er Jesus als seinen höchsten Gewährsmann zitiert? Und die Antwort muss lauten: Eher nein, als ja." (137) Und an anderer Stelle: „Kurz gesagt: Das Christentum gibt es, weil es ein Missverständnis zwischen Jesus und Paulus gab und weil – Ironie der Geschichte – die Wiederkunft des Messias ausblieb. Nur so ließ sich die christliche Ethik der Nächstenliebe als ein Langzeitprojekt etablieren. Und nur so wurde das Christentum befähigt, die Botschaft vom Gott aller Menschen in die Welt hinauszutragen.

Historisch gesehen liegt hier, in diesen ‚Pannen', auch der Ursprung jener Idee, auf die wir uns beziehen, wenn wir von der *einen* Menschheit reden, die wir alle *sind,* nicht bloß faktisch, sondern als Gleiche mit gleicher Würde. Die Idee des Gottes aller Menschen und die Idee der Menschheit gehören innerlich zusammen. Ihr Ahnherr aber ist Paulus, der unter das Joch des Gesetzes gestellt war, um die ‚Nachlässigkeit' der Liebe zu predigen." (138) Das sind fragwürdige Feststellungen. Ebenso wie die Aussage, daß die Katholiken glauben, „dass Jesu Leichnam nicht verwest, sondern sich wiederbelebt." (148) Das Bekenntnis von der Auferstehung Jesu – er versteht sie symbolisch – faßt er in den Satz: „Die frohe Botschaft des Christentums triumphiert über den Tod." (148)

Im dritten Kap. mit der Überschrift: „Religiöser Universalismus" versucht er nachzuweisen, daß der Gedanke an den einen Gott aller Menschen und der Gedanke der einen Wahrheit nicht zum Kampf der Kulturen und Völker führen, sondern zur Idee der „radikalen Ökumene." (151) Wahrheit versteht er im aristotelischen Sinn als Übereinstimmung von Urteil (vgl. 144).

Drei Konzepte hängen seiner Meinung nach unauflöslich zusammen: „erstens das Konzept der Menschheit als eines vernünftiges Kollektivsubjekts, als der Gesamtheit jener Wesen, die der Tendenz nach über gemeinsame Erfahrungsmöglichkeiten und eine gemeinsame Vernunft verfügen; zweitens das Konzept der interkulturellen Möglichkeit, sich miteinander auf der Basis von Erfahrungs- und Vernunftgründen zu verständigen; und drittens das Konzept der objektiven Wahrheit, wodurch alle relativen Wahrheiten an die Wirksamkeit *einer* Perspektive gebunden werden und so die Absolutsetzung des bloß Relativen unterbunden wird." (150f)

Er schließt mit der Zusammenfassung: „Es gibt einen inneren, unauflöslichen Zusammenhang zwischen den Ideen der absoluten Wahrheit, der radikalen Ökumene und des Gottes aller Menschen. Das und nichts anderes ist die Friedensidee der Religion. Daß Religionskriege im Namen der Wahrheit geführt werden, ist dagegen kein Einwand. Denn derlei Kriege werden stets im Namen von Göttern geführt, die es nicht verdienen, Gott genannt zu werden. Der einzige Gott, der es verdient, so genannt zu werden, ist der Gott aller Menschen. Im Namen der Wahrheit, die er verkörpert, sind Glaubenskriege Häresie: Sie lästern Gott, indem sie ihre Schlachten in seinem Namen schlagen." (153)

Das Anliegen, nachzuweisen, daß der Glaube an Gott und an eine absolute Wahrheit nicht zum Kampf der Kulturen und Religionen führen, verdient Anerkennung. Ob seine Realisierung in seinem Konzept gelungen ist, scheint mir eher fraglich. Der Umgang mit der Heiligen Schrift und den Glaubensaussagen der katholischen Kirche ist mehr als oberflächlich.

Wie die Überschrift: **„Ethischer Monotheismus und menschliche Freiheit. Philosophisch-theologische Anmerkungen zur aktuellen Monotheismuskritik – Rückfragen an Jan Assmann"** schon sagt, setzt sich der Autor, Georg Essen, v.a. mit den kritischen Gedanken von Jan Assmann auseinander. Zuvor erwähnt er andere Autoren, die im Monotheismus einen Grund für Intoleranz und Totalitarismus sehen und dem Polytheismus den Vorzug geben (D. Hume, A. Schopenhauer, O. Marquard). Auch in der Gegenwartsliteratur lassen sich „antimonotheistische Ressentiments" (159, M. Walser, M. Houellebecq) aufspüren.

Im dritten Kapitel legt er die Monotheismuskritik von Jan Assmann dar. Die „Mosaische Unterscheidung" (165) hat nach Assmann in die Welt der Religionen und der Kultur „die Unterscheidung von ‚wahr' und ‚falsch'" (166) eingeführt. Dies hatte Gewalt, Intoleranz und Konflikte zur Folge (vgl. 166).

Assmann plädiert nach Meinung des Autors primär nicht für den Polytheismus, sondern für den „Kosmotheismus" (170). „Sondern indem der Kosmotheismus mit der ‚Weltlichkeit des Göttlichen' zugleich die ‚Göttlichkeit der Welt' behauptet, bestreitet er prinzipiell, was für den biblischen Monotheismus die fundamentale Differenz ausmacht: dass nämlich Gott eine von Mensch und Welt schlechthin verschiedene Wirklichkeit ist. Die Wiedergabe des biblischen ‚Ich bin der Ich-bin-da' durch das (ägypto-hellenistische) ‚Ich bin alles, was ist' behauptet die Identität des Göttlichen mit dem Kosmos." (172)

Die Weltlichkeit des Göttlichen führt dazu, daß religiöse Wahrheit nicht an Offenbarung gebunden ist, sondern „ zur Sache des allen zugänglichen ‚Wissens'" (173) wird.

Auch das Problem „Einheit und Vielheit" verliert an Schärfe, weil „der Begriff der Einheit mit dem der Vielheit identifiziert" (174) wird und andererseits das Eine, das Alles ist, „dem Vielen nicht nur voraus und zugrunde liegt, sondern es zugleich umschließt." (175)

In der abschließenden Kritik gesteht der Autor zu, daß es auch Schattenseiten der Wirkungsgeschichte des Monotheismus gegeben hat. Dann konzentriert er sich auf die Konsequenzen von Assmanns Ansatz für Fragen, die dieser nicht eigens thematisiert. Als Leitfrage seiner Kritik formuliert er: „Könnte es nicht sein, dass der biblische Monotheismus eine unverzichtbare Bedeutung hat für das Gelingen menschlicher Freiheit, für die Humanität unseres Zusammenlebens?" (176) So bemerkt er, ausgehend vom Gottesnamen Jahwe: „Erst die Nichtidentifikation Gottes mit der Welt ermöglicht eine Schöpfungstheologie, die den Gedanken einer positiven Freilassung von Welt und Mensch in ihre unableitbare Eigenständigkeit überhaupt fassen kann." (178) Damit sind die Aspekte der Geschichte und der Freiheit verbunden. Seine Kritik zielt primär darauf, daß in Assmanns Konzept kein Platz für die Freiheit des Menschen bleibt. An die Stelle des Sündenbewußtseins tritt „moralischer Optimismus" (175).

Der Autor spricht, mit Berufung auf die Offenbarung Gottes als Jahwe, der aus der Sklaverei befreit, von einem „ethischen Monotheismus" (181). Diesem kommt durchaus eine mosaische Unterscheidung zu, nämlich die „zwischen Unfreiheit und Freiheit", zwischen „Unterdrückung und Befreiung" (181). Mit der Betonung der Befreitung und der Freiheit trifft der Autor eine zentrale Aussage der biblischen Offenbarung und eine offensichtliche Schwachstelle von Assmanns Monotheiusmuskritik.

Die vier Beiträge dieses Sammelbdes geben aus verschiedener Perspektive Einblick in die Beziehung von Religion bzw. Monotheismus und Gewalt, die nicht nur eine geschichtliche Dimension hat, sondern auch auf einen inneren Zusammenhang verweist. Dabei zeigt sich die klare Tendenz, im Gottesgedanken einen Grund für die Freiheit und für den Respekt vor der Überzeugung anderer und ein Hindernis für die immer wieder mögliche Verabsolutierung von Teilwahrheiten zu sehen.

Fulda Gerhard Stanke

Mystik

Weiß, Bardo: **Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild.** Teil 1: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. – Paderborn: Schöningh 2004. 659 S., geb. € 98,00 ISBN: 3–506–71771–5

Weiß, Bardo: **Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild.** Teil 2: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. – Paderborn: Schöningh 2004. VII, 974 S., geb. € 98,00 ISBN: 3–506–71327–2

Weiß, Bardo: **Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild.** Teil 3: Der strenge und gerechte Gott. Die Liebe Gottes. Die Schönheit Gottes und andere Attribute. – Paderborn: Schöningh 2004. VIII, 657 S. geb. € 98,00 ISBN: 3–506–71329–9

Nachdem der Vf., emeritierter Professor für katholische Dogmatik, im Jahre 2000 im selben Verlag sein Buch „Ekstase und Liebe. Die Unio mystica der deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts" (IX, 987 S.) publiziert hat, widmet er sich in dem vorliegenden dreibändigen Werk den Gottesvorstellungen dieser Frauen. Er hat auch schon weitere Bücher aus diesem Zusammenhang angekündigt, nämlich über die Konzeptionen dieser Gläubigen hinsichtlich der Heilsgeschichte. Im Vorwort scheint angedeutet zu sein, daß der Stimulus für diese Arbeiten eine Unzufriedenheit mit der Distanz der gegenwärtigen Dogmatik allen konkreten Aussagen gegenüber war sowie der Wunsch, sich mit Vorstellungen von Gott als Person zu be-

schäftigen, die einen deutlichen Kontrast zum abstrakten Gottesbild von heute darstellen.

Geboten wird in den hier vorliegenden Bden katalogartig eine Phänomenologie des höchsten Wesens gemäß der ‚weiblichen' Offenbarungsliteratur des 12. und 13. Jh.s, wobei die flämischen Mystikerinnen wie v. a. Hadewijch und Beatrijs von Nazareth (wohl zum Unbehagen der sehr auf ihre Eigenständigkeit bedachten Forschung in Belgien und den Niederlanden) unter die deutschen subsumiert sind. Doch ist jedem Themenbereich ein ausführlicher Überblick über für die Mystikerinnen diesbezüglich wichtige Aussagen in der Vulgata, den westlichen Kirchenvätern und der lateinischen Mönchstheologie vorangestellt, womit eigentlich das Gottesbild in der Theologie der Epoche überhaupt in einem fast unerschöpflichen Umfang behandelt wird. Im Vordergrund stehen die großen spirituellen Autoren des Hochmittelalters wie Bernhard von Clairvaux, während bei den Kirchenvätern wohl noch einige relevante Schriftsteller zu ergänzen wären. Systematisch sind hier aber v. a. so gut wie sämtliche Aussagen der lateinischen und volkssprachlichen Texte der heute als Mystikerinnen bezeichneten Frauen zu folgenden Eigenschaften Gottes bzw. Christi vereinigt: Seine Unerkennbarkeit, Ewigkeit, Herrlichkeit, Heiligkeit, Majestät, Größe, Wesenheit, Allmacht, Weisheit, Güte, Strenge, Gerechtigkeit, Liebe, Schönheit und Demut. Jedes dieser Kap. zerfällt in zahlreiche Unterabschnitte, so z. B. s. v. Allmacht: Virtus, vis, violentia, fortitudo, potestas, potentia..., Kraft, Gewalt, Stärke, Macht, Allmacht... Doch stößt man gelegentlich, v. a. am Ende von Bd III, auf unerwartete Ausweitungen: Hier werden Bilder aus der Natur (Baum, Tiere...) und dem menschlichen Bereich (Priester, Amme...) für Gott zusammengefaßt, desgleichen weitere Metaphern (u. a. Kleidung, Speisung), bis hin zum Tanz. Die Übereinstimmung mit den Texten der lateinischen Theologen ist groß, diese werden aber immer wieder von den Mystikerinnen an Plastizität und Emotionalität übertroffen. Da es nur um die extensive Präsentation dieser Aussagen geht, konnte Weiß auf das Gros der Sekundärliteratur verzichten und sich mit einem bescheidenen Literaturverzeichnis begnügen. Freilich gibt es schon Studien, die m. E. unbedingt hätten herangezogen werden müssen, so, um nur ein Beispiel zu geben, etwa für Hadewijch das umfassende Buch von J. Reynaert: De beeldspraak van Hadewijch. Tielt: Lannoo, 1981.

Man kann ohne weiteres sagen, daß dieses mit dem größten Fleiß erstellte Werk für die weitere Mystikforschung allein aufgrund des klar und komplett dargebotenen Materials als Nachschlagewerk unverzichtbar sein wird. W. enthält sich dabei – bemerkenswert für einen Dogmatiker, der sich an anderer Stelle durchaus kritisch etwa über die hl. Elisabeth von Schönau geäußert hat – jeder näheren theologischen Interpretation oder Wertung, zieht auch keine Verbindungen zu den sonstigen geistesgeschichtlichen Entwicklungen der Epoche.

Zwei Punkte sind allerdings mit Bedauern zu vermerken, einmal die nur als exorbitant zu bezeichnende Zahl der Tippfehler, vielfach auch in den originalsprachlichen Zitaten (denen übrigens i. d. R. eine Übersetzung beigegeben ist). Es sieht aus, als ob die Arbeit ohne Korrekturlesung, geschweige denn Lekturierung, in Druck gegeben worden wäre. Andererseits wird der sehr hohe Kaufpreis das Werk auf die Fachbibliotheken beschränken und somit kaum allen Forschern zur Verfügung stehen können. Schmerzlich ist auch das Fehlen eines Registers, das erst in einem der künftigen Bde erscheinen soll. Doch hat Weiß bereits mit dem Vorliegenden die gegenwärtige und künftige Forschung zu Dankbarkeit für seine nützliche Quellenpräsentation verpflichtet.

Werfen in Salzburg — Peter Dinzelbacher

Theologie / Naturwissenschaften

Hagencord, Rainer: **Diesseits von Eden.** Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 254 S., 12 Abb., kt € 26,90 ISBN: 3–7917–1958–0

Der Theologe und Biologe Rainer Hagencord wurde mit der vorliegenden Studie an der Westfälischen Wilhelms Uni. Münster vom Fachbereich Kath. Theol. promoviert.

Er beabsichtigt, einen interdisziplinären Beitrag zu dem „Projekt einer umfassenden Theologie des Tieres" (12) zu liefern, indem Verhaltensbiologie (5. Kap.) und Theologie, insbesondere die biblische Tradition (4. Kap.) und die Mystik des Cusaners (6. Kap.), um der Annäherung von Mensch und Tier willen befragt werden. Zugleich geht es ihm um eine Anthropologie, die den rationalistisch vereinseitigten Menschen neu in der evolvierten Natur beheimatet, indem er ihn an seine naturgeschichtliche Verwandtschaft mit den Tieren erinnert. Als geistesverwandter Mentor dient dem Autor hierzu auf weiten Strecken das Werk des Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich, der den Umgang des neuzeitlichen Menschen mit der „natürlichen Mitwelt" als das Verhalten eines extraterrestrischen räuberischen Interplanetariers kritisiert – ein Gedanke, den H. bereits in der Tradition Heideggers gegeben sieht (3. Kap.). Von Meyer-Abich läßt H. sich auch wesentlich zur Rezeption der Lehre des Nikolaus von Cues (6. Kap.) inspirieren. Weiterhin bildet die Erinnerung an die biblische Paradieserzählung ein wesentliches Leitmotiv in der vorliegenden Diss. (2. Kap.) Einführung (1. Kap.), „Mensch-Tier-Verhältnisbestimmungen" (7. Kap.), Epilog (8. Kap.), Literaturverzeichnis und Personenregister runden die Arbeit ab.

Die Tiere gelten H. als jene Lebewesen, die im Gegensatz zum Menschen das Paradies nie verlassen haben. Sie befinden sich noch „Diesseits von Eden". Angesichts der Frage, ob es sich beim Menschen eher um eine Vertreibung oder eine Befreiung aus dem Paradies gehandelt habe, neigt H. in seinen Ausführungen eher der ersten Alternative zu. Wie sollte ansonsten – um es in den Worten von H.s leitender These auszudrücken – das Tier „durch sein wahr-nehmendes Leben im ‚Hier und Jetzt' Vorbild für den verkopften Menschen" (65), der sein Leben jenseits von Eden fristet, sein können? „Die Tiere erinnern uns an jene Gott-Unmittelbarkeit, die wir verloren haben!" (182) Daher nimmt H. Maler, Dichter und Schriftsteller in den Dienst, um beim Leser die Sehnsucht nach der Rückkehr der Gottunmittelbarkeit im Garten Eden, jenen „vergessenen Traum" der Menschheit, wiederzuerwecken, um derart in einer „Paradiesische[n] Ouvertüre" (2. Kap.) die anthropologische Relevanz des Tieres aufzuzeigen. Dafür begnügte H. sich auch nicht mit bereits veröffentlichtem Kulturgut; vielmehr konnte er den Künstler Patrick Schoden gewinnen, seine Promotionsarbeit mit Zeichnungen zu veredeln, die für die anthropologische Frage im Angesicht des Tieres sensibilisieren sollen. Schoden gibt dem Betrachter seiner Zeichnungen zu Beginn das Eingeständnis seines Scheiterns mit – das Scheitern, das Tier darzustellen (Anmerkungen des Künstlers). Der Prozeß der künstlerischen Reflexion auf das Mensch-Tier-Verhältnis und sein Versuch einer darstellenden Bemächtigung führt Schoden zu der Einsicht: „Das Tier bleibt jenseits meiner Vorstellungen das absolut Fremde, [...]" (15).

H. nähert sich dem Mensch-Tier-Verhältnis beherzter. Da Tiere in der theologischen Praxis, Lehre und Ethik, zumal in der katholischen trotz des vielbeschworenen heiligen Franziskus immer noch ein Schattendasein fristen, ermahnt H. seine theologischen Kollegen gleich zweimal mit den Worten des Kirchenlehrers Thomas von Aquin aus der *Summa contra Gentiles* (II.3), daß ein „Irrtum über die Geschöpfe [...] in ein falsches Wissen über Gott" münde und „den Geist des Menschen von Gott" fortführen können (19 u. 232). Thomaskenner werden sich von diesem Hinweis kaum aufschrecken lassen, da es dem Aquinaten an der zitierten Stelle weniger um die Erkenntnis der Natur der Tiere um ihrer selbst willen als vielmehr um die Abwehr jeder Naturvergötterung geht, um zu verhindern, daß „das, was allein Gott zukommt, irgendwelchen Geschöpfen zu[zu]schreiben" (ScG II.3) und derart die Ordnung der Schöpfung zu verkennen. Thomas weiß nämlich sehr scharf zwischen den Erkenntnisansprüchen der Disziplinen zu unterscheiden. Weil Theologen und Philosophen und – so müßte man aus neuzeitlicher Sicht sinngemäß ergänzen – Naturwissenschaftler die Geschöpfe nun einmal aus ihrem je eigenen Erkenntnisinteresse betrachten, ist es nach Thomas der „Lehre des Glaubens nicht (!) als Unvollkommenheit anzurechnen, wenn sie vieles, was den Dingen eigen ist, außer acht läßt" (ScG II.4).

H. will den Menschen mit den Tieren und mit seiner eigenen Kreatürlichkeit versöhnen und mit Hilfe einer kontemplativen Natur-, Selbst- und Gottesmystik in die Gottunmittelbarkeit des paradiesischen Friedens zurückführen. Da die begriffliche, diskursive Vermittlung bereits Teil des Entfremdungsgeschehens darstellt, beschreitet H. den Weg einer Konvergenzargumentation. Er versammelt verhaltens- und neurobiologische Resultate auf evolutionsbiologischem Hintergrund als Argumente für die schöpfungstheologisch und mystisch bereits behauptete Nähe von Mensch und Tier, ohne die manchmal zitierten Einwände systematisch weiterzuverfolgen und auch ohne, wie bspw. der Aquinate, die Erkenntnisperspektiven und -modi der verschiedenen Disziplinen zu thematisieren – sollen doch Mystik und Spiritualität Naturwissenschaft und theologische Anthropologie verbinden (vgl. 27) und der Weg über die neuzeitliche Wende zum Erkenntnissubjekt nicht beschritten werden. Daher stellt H. dem Leser den starken Kontrast vor Augen „zwischen dem cusanischen: ‚Ego sum, quia tu me respicis' (‚Ich bin, weil Gott mich anschaut'), das alle Geschöpfe mit einbezieht, und dem cartesischen Selbst-Bewusstsein: ‚Cogito, ergo sum'" (25, 164). Um einer kommunikablen Theologie des Tieres willen hätte man die Reflexion einer Schöpfungs- bzw. Tiertheologie unter den Bedingungen der Neuzeit erwartet. Doch H. erwidert im Namen der theozentrischen Erkenntnislehre des Cusaners: „Wir werden jedem Geschöpf nur dann gerecht, wenn wir es in seiner Bezogenheit auf den Schöpfer sehen. An dieser Stelle ist jede Unterscheidung von Mensch und Tier (und Pflanze, Landschaft ...) fehl am Platz." (178) Denn: „Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist." (181). Kinder und Tiere erinnern nach H. an die vorreflexive „primäre Verortung in einer Wirklichkeit, die sich den Machenschaften und Einordnungen immer entzieht. Der Weg der ‚natürlichen Theologie', der bis in die Renaissance hinein selbstverständlich begehbar war und beschritten wurde, leuchtet

hier wieder auf; dieser führt dazu, sich von der Natur und ihrer unergründlichen Geheimnishaftigkeit auf dem Weg der Gott- und Sinnsuche leiten zu lassen." (205)

Wie zuvor Thomas so wird auch Jane Goodall für H. zur univoken Naturmystikerin, obwohl die Primatenforscherin in H.s eigener Paraphrase von den vielen verschiedenen (!) Fenstern spricht, durch die die Welt erkannt werden kann, um dann zwei davon näher zu erläutern: „Die westliche Wissenschaft habe ihr eines geöffnet, um in sorgfältigen Aufzeichnungen und kritischen Analysen die Welt der Schimpansen und ihr komplexes Sozialverhalten ein wenig zu erhellen. Aber es gäbe noch ein anderes Fenster, das sich den Heiligen, den Mystikern und den Begründern der großen Weltreligionen geöffnet habe." (209)

Im Sinne seiner Zielbestimmung, nach der jede Unterscheidung von Mensch und Tier fehl am Platz ist, zitiert H. Dieter Henrich, nach dem die „Reflexionstheorie des Bewusstseins" nicht umhin gekonnt habe, „alles menschliche Bewußtsein in Selbsttätigkeit aufgehen zu lassen und zwischen uns und den Tieren einen unendlichen Abstand einzurichten, der für Jahrhunderte skandalösen Verhaltens ihnen gegenüber mit verantwortlich gemacht werden muß. Es bleibt aber dennoch wahr, daß menschliches Bewußtsein durch die Möglichkeit der Reflexion zu definieren ist. Und die Freiheit, die in ihrer Überwindung als selbstgenügsames Prinzip entsteht, ist nur die Freiheit, sie in der rechten Weise zu gebrauchen." (155) Leider läßt H. seine „Verhaltensbiologischen Erträge" mit diesen gewichtigen Worten Henrichs abrupt enden, anstatt die Chance zu ergreifen, den von Henrich formulierten Auftrag des rechten Gebrauchs der Freiheit aufgrund eines reflexiven Bewußtseins zu entfalten.

Für H. „dient der Gedanke, dass sowohl das Bewusstsein als auch alle körperlichen Funktionen letztlich nur einem Ziel dienen: Der (Vor-)Sorge des Organismus um sein (Über-)Leben", als „archimedischer Punkt". (154) Hier wünschte man sich Grenzbestimmungen im Verhältnis zwischen biologischen und theologischen Aussagen, damit nicht am Ende die Biologie zur Theologie hin überschritten oder die Theologie auf Biologie reduziert wird. Insbesondere wären die Äquivokationen im Lebensbegriff zu reflektieren. Es macht eben einen Unterschied, ob es um ein physisches Überleben oder um das Führen eines sinnsuchenden bzw. sinnerfüllten Lebens geht, das erstgenanntes u. U. bis zu seiner Negierung übersteigen kann. Diese Differenz kann weder im Rückgriff auf die soziobiologische Rekonstruktion eines gruppenselektionischen „Altruismus" noch durch den bloßen theologischen Hinweis auf eine biblisch nicht zu leugnende „Gottunmittelbarkeit der Tiere" überbrückt werden. Denn die neuzeitliche Biologie macht aufgrund ihres methodischen Atheismus und Materialismus weder Aussagen über Gott noch vermag sie das moralische Phänomen der Selbstlosigkeit zu erfassen. Darüber können auch die Bibelzitate in den Studien mancher Ethologen, wie z. B., daß der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt (Dtn 8), nicht hinwegtäuschen. Zwischen adaptivem Lustantrieb und der „metaphysischen Dimension der Freude" (119) klafft eben doch ein Hiatus, oder, um mit dem von H. zitierten Christoph Türke zu sprechen: „Menschliches Glück und tierliches Wohlbefinden („pleasure") sind inkommensurabel." (195). Allerdings darf dabei in der Tat nicht vergessen werden, daß Glück im Leben der Menschen eine seltene und kostbare Erfahrung ist, während Wohlbefinden und Lustantrieb wie auch ihr Gegenteil, Schmerz und psychisches Leiden, Menschen und Tiere in hohem Maße verbinden und auch moralische Berücksichtigung verdienen.

H. läuft Gefahr, das noble Ziel eines sensibleren Umgangs mit den Tieren durch die Überbetonung der Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren bereits erreicht zu sehen. Daß aber durch die Angleichung des Menschen an das Tier die freiheitliche Kompetenz des Menschen zur Verantwortung verschwindet, die allein zur Hoffnung berechtigt, das naturwüchsige Ausbeutungsverhältnis gegenüber den Tieren und der übrigen Natur durch Einsicht und Mitgefühl zu mildern, wenn nicht gar überwinden zu können, das gerät oft aus dem Blick. Diese Gefahr wird in unserer von naturwissenschaftlichem und technischem Denken dominierten Welt noch dadurch befördert, daß der Mensch durch eine unkritische Überdehnung des Erklärungsanspruchs selbst naturalisiert und eines jeglichen kritischen Reflexionsinstrumentariums auf die Grenzen naturwissenschaftlicher Rekonstruktionen und Theoriebildungen beraubt wird. Daher ist der Hinweis des Aquinaten auf die Unterscheidung der Erkenntnisinteressen und Erkenntnisarten immer noch nicht überholt. Erklären ist nicht Verstehen und in wieweit beispielsweise die biologische Verhaltensforschung sich als verstehende oder erklärende selbst versteht, wäre wissenschaftstheoretisch zu reflektieren, bevor sie methodisch reflektiert zu Geisteswissenschaften wie der Theologie in ein qualifiziertes Verhältnis gesetzt werden kann. Der Mangel an wissenschaftstheoretischer und philosophischer Reflexion macht interdisziplinäre Studien wie die vorliegende, die zudem durch den Überstieg von der wissenschaftlichen Theologie zur Mystik einen sehr weiten Bogen spannt, zu einem gewagten Unternehmen, und zwar sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht. Der „Friede mit der Natur" jenseits von Eden bleibt jedoch ein Traum, gegen dessen Vergessen H. mit seiner Arbeit zu Recht Einspruch erhebt. Impulse und spirituelle Zeichen der Erinnerung an diesen unverzichtbaren Traum findet zumal der praktische Theologe in dem liebevoll gestalteten Buch vielfältig. An einem begrifflich-reflexiven Geländer muß noch weiter gedrechselt werden.

Bonn Heike Baranzke

Kurzrezensionen

Crispin, Gilbert: **Disputatio iudaei et christiani.** Disputatio christiani cum gentili de fide Christi/ Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch-deutsch, übersetzt u. eingeleitet v. Karl Werner Wilhelm u. Gerhard Wilhelmi. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. 197 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 1), geb. € 32,00 ISBN: 3–451–28506–1

Der vorliegende Bd begründet die neue Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters", welche „zentrale Texte der mittelalterlichen Philosophie, und zwar sowohl aus der lateinisch-christlichen als auch aus der arabisch-muslimischen und jüdischen Tradition" versammeln möchte. (5) Den Auftakt bildet die Edition der beiden Lehrdialoge des Benediktinerabtes von Westminster Gilbert Crispin (ca. 1045–1117), in denen bereits für das frühe Mittelalter eine Kultur des Dialogs zwischen den Religionen auf der Basis gegenseitiger Wertschätzung bezeugt ist. Nach einer sehr informativen Einleitung zu Person und Werk Crispins werden die beiden zweisprachig edierten Dialoge („Dialog mit einem Juden" und „Dialog mit dem Heiden") in ihrem historischen Kontext vorgestellt. Der „Heide" entspricht hier dem Ungläubigen (infidelis) in Anselms Dialog „Cur deus homo". Muslimische Gelehrte forderten zwar die philosophische Auseinandersetzung besonders ein, aber die Argumente deuten nicht auf einen spezifisch islamischen Kontext. (21) Die Edition erweist sich insgesamt als zuverlässig und einladend für den Studiengebrauch. N.P.

„Dies ist das Buch...". Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Festschrift für Hubert Frankemölle hg. v. R. Kampling. – Paderborn: Schöningh 2004. 373 S., kt € 59,00 ISBN: 3–506–71708–1

Der vorliegende Bd, eine Festschrift für Hubert Frankemölle, hat zwei Schwerpunkte: das Matthäusevangelium allgemein und Matthäusauslegungen aus der Leserperspektive im besonderen. Unter den historischen Beiträgen habe ich von denjenigen von Knut Backhaus (zum Universalismus des Mt-Ev) und demjenigen von Martin Ebner (zur Jungfrauengeburt und ihrer hellenistischen Rezeption) besonders viel gelernt. Von den rezeptionsgeschichtlichen Beiträgen beschäftigen sich zwei mit Mt 25,31–46 (Matthias Blum und Othmar Fuchs) und je einer mit Mt 8–9 (Heike Bee-Schroedter) und mit der Matthäuspassion bei Wolfgang Borchert (Volker Garske). Die übrigen Beiträge stammen von Thomas Söding (Mt 20,20), Peter Fiedler (Israel im Mt-Ev), Detlev Dormeyer (Volk, Jünger und Gegner), Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger (Psalmen im Mt-Ev), Rudolf Hoppe (Gerechtigkeit bei Mt und Philo), Rainer Kampling (Mt 1,1), Karl Löning (Mt 23) und Claus-Peter März (Mt 24,42–25,30). Ernst Ludwig Ehrlich hat eine Reflexion über Gott nach Auschwitz, Franz-Josef Ortkemper eine Predigt und Peter Sölken eine Vertonung von Mt 6,9–13 und Mt 26,39–42 beigesteuert. U.Lu.

Kirche und Katholizismus seit 1945. Vierter Band: Die britischen Inseln und Nordamerika. Großbritannien – Irland – Kanada – Vereinigte Staaten von Amerika, hg. v. Erwin Gatz. – Paderborn u. a.: Schöningh 2002. 150 S., geb. € 23,90 ISBN: 3–506–74463–1

In bewährter Weise legt Erwin Gatz Bd 4 seiner Überblicksdarstellung zu Kirche und Katholizismus seit 1945 vor. Wieder gelang es dem Hg., ausgewiesene Experten zu gewinnen, die sich anhand eines festen Katalogs von Themen der kirchlichen Zeitgeschichte der einzelnen Länder nähern.

Oliver P. Rafferty liefert dabei die Beiträge zu Großbritannien und Irland mit dem so unterschiedlichen gesellschaftlichen Gewicht der katholischen Kirche und geht eigens auf den Nordirlandkonflikt ein. In zwei separaten Artikeln beschreiben Jean-Claude Petit und Roberto Perin die Entwicklung in Kanada, in dem das mehrheitlich französischsprachige und katholische Québec einen Sonderfall für ganz Nordamerika darstellt. Der umfangreichste Beitrag kommt den USA zu, den Gerald P. Fogarty übernommen hat, der besonderes Augen-

merk auf die Rolle der amerikanischen Bischöfe während des II. Vaticanums legt.

Die Umbruchsphase der sechziger Jahre führte die Katholizismen in allen Ländern vor die gleichen Fragen: die eigene Rolle in einer zunehmend säkularen und pluralistischen Gesellschaft, das Verhältnis zwischen Klerikern und Laien, die Stellung der Frauen, der Rückgang der geistlichen Berufungen, die schwindende institutionelle Bindung, die Glaubwürdigkeitskrise nach diversen Sexualskandalen. Diese Problemanzeige scheint ebenso plakativ wie richtig. Sie läßt den Leser mit einer gewissen Ratlosigkeit zurück, die – und das zeigt die Reihe überdeutlich – einmünden muß in den internationalen und interdisziplinären Diskurs. S. Sch.

Khoulap, Vladimir: **Coniugalia Festa.** Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien. – Würzburg: Augustinus 2003. 300 S. (Das östliche Christentum. Neue Folge, 52), kt € 20,00 ISBN 3–7613–0204–5

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um die Diss. des Vf.s, eines orthodoxen Theologen. Nach einer ausführlichen Darstellung der Eheschließung im Judentum, in der griechischen und der römischen Antike sowie im frühen Christentum gelangt der Autor zur Überzeugung, daß die Wurzeln für die kirchliche Eheschließung „gerade in der frühkirchlichen Zeit" zu suchen sind (94). Anschließend stellt er die Entwicklung im Osten und im Westen dar, um sich dann der byzantinisch-orthodoxen Eheschließungsform (Verlobung und Trauung) anhand der Euchologien zu widmen, die er in kompilierter Form in ihren wichtigsten Elementen aufzeigt. Nach einer Darstellung der heutigen römisch-katholischen Trauungsliturgie (im Vergleich mit der byzantinischen) untersucht der Vf. verschiedene ökumenische Formulare und entwickelt eigene Vorstellungen für eine Trauungsfeier zwischen katholischen und orthodoxen Christen. Insgesamt handelt es sich um eine umfassende Darstellung der Eheschließungsliturgien und -theologien beider Kirchen. Th.B.

Lohmar, Achim: **Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit.** – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2005. 348 S. (Philosophische Abhandlungen, 89), brosch. € 44,00 ISBN: 3–465–03336–1

Setzt moralische Verantwortlichkeit Willensfreiheit voraus? Diese Frage, die im Mittelpunkt der kürzlich veröffentlichten Habil.schrift Achim Lohmars steht, gehört zu den umstrittensten Fragen jedes philosophischen Nachdenkens über Moral. In seiner fundierten Studie vertritt der Kölner Philosoph die streitbare These, daß Willensfreiheit keine notwendige Bedingung moralischer Verantwortlichkeit sei. Dezidiert wendet er sich damit gegen den Inkompatibilismus, den er als inkohärente Theorie entlarven möchte. Willensfreiheit könne nur dann eine Rolle spielen, erklärt L., „wenn es ‚Letztheitsbedingungen' moralischer Verantwortlichkeit gibt – Bedingungen, denen geistige Fähigkeiten genügen müssen, um einen Akteur zu einem moralisch verantwortlichen Akteur zu machen." L. räumt zugleich ein, daß die Freiheit nach wie vor eine Rolle spiele, allerdings sei dies eine weitaus bescheidenere, als Inkompatibilisten meinten. L. leistet mit seiner Habil.schrift einen gut geschriebenen und pointierten Beitrag zur Diskussion um die Willensfreiheit. KKl

Reemts, Christiana: **Vernunftgemäßer Glaube.** Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus. – Bonn: Borengässer 1998. XX, 225 S. (Hereditas, 13), geb € 26,60 ISBN: 3–923946–38–4

Diese Studie, die im SS 1997 von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Bonn als Diss. angenommen wurde, widmet sich am Beispiel von Origenes' Schrift *Contra Celsum* dem Verhältnis von antiker Philosophie und Christentum, von Vernunft und Glaube. Den Schwerpunkt legt die Vf.in dabei auf die Frage, wie Origenes den Glauben begründet, welche Argumente er beibringt und welches Gewicht er den Argumenten zumißt. Als Ertrag der origeneischen Argumentation arbeitet die Vf.in heraus, daß der christliche Glaube für Origenes ein begründeter, ein rationaler Glaube ist. Origenes versteht darunter die freie Antwort des Menschen auf die freie Offenbarung Gottes; damit ist „der Erkenntnisvorgang deutlicher als bisher als Begegnung von Freiheiten gefaßt" (211). In diesem Begegnungsgeschehen deutet sich der Stellenwert an, den Origenes der Inkarnation des Logos beimißt, die ein wichtiger Schlüssel für das Verständnis der Theologie des Origenes ist. C. U.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Heike Baranzke, Am Hof 1, D-53115 Bonn;
DDr. habil Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Prof. Dr. Dr. h.c. Bernhard Casper, Birkwäldele 16, D-79299 Wittnau;
Niels Christensen, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Klaus Peter Dannecker, Weberbach 72a, D-54290 Trier;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, D-53125 Bonn;
Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg;
Prof. Dr. Thomas Dienberg, Hohenzollernring 60, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Peter Dinzelbacher, Hirschenhöh 6, A-5450 Werfen in Salzburg;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Stephan Leimgruber, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-3111 Bonn;
Dr. Dr. habil. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Dr. Burkhard Neumann, Leostr. 19, D-33098 Paderborn;
Dr. Frank Andreas Peters, Thunerstr. 46, D-21680 Stade;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptsstr. 84, D-69117 Heidelberg;
Dr. Annette Schellenberg, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich;
Dr. Johannes Schnocks, Regina-Pacis-Weg 1a., D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Marcus Sigismund, Gauß-Str. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domdechanei 4, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Angelika Strotmann, Keplerstr. 87, D-60120 Heidelberg;
Prof: Dr. Holger Strutwolf, Essmannstr. 6, D-48159 Münster;
Prof. Dr. Rudolf Voderholzer, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832656, Fax (0251) 832857, 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 2006
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

© 2006 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

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2006** | **102. Jahrgang**

25. OKT. 2006

Gegenlied vom Freundlichsein. Hommage zum 50. Todestag von Bertolt Brecht (1898–1956) (Christoph Gellner) . . . . . Sp. 267

Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) zum 200. Geburtstag (Franz Wolfinger) . . . . . Sp. 277

„Zwischenbetrachtungen – Universität und Theologie heute" Eine Freiburger Tagung zum 100. Geburtstag Bernhard Weltes (Peter Legnowski) . . . . . Sp. 287

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 287

Profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne. Festschrift für Uwe Gerber, hg. v. Susanne Dungs u. Heiner Ludwig (Wolfgang Beinert)

Goergen, Aloys: Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst, hg. von Albert Gerhards / Heinz Robert Schlette (Klemens Richter)

Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper, hg. v. K. Kienzler / J. Reiter / L. Wenzler (Jörg Splett)

Ratzinger, Joseph: Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Heinz Schütte)

Ring-Eifel, Ludwig. Der Papst in Deutschland. Unvergessliche Begegnungen mit Benedikt XVI (Heinz Schütte)

Schütte, Heinz: Nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir. Erinnerungen (Wolfgang Beinert)

Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, hg. v. Markus Witte (Walter Groß)

Exegese AT . . . . . Sp. 296

Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, hg. von Eckart Otto / Reinhard Achenbach (Ulrich Dahmen)

Veijola, Timo: Das 5. Buch Mose. Deuteronomium, Kapitel 1,1 – 16,17 (Ulrich Dahmen)

Exegese NT . . . . . Sp. 301

Jochum-Bortfeld, Carsten: Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes. Zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik (Hans-Georg Gradl)

Dogmatik . . . . . Sp. 303

Ganoczy, Alexandre: Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie. Übers. La Trinité créatrice. Synergie en théologie (Bernhard Nitsche / Dominik Lorenz)

Gärtner, Claudia: Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament. Eine theologische Untersuchung zum Werk von Thomas Lehnerer (Burkhard Neumann)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 307

Rohner, Martin: Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung (Saskia Wendel)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 308

Angenendt, Arnold: Liudger. Der erste Bischof von Münster (Werner Kathrein)

Hafner, Johann E.: Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis (Wolfgang Beinert)

Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie, hg. v. Joachim Kuropka (Konrad Hilpert)

Renczes, Philipp Gabriel: Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur (Adolf Martin Ritter)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 313

Cornehl, Peter: „Die Welt ist voll von Liturgie". Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis, hg. v. Ulrike Wagner-Rau (Stefan Böntert)

Tagzeitliturgien. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki (Dorothea Sattler)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 315

Elementare Bibeltexte. Exegetisch – systematisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Christine Reents

Lachmann, Rainer / Adam, Gottfried / Ritter, Werner H.: Theologische Schlüsselbegriffe. Biblisch – systematisch – didaktisch

Lachmann, Rainer / Gutschera, Herbert / Thierfelder, Jörg: Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch (Björn Igelbrink)

Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 317

Adloff, Frank: Im Dienste der Armen. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert (Andreas Kampmann-Grünewald)

Der Begriff der Menschenwürde. Definition, Belastbarkeit und Grenzen, hg. v. Michael Fischer (Werner Wolbert)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 319

Bahr, Petra: Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant (Friedo Ricken)

Kaufmann, Jean-Claude: Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität (Stephan Goertz)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 325

Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, hg. von Hadwig Müller (Tobias Kläden)

Theologie / Kultur . . . . . Sp. 327

Grosser, Alfred: Die Früchte ihres Baumes. Ein atheistischer Blick auf das Christentum (Thomas Ruster)

Den Tod tanzen? Tagungsband des Totentanzkongresses Stift Admont 2001, hg. v. Renate Hausner / Winfried Schwab (Gisbert Greshake)

Spiritualität . . . . . Sp. 329

Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert – Piété et Spiritualité. L'impact de la Réformation aux XVIe et XVIIe siècles, hg. v. Matthieu Arnold / Rolf Decot (Gilberto da Silva)

Theologie / Humanwissenschaft . . . . . Sp. 331

Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften, hg. v. Jörg Kornacker / Peter Stockmann (Peter Fonk)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 334

Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel (Hans Martin Müller)

Groh, Dieter: Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation (Ulrich Lüke)

Pahud de Mortanges, Elke: Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Raimund Lachner)

Schwanke, Johannes: Creatio ex nihilo. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545) (Jürgen Bründl)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 344

Bibliographie . . . . . Sp. 345

ZS: Gd 128.4

Gegenlied vom Freundlichsein

Hommage zum 50. Todestag von Bertolt Brecht (1898–1956)

Von Christoph Gellner

„Bert Brecht hat das dichterische Antlitz Deutschlands verändert", stellte Herbert Ihering bereits 1922 heraus, als er dem Augsburger Bürgerschreck für sein desillusioniertes Kriegsheimkehrerstück „Trommeln in der Nacht" – der skandalumwitterte „Baal" konnte erst 1923 uraufgeführt werden – den renommierten Kleist-Preis zusprach. „Mit Bert Brecht ist ein neuer Ton, eine neue Melodie, eine neue Vision in der Zeit."[1] Auf den Bühnen ist Brecht der nach Shakespeare meistgespielte Autor, der das moderne Theater weltweit vielfältig und nachhaltig inspiriert. Lange in erster Linie oder gar ausschließlich als Dramatiker eingestuft, zählt Brecht heute neben Gottfried Benn und Rainer Maria Rilke zu den großen Lyrikern des 20. Jh.s[2]. Ja, vielleicht wird Brecht erst nachdem der Kommunismus hinfällig und der intellektuelle Traum von ihm fragwürdig geworden ist, als Dichter erkannt[3]. Ist es jetzt doch möglich, jenseits der Zustimmung oder Ablehnung für oder wider den „politischen Ideologen", das spezifisch Ästhetische seines Œuvres zu würdigen, ohne den Dichter gegen den Marxisten auszuspielen, wie dies die westliche Brecht-Diskussion immer wieder getan hat.

Der Wegfall allzu emphatischer Brecht-Identifikation – wie sie die 68er Studentenbewegung kennzeichnete, deren Wortführer vielfach erst durch Brecht zur Beschäftigung mit dem Marxismus und dem Anspruch einer gesellschaftsverändernden Praxis in Berührung kamen – vermag einem unverstellten Blick auf die Vieldimensionalität seines Denkens und Schreibens, vor allem den ästhetischen Mehrwert seiner Stücke, Gedichte und Prosa nur dienlich sein[4]. Noch immer werden neue Dokumente gefunden[5], doch zeigen Rezensionen zeitgenössischer Brechtaufführungen – unter ihnen rangiert nicht von ungefähr „Mahagonny", die radikale Entzauberung der käuflichen Illusionen unserer kapitalistischen Warenwelt[6], ganz oben –, wie wenig der durch die 30bändige Werkausgabe verfügbare Forschungsstand bislang breiter rezipiert wurde[7].

Am 14. August 1956 starb Brecht im Alter von nur 58 Jahren in Ostberlin. So blieben dem marxistischen Dissidenten, dessen Leben und Werk beinahe alle Widersprüche dieses so wenig menschlichen Jh.s und eines schwierigen Vaterlands spiegelt, für die Modellinszenierung seiner Stücke nur mehr wenige Jahre – nicht wenige seiner heute weltberühmten Arbeiten entstanden ja zunächst nur „für die Schublade" im skandinavischen oder amerikanischen Exil. Trotz erster internationaler Anerkennung infolge von Gastspielen in Warschau, Amsterdam und Paris blieb Brechts Werk in der DDR Anfeindungen linientreuer Partei- und Kulturfunktionäre ausgesetzt, während es westliche Bühnen regelrecht boykottierten. Das Frankfurter Theater unter Harry Buckwitz, das 1952 den „Guten Menschen von Sezuan" herausbrachte, blieb lange die wichtigste Brecht-Bühne der Bundesrepublik. Damals sprach der CDU-Fraktionsvorsitzende im Stadtparlament von einem „Propagandastück eines sich zum Kommunismus bekennenden sogenannten Dichters", in dem „das Göttliche in schamloser Weise lächerlich gemacht" werde. Anders als seine scharfsichtige Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse im Kapitalismus ist Brechts künstlerisch-ästhetischer Rang mittlerweile unbestritten. Umso wichtiger, seine spannungsreichen Beziehungen zur christlichen Religion auf dem Stand heutigen literaturtheologischen Problembewußtseins herauszuarbeiten[8].

Deine Bibel ist kalt!

Unter den Schriftstellern des 20. Jh.s hat sich kaum ein anderer so entschieden vom christlichen Gottesglauben distanziert und zugleich das biblische Erbe des Christentums (vor allem der Lutherbibel) so extensiv seinem literarischen Schaffen amalgamiert wie Brecht. Er war keine 16 Jahre alt, da erschien im Januar-Heft 1914 der Augsburger Schülerzeitschrift „Die Ernte", als deren wichtigster Macher, Herausgeber und Autor der junge Brecht fungierte[9], sein *Erstlingsdrama „Die Bibel"*. Noch benutzt er das Pseudonym Berthold Eugen, doch anders als die meisten seiner frühen Schülergedichte, die lediglich die Vorbilder seines Augsburger Religions- und Konfirmandenunterrichts variieren, läßt dieser Bibel-Einakter schon deutlich Brechts christentumskritische Haltung erkennen.

Schauplatz dieses keine acht Druckseiten füllenden Bibel-Einakters ist eine während des Freiheitskampfs gegen Spanien von Katholiken belagerte protestantische Stadt in den Niederlanden. Ultimativ fordert der feindliche Feldherr die Konversion der ganzen Stadt und von der Bürgermeistertochter eine Liebesnacht: „Wir sind hier und können nicht helfen. Wir können Gott nur um Hilfe bitten. Lasst uns beten! Wir wollen Trost suchen in der Bibel", sagt der Großvater. Darauf das Mädchen: „Erzähle mir anderes, Großvater! Deine Bibel ist kalt. Sie redet von Menschen, die stärker waren als wir. Erzähle etwas von Not und Tod, aber von der Hilfe Gottes", beharrt das Mädchen. „Erzähle etwas von dem guten, rettenden Gott. Deine Bibel kennt nur den strafenden!" Darauf der Großvater: „Dieses Buch ist so schön. Weil es stark ist. Die Menschen sollten es mehr lesen." (I,10) Zielsicherer kann man die Folgenlosigkeit eines zur passiven Gott- und Schicksalsergebenheit erstarrten Bibelglaubens kaum entlarven! Brechts dramatischer Erstling enthielt damit bereits das Arbeitsmuster für später: Wie schon der Augsburger Pennäler seine *Christentumskritik in der Sprachtradition der Bibel* inszenierte, so stritt der Stückeschreiber zeitlebens mit der Bibel wider ihre Benutzung als Machtinstrument der Herrschenden im Dienst von Vernunftfeindlichkeit, Moralismus und frommer Ergebenheit. Ein Leben lang kämpfte er wider die Unfähigkeit eines solchen Bibelglaubens zur mitmenschlich-sozialen Praxis. „Schweig, du alter Narr!", entfährt es dem Bruder des Mädchens. „Mit deiner Bibel, die so kalt und gerecht ist, wie du. Weißt du, Großvater, ist leicht bekennen, wenn man satt ist. Und in Friedenszeiten, in der guten Stube." (I,13)

Brecht und die Bibel: „Sie haben nichts als ein Buch überliefert, das haben sie verkritzelt und Kochrezepte und Medizinen über die Weisheit geschmiert", notiert der 22jährige in sein Tagebuch. „Aber gewisse Bibelworte", hält er nach dem Besuch eines Volkspassionsspiels fest, seien trotz des elenden Textes und der geschmacklosen Aufmachung einfach „nicht totzukriegen. Sie gehen durch und durch. Man sitzt unter Schauern, die einem, unter der Haut, den Rücken lang herunter streichen, wie bei der Liebe." (XXVI,153) Aus dem schriftstellerischen Kosmos dieses Autors ist denn auch die *Vielzahl christentumskritisch neu-, fort- und umgeschriebener biblischer Stoffe, Figuren und Motive* nicht wegzudenken. Griff Brecht doch aus der Bibel (wie nahezu der gesamten Weltliteratur) alles auf, was sich

[1] Zit. n. *Brechts Dramen. Neue Intepretationen*, hg. v. Walter Hinderer, Stuttgart 1984, 7.

[2] Neuerdings *Simon Karcher*, Sachlichkeit und elegischer Ton. Die späte Lyrik von Gottfried Benn und Bertolt Brecht – ein Vergleich, Würzburg 2006.

[3] Daraufhin wären insbesondere die neuesten Veröffentlichungen zu befragen: *Heinz. L. Arnold (Hg.)*, Bertolt Brecht. Dritte Auflage Neufassung München 2006; *Reinhold Jaretzky*, Bertolt Brecht. Reinbek bei Hamburg 2006; *Tom Kindt / Hans-Harald Müller / Frank Thomsen*, Ungeheuer Brecht. Eine Biographie seines Werks, Göttingen 2006; *Jan Knopf*, Bertolt Brecht. Leben, Werk, Wirkung, Frankfurt / M. 2006; *Anna Kugli / Michael Opitz (Hg.)*, Brecht-Lexikon. Stuttgart / Weimar 2006.

[4] Grundlageninformationen: *Werner Hecht*, Brecht-Chronik. 1898–1956, Frankfurt / M. 1997; *Günter Berg / Wolfgang Jeske*, Bertolt Brecht. Stuttgart / Weimar 1998; *Jan Knopf (Hg.)*, Brecht-Handbuch in fünf Bänden, Stuttgart / Weimar 2001–2003.

[5] *Bertolt Brecht*, Geschichten vom Herrn Keuner. Zürcher Fassung, hg. v. Erdmud Wiszila, Frankfurt / M. 2004.

[6] *Bertolt Brecht / Kurt Weil*, Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny. Hg. v. Fritz Henneberg u. Jan Knopf, Frankfurt / M. 2006; *Gerd Koch / Florian Vaaßen / Doris Zeilinger (Hg.)*, „Können uns und euch und niemand helfen". Die Mahagonnysierung der Welt – Bertolt Brechts und Kurt Weills „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny", Frankfurt/M. 2006.

[7] Zitiert wird *Bertolt Brecht, Werke*. Große kommentierte Frankfurter und Berliner Ausgabe, hg. v. Werner Hecht u. a., Frankfurt/M. 1988–2000.

[8] Vgl. *Erich Garhammer / Georg Langenhorst (Hg.)*, Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg 2005; *Georg Langenhorst*, Theologie & Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt, 2005, insbesondere das von Georg Langenhorst und mir herausgegebene Brecht-Themenheft der Zeitschrift Religionsunterricht an höheren Schulen 41 (1998) 279–331.

[9] *Bertolt Brechts Die Ernte*. Die Augsburger Schülerzeitschrift und ihr wichtigster Autor, hg. v. Jürgen Hillesheim u. a., Augsburg 1997; *Eberhard. Rohse*, Der frühe Brecht und die Bibel. Studien zum Augsburger Religionsunterricht und zu den literarischen Versuchen des Gymnasiasten, Göttingen 1983; *Hans-Harald Müller / Tom Kindt*, Brechts frühe Lyrik. Brecht, Gott, die Natur und die Liebe, München 2002; *Jürgen Hillesheim*, „Ich muss immer dichten". Zur Ästhetik des jungen Brecht, Würzburg 2005.

ihm für eine *ideologiekritische Umfunktionierung* empfahl. So sind die Werke des marxistischen Stückeschreibers randvoll mit Biblischem. Biblische Sprachformen und Redeweisen begegnen auf Schritt und Tritt: der Dialog Galileis mit dem künftigen Papst besteht nur aus Bibelzitaten, die sie einander um die Ohren schlagen, alle sieben sind den „Sprüchen Salomonis" entnommen[10]. „Der Gute Mensch von Sezuan" beruht, trotz seines chinesisch-fernöstlichen Kolorits, auf einer Bibelkontrafaktur: auf der Erzählung vom Besuch Gottes bei Abraham in Gestalt dreier Männer und der Hiobnovelle; der „Kaukasische Kreidekreis" stellt Brechts Version des salomonischen Urteils dar. Als Schriftsteller benutzte Brecht die Bibel in erster Linie als *Stoff*, als poetisch verfügbares *Material*, ja, als eine der schärfsten Waffen seiner *literarischen Religionskritik*. Bei kaum einem anderen Autor läßt sich die tiefgreifende Säkularisierung des biblischen Erbes eingehender beobachten[11].

Nirgendwo wird dies deutlicher als in *„Bertolt Brechts Hauspostille"*, die polemisch an die vertraute Sprachtradition der Bibel, des christlichen Andachts- und Kirchgesangbuchs anknüpft, um ihren Inhalt mittels Kontrafaktur, Travestie und Parodie zu verkehren. So griff Brecht auch auf religiös vorgeprägte Sprachformen und Sprechhaltungen wie die *Psalmen* zurück, um sie durch Verkehrung ihres Inhalts, mittels bewußter Profanierung und mit Spaß an der Provokation zu Antipsalmen umzufunktionieren[12]. So sehr Brecht sich vom biblischen Psalter dessen Ton und Form aneignete, seine stark rhythmisierte Sprache und stilisiert-poetische Prosa aufgriff, ging es ihm vor allem um die Umkehrung des biblischen Vorbilds, um damit den *Kontinuitätsbruch* des Ersten Weltkriegs zu signalisieren. Gerade in ihrer antipathetisch betonten Sachlichkeit markieren Brechts Psalmen überdeutlich den *Bruch mit dem überkommenen Gott- und Schöpfungsvertrauen* seiner christlich-bürgerlichen Herkunft ebenso wie mit der Psalmenfrömmigkeit der Generation der Expressionisten. Lediglich die im Psalter und Kirchenlied beklagte Vergänglichkeit, Finsternis, Nacht und Kälte ist bei Brecht gewahrt, ja, gegenchristlich intensiviert:

1 Wie erschreckend in der Nacht ist das konvexe Gesicht des schwarzen Landes!

2 Über der Welt sind die Wolken, sie gehören zur Welt. Über den Wolken ist nichts.

3 Der einsame Baum im Steinfeld muss das Gefühl haben, dass alles umsonst ist.
Er hat noch nie einen Baum gesehen. Es gibt keine Bäume.

4 Immer denke ich: wir werden nicht beobachtet.
Der Aussatz des einzigen Sternes in der Nacht, bevor er untergeht! (XI,30)

Der Kontrast von Brechts *„Der 1. Psalm"* (1920) zum berühmten Psalm 8 der Hebräischen Bibel – einem Lobpsalm auf den Schöpfergott, der hymnisch die wunderbare Ordnung alles Geschaffenen beschreibt, in der dem Menschen eine herausgehobene Stellung „nur weniges geringer als Gott selber" zukommt – könnte kaum größer sein! Wo der biblische Psalmist angesichts der grenzenlos über den Himmel ausgebreiteten Hoheit Gottes fragt: „Herr, was ist der Mensch, dass du dich seiner annimmst, dass du ihn so achtest?", gibt es für Brecht *nach dem „Tode Gottes"* niemand mehr, der uns beobachtet. So wird im zweiten Vers, im Gegensatz zum biblischen Parallelismus, nicht Transzendenz und kosmische Fülle ausgedrückt. Statt der zu erwartenden Überbietung im zweiten Versglied unterbricht Brecht vielmehr die Klimax und läßt eine Enttäuschung folgen: „über den Wolken ist nichts". Wie vor allem Brechts „Baal", der späte Nachfahre des assyrisch-altorientalischen Fruchtbarkeitsgottes und schon in der Bibel geradezu der Inbegriff des Heidnischen, zeigt, erlebte der kaum 20jährige Augsburger dies als *Befreiung von aller transzendenten Bedrohung* und darauf abgestützter *repressiver Moral:* als Befreiung zum *diesseitig-sinnlichen Lebensgenuß*. Sichtlich inspiriert von Walt Whitmans „Leaves of Grass" deutet *„Der 2. Psalm"* das religiöse Vorbild im erotisch-sexuellen Sinne um und unterläuft den hohen Ton biblischer Psalmen durch bewußte Anklänge an den „schmutzigen" Slang einer „niedrigen" Sprache:

1 Unter einer fleischfarbenen Sonne, die vier Atemzüge nach Mitternacht den östlichen Himmel hell macht, unter einem Haufen Wind, der sie in Stößen wie mit Leilich [einem Leintuch CG] bedeckt, entfalten die Wiesen von Füssen bis Passau ihre Propaganda für Lebenslust [...]

4 Denn Gott hat die Erde geschaffen, dass sie Brot bringe, und uns die Braunbrüstigen gegeben, dass es in die Mägen komme, vermischt mit der Milch der Kühe, die er geschaffen hat. Aber für was ist der Wind da, herrlich in den Baumwipfeln?

5 Der Wind macht die Wolken, dass da Regen ist auf die Äcker, dass das Brot entstehe. Lasst uns jetzt Kinder machen aus Lüsten für das Brot, dass es gefressen werde [...]

7 In den Hütten ist das Licht der Nächte wie Lachs. Man feiert die Auferstehung des Fleisches. (XI,31)

Ganz auf der von Heinrich Heine vorgezeigten Linie emanzipatorisch-sensualistischer Religions- und Gesellschaftskritik ging es Brecht um die Lösung des sozialen Glücksproblems. Brechts Hinwendung zum Marxismus Ende der zwanziger Jahre war insofern nur folgerichtig. Den *Gottesglauben* konnte Brecht dabei nur als „Vertröstung" und „Verführung", ja, als *Betrug am menschlichen Glücksverlangen* sehen. Nichts war ihm am spiritualistisch „halbierten" Kirchenchristentum seiner Zeit mehr verhaßt als seine gesellschaftlich „folgenlose Güte" und „unmerkliche Gesinnung". Dagegen richtete sich seine *„Heilige Johanna der Schlachthöfe"*, die bei Brecht, auf der Höhe der Weltwirtschaftskrise, kaum zufällig als Leutnant der Heilsarmee auftritt und einem bloßen Alibi-Gott, der nur zur Rechtfertigung bestehender Ungerechtigkeiten dient, eine entschiedene Absage erteilt[13]: „Anstatt nur gütig zu sein, bemüht euch / Einen Zustand zu schaffen, der die Güte ermöglicht, und besser / Sie überflüssig macht!" (III,222)

Neuansatz eines theologischen Gesprächs heute

Der neuzeitlichen Religionskritik gab der marxistische Stückeschreiber dadurch eine seit Heine kaum gekannte provozierende Schärfe, die um vieles realer und politischer anmutet als die klassischen Positionen philosophischer Religions- und Ideologiekritik. Hans Pabst hat denn auch Brechts Dramen eingehend auf den herrschaftsstabilisierenden Mißbrauch von Bibel und Religion untersucht und zugleich deren herrschaftskritische Veränderungsimpulse herausgestellt[14]. Und doch ist dies *motivgeschichtlich* letztlich *wenig originell*. Brechts *eigentliche Herausforderung*, die schriftstellerische Originalität seines bleibend vom Christlichen wie auch der radikalen Kritik am Christentum geprägten Denkens und Schreibens liegt m. E. ganz woanders: in Brechts eigentümlicher *Verschränkung von alter und neuer Weisheit*. Ist doch Brechts literarisches Schaffen – das belegen die „Geschichten vom Herrn Keuner", das „Buch der Wendungen", „Der gute Mensch von Sezuan" und der „Kaukasische Kreidekreis" – ohne die Beschäftigung mit fernöstlicher Philosophie, Dichtung und Theaterkunst nicht vorstellbar. Ja, in seiner Ausrichtung auf alltagspraktische Probleme der Lebensführung und der Ordnung des Zusammenlebens wie in der kritischen Wendung gegen die Folgenlosigkeit selbstgenügsam-kontemplativer Weisheitslehren aktualisiert Brecht eine in der westlichen Moderne weithin verschüttete Tradition verhaltensbezogenen Philosophierens, für die er in der Weisheitsüberlieferung des alten China ein künstlerisch inspirierendes Vorbild fand, das sich ihm schon durch die Einheit von Belehrung und Unterhaltung, von Pädagogischem und Artistischem empfahl.

Im Rückgang wie in der schöpferischen Weiterführung alter, halbvergessener Traditionen der Ethikgeschichte stellt Brecht Grundfragen des menschlichen Verhaltens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens neu zur Diskussion, zu denen sich *strukturelle Entsprechungen zum biblischen Weisheits-, Glücks- und Gerechtigkeitsden-*

[10] *Gerhard Bauer*, Weisheit, zerpflückt, verbraucht, zur Kenntlichkeit entstellt. In: Bertolt Brecht (1898–1956). Hg. v. Walter Delabar u.a., Berlin 1998, 31–57.

[11] Zur Einordnung: *Christoph Gellner*, Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004.

[12] *Arnold Stadler*, Das Buch der Psalmen und die deutschsprachige Lyrik des 20. Jahrhunderts. Köln / Wien 1989, 89–95; *Josef P. Mautner*, Psalmen. In: Brecht-Handbuch (Anm. 4), Bd. 2, 84–96; *Inka Bach / Helmut Galle*, Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Berlin / New York 1989, 324–346; *Cornelius Hell / Wolfgang Wiesmüller*, Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten, in: Die Bibel in der deutschprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Hg. v. Heinrich Schmidinger, Mainz 1999, Bd. 1, 158–204, hier 175–179; *Susanne Gillmayr-Bucher*, „Ich muss noch einmal Psalmen schreiben". Psalmgedichte von Bertolt Brecht, in: ZKTh 121 (1999) 269–280.

[13] Vgl. *Hans Peter Hermann*, „Die Heilige Johanna der Schlachthöfe". Über Vielfalt und Reichtum von Brechts realistischer Schreibweise, in: „Anmut sparet nicht noch Mühe" Zur Wiederentdeckung Bertolt Brechts, hg. v. Rüdiger Sareika, Iserlohn 2005, 27–52.

[14] Eingehend *Hans Pabst*, Brecht und die Religion. Graz 1977.

ken aufweisen lassen. Gerade diese gemeinsame Frageebene macht Brechts Weisheitsdenken – ohne selber irgendwelche religiösen Botschaften zu affirmieren – theologisch relevant und aktuell[15]. Vermochte Brecht dadurch doch dem abendländischen Weisheitsdenken signifikante Neuakzentuierungen, ja, neue zeitgenössische Brisanz und Vitalität zu geben. Daß hier ein lohnender Neuansatz eines theologischen Gesprächs mit Brecht vorliegt, bestätigt ein mit den Bezügen zum Ostasiatischen bestens vertrauter Brecht-Forscher wie Antony Tatlow, der meiner von Karl-Josef Kuschel, Hans Küng und Dietmar Mieth begleiteten Diss. („ein großer Wurf") einen „bedeutenden Vorsprung gegenüber früheren, thematisch analogen Monographien" bescheinigte, „himmelweit entfernt von den ex cathedra abkanzelnden, schauermärchenhaften Traktaten, mit denen selbstgerechte Moralisten früher und bis in die Gegenwart anhand einer theologisch oder moralisch maskierten politischen Ideologie Brechts Werk regelmäßig bedacht haben"[16].

Innerhalb der facettenreichen Fernostbegeisterung in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s gewinnt Brecht ein eigenes Profil, indem er bewußt andere Traditionen asiatischer Geistigkeit aufgriff als etwa Hesse oder Döblin[17]. So fand er vor allem im Mehismus eine bewährte *sozialethische Gegentradition*, die sich trefflich gegen die *Gesellschafts- und Glücksvergessenheit bürgerlich-christlicher Ethik* ins Feld führen ließ. Wurde in ihr doch die *Ethik* in engstem Zusammenhang von *Politik und Ökonomie* behandelt. Im Horizont der eudämonistischen Frage nach dem „guten Leben" und der bestmöglichen Ordnung der Gesellschaft, die sowohl bei Marx als auch bei Brecht den Grundimpuls ihrer Kapitalismuskritik bildeten. Wichtig ist, daß bereits Mo-tzu die Ethik als Teil der Staats- und Gesellschaftslehre thematisierte, während „die abstrakte, individuelle Ethik"[18] bei ihm keine besondere Behandlung erfuhr. Im Zentrum der mehistischen Sozialphilosophie stand vielmehr die Frage, wie Moral und Sittlichkeit durch die bestmögliche Ordnung des Gemeinwesens allererst ermöglicht und befördert werden könnten. Höhepunkt von Brechts Auseinandersetzung mit dem Mehismus ist das *„Me-ti. Buch der Wendungen"*, in dem die in der westlichen Moderne überbetonte Individualethik eine *gesellschaftliche Umwendung* erfährt: nicht das Verhalten des Einzelnen steht mehr im Zentrum der Ethik, sondern die mannigfachen gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse, die das sittliche Handeln des Einzelnen faktisch erschweren oder gar verunmöglichen.

Folglich liegt der Schwerpunkt im „Buch der Wendungen" weniger in der Aufstellung einer neuen Ethik als vielmehr im vergnüglich-provokanten Aufweis der *Entbehrlichkeit heroischer Tugenden*. Der Schlüsselgedanke lautet: „Sind die Institutionen gut, muss der Mensch nicht besonders gut sein. Freilich ist ihm dann die Möglichkeit gegeben, es sein zu *können*." (XVIII,150) Die Erfahrung zeige ja, daß Tugenden immer dann in besonders hohem Kurs stehen, wenn durch die Aktivierung außerordentlicher individueller Leistungen gesellschaftliche Mißstände kompensiert oder gar kaschiert werden sollen, die alles andere als sittlich sind. Wo Mängel herrschen, muß an die Opfer und Leidensbereitschaft appelliert werden: „Wenn ich höre, dass ein Schiff Helden als Matrosen benötigt, frage ich, ob es morsch und alt ist. Wenn jeder Mann die Arbeit von zwei Männern leisten muss, ist die Rederei entweder bankrott oder will zu schnell reich werden. Wenn der Kapitän ein Genie sein muss, sind seine Instrumente wohl unzuverlässig." (XVIII,141f) Me-tis Fazit? „Ganz allgemein sollte gelten, dass jedes Land, in dem besondere Sittlichkeit nötig ist, schlecht verwaltet ist." (XVIII,55)

Wie sehr es anstrengt, böse zu sein

Als vergnüglich-provokante Gegenübertreibung stellt Brecht denn auch dem in der Welt des Christentums durch Augustin und Luther maßgeblich gewordenen anthropologischen Pessimismus den *sozialethischen Optimismus der alten Chinesen*, ihr Vertrauen in die natürliche Güte, Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit des Menschen gegenüber, die nur unter dem Zwang der entfremdenden Verhältnisse zum Bösen verkehrt würden. Gutsein, Hilfsbereitschaft, praktische Freundlichkeit erscheinen so als *ursprünglich spontanes Bedürfnis* des Menschen, das eigentlich keiner besonderen Tugendanstrengungen bedarf. Gegenüber dem *christlichen Erbsündenpessimismus* bringt Shen Tes *„Lied vom Freundlichsein"* diese Grundüberzeugung, die gewissermaßen den *„Wärmestrom"* in Brechts marxistischem Denken und Schreiben bildet, pointiert zum Ausdruck:

> Den Mitmenschen zu treten
> Ist es nicht anstrengend? Die Stirnader
> Schwillt ihnen an, vor Mühe, gierig zu sein.
> Natürlich ausgestreckt
> Gibt eine Hand und empfängt mit gleicher Leichtigkeit. Nur
> Gierig zupackend muss sie sich anstrengen. Ach
> Welche Verführung, zu schenken. Wie angenehm
> Ist es doch, freundlich zu sein! Ein gutes Wort
> Entschlüpft wie ein wohliger Seufzer. (VI,247)

Die bestehenden Verhältnisse so zu verändern, daß Güte, Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft nicht länger die heroischen Tugenden einzelner, sondern die Grundlage des Zusammenlebens aller sind: darauf kam es Brecht an. Damit knüpft Brecht unverkennbar an die *Chinarezeption der Aufklärung* an. War es doch nicht zuletzt die konfuzianische Vorstellung, daß alle Menschen potentiell gut seien und durch entsprechende Erziehung zur Entfaltung des in ihnen angelegten Guten gebracht werden könnten, die entscheidend dazu beitrug, daß China führende Aufklärungsphilosophen wie Leibniz, Wolff, Voltaire oder die Enzyklopädisten in seinen Bann zog. In dem Gedicht *„Die Maske des Bösen"* (1942) entzündet sich Brechts Assoziation an den verzerrten Gesichtszügen eines altjapanischen Dämons:

> An meiner Wand hängt ein japanisches Holzwerk
> Maske eines bösen Dämons, bemalt mit Goldlack.
> Mitfühlend sehe ich
> Die geschwollenen Stirnadern, andeutend
> Wie sehr es anstrengt, böse zu sein. (XII,124)

„Dass das ‚Böse'", kommentiert Antony Tatlow, „weitgehend durch die gesellschaftlichen Verhältnisse verursacht wird, ist eine Überzeugung, mit der Brecht einerseits auf den verlogenen Härtekult der Nazis reagiert, andererseits auch Thema in seinen Stücken aus jener Zeit". Im Gegensatz zur westlichen Tradition galt es in Ostasien „schon immer als selbstverständlich, dass das menschliche Verhalten gesellschaftlichen Zwängen unterliegt und deshalb absolute moralische Forderungen unrealistisch sind. Die Gesellschaft war folglich so vernünftig zu organisieren, dass sich das natürliche Bedürfnis nach Güte entfalten konnte."[19]

Gesellschaftliche Umwendung des Weisheitsdenkens

Wer wollte bestreiten, daß Freundlichkeit, Güte und Hilfsbereitschaft im alltäglichen Konkurrenzkampf zu marginalen Verhaltensformen zu verkümmern drohen, daß die Unfähigkeit zu sittlichem Handeln oft nicht dem Einzelnen, sondern der *Übermacht entfremdender Verhältnisse* anzulasten ist, die individuell nur schwer zu kompensieren sind? Daß die Herbeiführung gerechter, solidarischer Lebensformen die *unerläßliche institutionelle Voraussetzung für das Glücken und Gelingen menschlichen Lebens* ist, wird eine christliche Ethik nicht bestreiten, die davon ausgeht, daß ethisches Handeln nicht nur vom guten Willen und vom sittlichen Vermögen des Einzelnen abhängt, sondern auch von der richtigen Einrichtung gesellschaftlicher Strukturen. „Gerade in unserer modernen Lebenswelt", stellt Dietmar Mieth heraus, „ist die Eingangstür zur ethischen Verantwortung eher die Institutionenethik als die traditionell überbetonte Individualethik"[20]. Letztere wird dadurch nicht überflüssig, vielmehr sozial ermöglicht: „Wenn die Institutionen", die Rechts-, Gesellschafts- und Wirtschaftsverhältnisse, „gut und richtig sind, können sie den einzelnen Menschen, die unter ihren Rahmenbedingungen handeln, moralischen Heroismus ersparen. Es ist zwar möglich, auch unter schlechten Bedingungen ethische Verantwortung zu übernehmen, aber dieses Handeln ist mit hohem Risiko verbunden,

[15] *Christoph Gellner*, Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht, Mainz 1997 (darin ein kurzer Abriß über die bisherige theologische Rezeption 272ff).

[16] *Antony Tatlow*, Brecht und Ostasien: Drei Perspektiven. In: Brecht-Yearbook 25 (2000), 442–448, hier 442f. Noch immer das Standardwerk zum Thema: *Antony Tatlow*, The Mask of Evil. Brecht's Response to the Poetry, Theatre and Thought of China and Japan, A Comperative and Critical Evaluation, Bern u. a. 1977; *ders.*, Brechts Ostasien. Ein Parallog, Berlin 1998.

[17] Hierzu jetzt *Christoph Gellner*, Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens. Düsseldorf 2005.

[18] *Alfred Forke*, Me Ti. Des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, Berlin 1922, 51.

[19] *Antony Tatlow*, Die Maske des Bösen. In: Brecht-Handbuch (Anm. 4), Bd. 2, 364–366, Zitat 366.

[20] *Dietmar Mieth*, Ethik der Gerechtigkeit. Ansätze, Prinzipien, Kriterien, in: Vision Gerechtigkeit? Konziliarer Prozess und Kirchliche Jugendarbeit, hg. v. Dietmar Mieth u. a., Düsseldorf 1991, 12–32, Zitat 12.

und die Erkenntnis des Richtigen unter schlechten Bedingungen ist ebenfalls außerordentlich erschwert."

Mag Brecht diesen *institutionenethischen Prioritätswechsel* auch kritisch-polemisch gegen ein spiritualistisch „halbiertes" Christentum eingeklagt haben, das den Glücksanspruch des Einzelnen zu versperren schien: Eine strukturelle Analogie zu den sozialhumanitären Kernelementen biblischen Glücks- und Gerechtigkeitsdenkens ist dennoch nicht zu übersehen. Ja, in ihrer aktiv „eingreifenden" Parteilichkeit bildet die von Brecht so nachhaltig betriebene gesellschaftliche „Umwendung" des Weisheitsdenkens gewissermaßen den säkularen Endpunkt jener *fortschreitenden Aufwertung der vita activa gegenüber der vita contemplativa*, wie sie gegenüber der bis weit in die Neuzeit hinein einflußreichen antiken Philosophietradition maßgeblich durch das jüdisch-christliche Ethos der Bibel angestoßen wurde[21]. Herrschte in ihr doch ein am Primat der Kontemplation orientiertes, selbstgenügsam-weltabgewandtes Weisheitsverständnis vor, dem das Ideal der interesselosen Theoria, das Glück des rein schauend der Wahrheit gewidmeten philosophischen Lebens als Ziel und Gipfel humaner Lebenserfüllung galt. Demgegenüber läßt sich in der Geschichte der christlichen Spiritualität eine fortschreitende Aufwertung des Handelns gegenüber der kontemplativen Gottesschau beobachten. Diese *Wende des Religiösen zur Praxis* hatte denn auch weitreichende Folgen. Steht sie doch gleichsam an der Wiege eines neuen, nicht länger dem Primat der „scientia contemplativa" verpflichteten Weisheitsverständnisses, einer *praktischen Weisheit der Aktion*. Kein Wunder, wenn diese fortschreitende Aufwertung der vita activa mit dem Heraufkommen der Moderne in der Aufklärung und dem „Praktisch- und Weltlichwerden der Philosophie" im Marxismus schließlich *gegen* ein Christentum eingefordert wurde, das dem diesseitig erfahrbaren Glück des Menschen nur im Wege zu stehen schien. In diesem Zusammenhang ist insbesondere an *Francis Bacon* (1561–1626) zu erinnern, der mit dem Schritt von der Kontemplation zur Aktion im Dienste der Veränderung der gegebenen Verhältnisse die Grundlage des neuzeitlichen Wissenschaftsideals legte. Berief sich Bacon doch für seine an der Erleichterung der menschlichen Existenz und der Verbesserung seiner Glücksmöglichkeiten ausgerichtete, neue „scientia activa" auf das biblisch-christliche Ethos der Nächstenliebe, der caritas und der benevolentia, denen er im Bereich der Wissenschaften zum Durchbruch verhalf.

Wenn sich Brecht im „Kleinen Organon für das Theater" (1948) für seine gesellschaftlich „eingreifende" Kunst im Dienste der menschlichen Lebenserleichterung (wie vor ihm bereits Karl Marx) ausdrücklich auf Francis Bacon berief[22], legt er selber diese Verbindungslinien offen: „Es treffen sich aber Wissenschaft und Kunst darin, dass beide das Leben der Menschen zu erleichtern da sind, die eine beschäftigt mit ihrem Unterhalt, die andere mit ihrer Unterhaltung", wobei auch diese Differenz aufgehoben wird, wenn „in dem Zeitalter, das kommt", die unterhaltssichernde „Produktivität" Formen annimmt, in denen der Unterschied zwischen einer Betätigung für den „Unterhalt" und einer Betätigung für die „Unterhaltung" verloren geht (XXIII,73). Der Marxismus verstand sich insofern als „Vollstrecker" jener erstmals von Francis Bacon zur Verbesserung des materiellen Wohls aller Menschen formulierten Synthese von Wissenschaft, Ethik und Sozialreform[23]. Geknüpft an die von Brecht geteilte Erwartung, zusammen mit der ökonomisch-technologischen Produktivitätsentfaltung lasse sich auch die gesellschaftlich-soziale Emanzipation befördern, gewann dadurch die traditionell subjektzentrierte Weisheitssuche „eine ganz neue Dimension"[24]: einen neuen, welt- und gesellschaftsverändernden, ja, parteiischen Zug[25]. Diese Wende im Weisheitsdenken seit der Antike scheint mir – bei aller berechtigten Kritik an der von Bacons Optimismus beflügelten „prometheischen Hybris" marxistischer Zukunftsutopie – unhintergehbar zu sein: Weisheit muß in der Tat gesellschaftspolitisch reflektiert werden, will sie nicht die sozioökonomischen Verhältnisse aus den Augen verlieren, die die Gestaltung des Lebens, die individuelle Lebenskunst ebenso wie das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen faktisch erschweren oder gar verunmöglichen.

[21] *Dietmar Mieth*, Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns, Darmstadt 1984, 31ff.

[22] Eingehend *Helmuth Kiesel*, Geschichte der literarischen Moderne. Sprache, Ästhetik, Dichtung im zwanzigsten Jahrhundert, München 2004, 359–393.

[23] Vgl. *Lothar Schäfer*, Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt/M. 1993; *Ottfried Höffe*, Bacon oder die ambivalente Modernisierung. In: ders., Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt/M. 1993.

[24] *Milan Machovec*, Die Rückkehr der Weisheit. Philosophie angesichts des Abgrunds, Stuttgart 1988, 191.

[25] *Ernst Bloch*, Über den Begriff der Weisheit. In: ders., Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Frankfurt/M. 1969, 355–395.

Arbeit am Glück

Zwischen dem technisch-wissenschaftlichen und dem gesellschaftlichen Fortschritt stellte Brecht indes eine *fatale Scherenentwicklung* heraus. Die Dialektik *gesellschaftlich „halbierter" Aufklärung*, die den möglichen „Fortschritt aller" zum „Vorsprung weniger" verkürzte: Statt der Befriedigung des menschlichen Glücksverlangens zugeführt zu werden, wurde das mit der wissenschaftlichen Revolution geschaffene Freiheitspotential unter dem Diktat ökonomischer Verwertungsinteressen zur Herstellung gewaltiger Zerstörungsmöglichkeiten pervertiert. So entwickelte sich die „Beherrschung der Natur" statt „zu einer Quelle des Glücks für die Menschheit" immer mehr zu einer „Quelle des Unglücks" (XXII,549). Unter dem Eindruck der Möglichkeit der Kernspaltung ließ Brecht *„Galilei"* in der ersten, dänischen Fassung (1938) davon schwärmen, daß gerade „Entdeckungen" gemacht würden, „welche die Glücksgüter der Menschen unermesslich vermehren müssen" (V,106). Noch das in der Schweiz geschriebene „Kleine Organon" ist von der Hoffnung getragen, daß der technische dem sozialen Fortschritt zugute kommen könne, obwohl nicht verschwiegen wird, daß der letzte Höhepunkt des wissenschaftlich-technischen Fortschritts überschattet wird von Hiroshima. Unter dem Eindruck des ersten Atombombenabwurfs ist die dritte Fassung des „Galilei", die 1953 in Ostberlin entstand, dann nicht mehr von der Zuversicht getragen, daß durch wissenschaftlich ermöglichte „Maschinen" die Erde endlich „bewohnbar" werden könne, sondern durch die von Galilei selbst formulierte Furcht, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt „ein Fortschreiten von der Menschheit weg", ja, daß jeder „Jubelschrei über irgendeine neue Errungenschaft von einem universalen Entsetzensschrei beantwortet werden könnte" (V,282ff). „Die Früchte des Wissens", notierte Brecht 1954 in Ostberlin, „sind tödlich geworden, um so mehr als die große Menge hilflos gemacht wird durch neue Unwissenheit, die von den Besitzern aller Mittel der Information (der Presse, des Radios, des Film, der Schulen und Universitäten) aufrechterhalten wird." (XXIII,281)

Man wird Brechts überaus *spannungsvolles Verhältnis zum Christentum* nur verstehen, wenn man sieht: Wie keiner der großen Autoren des 20. Jh.s war Brecht weit entfernt vom Christentum und ihm – trotz seiner kompromißlos atheistischen Religionskritik – *zugleich* ganz nah. Ja, es dürfte kaum zuviel behauptet sein, wenn Reinhold Grimm feststellt, die Enttäuschung am Christentum bilde den verborgenen Grund, aus dem Brechts Hinwendung zum Marxismus erwuchs[26]. So radikal sein kompromißlos-atheistischer Antimoralismus auch anmuten mag, bricht Brecht ja aus dem biblisch-christlichen Überlieferungszusammenhang keinesfalls aus. Vielmehr läßt sich im Denken und Schreiben des marxistischen Stückeschreibers eine im Raum der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s wohl einzigartige *Metamorphose und Transformation des Christlichen* beobachten. Die ins Auge fallende Verwandtschaft zwischen der *Güte, Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit* zahlreicher Brechtgestalten mit der christlichen Nächstenliebe und Barmherzigkeit ist mit Recht immer wieder herausgestellt worden, auch wenn diese Kernelemente des biblischen Ethos im Werk des Stückeschreibers ganz eingebunden sind in unbedingte Diesseitigkeit[27]. Gerade Brechts große Frauengestalten, die Heilige Johanna, Shen Te (im „Guten Menschen von Sezuan"), Grusche (im „Kaukasischen Kreidekreis") und die stumme Kattrin (in der „Mutter Courage") tragen unverkennbar Züge einer *barmherzigen Samariterin*. Mit ihnen stellt Brecht in zahlreichen Variationen immer wieder die *Passionsgeschichte eines hilfsbereiten Individuums* vor Augen, das an der „schrecklichen Verführung" zur Güte und Selbstlosigkeit zugrunde geht in einer Welt, die nur rücksichtslosen Eigennutz und Übervorteilung belohnt, Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit aber zu einem Verlustgeschäft macht. Gerade darum hat Brecht in seinen Stücken – angefangen bei seinem Erstling „Die Bibel" bis hin zum „Kaukasischen Kreidekreis" – immer

[26] *Reinhold Grimm*, Portrait mit biblischen Zügen. In: ders., Brecht und Nietzsche oder Geständnisse eine Dichters. Frankfurt 1979, 77–105.

[27] *Walter Hinck*, Die „große Helferin". In: ders., Theater der Hoffnung. Frankfurt 1988, 107–138. Dies bestätigt jüngst noch einmal *Wolfgang Emmerich*, Verkappte Religionen. Eschatologischer Marxismus in den 20er Jahren und die Position Bertolt Brechts, in: Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschaftsfrömmigkeit, politische Theologie (Brecht-Dialog 2002), hg. v. Sebastian Kleinschmidt / Therese Hörnigk, Berlin 2002, 25–43, bes. 40f.

wieder die *Passionsgeschichte Jesu* eingeblendet und dem Bühnengeschehen als erkenntniskritische Deutefolie unterlegt. Nicht von ungefähr formuliert Brecht im berühmten Exilgedicht *„An die Nachgeborenen"* (1938) seine Vision einer neuen und anders strukturierten Gesellschaft, die endlich zur Freundlichkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen imstande wäre, in der Sprachtradition der Bibel:

Ihr, die ihr auftauchen werdet aus der Flut
In der wir untergegangen sind
Gedenkt
Wenn ihr von unsern Schwächen sprecht
Auch der finsteren Zeit
Der ihr entronnen seid [...] Ach, wir
Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit
Konnten selber nicht freundlich sein.
Ihr aber, wenn es soweit sein wird
Dass der Mensch dem Menschen ein Helfer ist
Gedenkt unsrer
Mit Nachsicht. (XII,87)

Dabei wußte Brecht nur allzu gut, daß die Einlösung dieser Geschichtshoffnung „in großer Ferne" lag. „Es war deutlich sichtbar, wenn auch für mich / Kaum zu erreichen." (XII,86) Bedingungen zu schaffen, die das Glück der Menschen befördern, so daß wir nicht länger lernen müßten, schlecht zu sein, um zu überleben: Darauf war Brechts künstlerisches Schaffen bezogen. Gegenüber dem überkommenen weltabgewandt-kontemplativen Weisheitsverständnis hat er sich unmißverständlich distanziert. Die Ablehnung solcher Bescheidenheits- und Genügsamkeitsweisheiten – asiatische wie antike Philosophen und Dichter hat er dabei ebenso vor Augen wie die Hebräische Bibel: „Man sagt mir: Iß und trink du!", heißt es in Anspielung an den Prediger Salomo, „Sei froh, dass du hast!" (XII,85) – könnte nicht schärfer sein:

Ich wäre gerne auch weise
In den alten Büchern steht, was weise ist:
Sich aus dem Streit der Welt halten und die kurze Zeit
Ohne Furcht verbringen
Auch ohne Gewalt auskommen
Böses mit Gutem vergelten
Seine Wünsche nicht erfüllen, sondern vergessen
Gilt für weise.
Alles das kann ich nicht:
Wirklich, ich lebe in finsteren Zeiten! (XII,86)

Kaum zufällig fand man in Brechts Exemplar der Lutherbibel neben der Titelseite das Bild eines abgeklärt lächelnden Buddha eingeklebt, der in Brechts Augen jene passiv-duldende Schicksalsergebenheit, Weltflucht und Statusquobestätigung[28] versinnbildlicht haben dürfte, wie er sie schon in seinem Jugenddrama „Die Bibel" mit dem Kirchenchristentum seiner Zeit verband. Und doch gibt es in Brechts Œuvre auch ein Stückprojekt, für das der lächelnde Buddha Pate stand. 1941 erwarb Brecht im Chinesenviertel von Los Angeles eine kleine Figur des zu Tausenden auf den Markt geworfenen chinesischen Dickbauchbuddha, die ihn zu dem Opernprojekt *„Die Reisen des Glücksgott"* inspirierte. Mit vor Sinnenfreude empor gestreckten Armen und vorgewölbtem Bauch verkörpert dieser freundlich lachende Fettwanstbuddha Glück, Wohlergehen und Wohlstand in dieser Welt. „Ein ganz und gar materialistisches Werk" schwebte Brecht bei seinem Glücksgottprojekt vor, „preisend ‚das gute Leben' [in doppelter Bedeutung]. Essen, Trinken, Wohnen, Schlafen, Lieben, Arbeiten, Denken, die großen Genüsse." (XXVII,159) In diesem „mythisch restituierten Baal"[29] lebt denn die Freude am derb Erotischen und genußvoll Epikureischen weiter, wie sie im weisen-„asozialen" Azdak, in Kragler und Fatzer, im Puntila wie im den Fleischesfreuden zugewandten und zugleich denkend genießenden Galilei in vielerlei Gewändern wiederkehrt im literarischen Kosmos dieses Autors.

Kunst und Lebenskunst

„Es ist unmöglich, das Glücksverlangen des Menschen ganz zu töten", faßte Brecht selber, 1953 in Ostberlin, den Grundgedanken beider Stücke zusammen. Als er zu Beginn des Jahres 1956 seine frühe Lyrik neu zusammenstellte, schrieb er ein „Gegenlied" zu einem frühen Augsburger Gedicht, das unter dem Titel *„Von der Freundlichkeit der Welt"* in der zweiten Lektion („Exerzitien") der „Hauspostille" Aufnahme gefunden hatte. In der Gegenüberstellung dieser beiden lyrischen Texte läßt sich wie in einem Brennspiegel Brechts geistig-künstlerische Entwicklung Revue passieren[30]. In der Tradition barocker Weltverachtungsliteratur beschwört das ganz im Schatten des Ersten Weltkriegs stehende Gedicht des 23jährigen im archaisierenden Ton der Lutherbibel und in kontrafaktischer Anlehnung an das Kirchenlied eine *kalte Welt* der Gleichgültigkeit, Verlassenheit und Ablehnung. Ein trostloses Jammertal und einen Ort der vanitas, der in seiner Kärglichkeit zwischen Geburt und Tod kaum mitmenschliche Zuwendung kennt. Polemisch-parodistisch gegen die zitierte christliche Vorstellungswelt, vor allem gegen jegliche religiöse Vertröstung auf ein illusionäres Jenseitsglück gewendet, entwirft es ein Leben ohne jede Transzendenz. Und doch hindern Kälte, Fremdheit und Unfreundlichkeit die Menschen nicht, die Welt zu lieben, wie die spätestens 1927 für die „Hauspostille" neu hinzugefügte vierte Strophe überraschend vor Augen führt, für die es in der Erstfassung von 1921 noch keine Entsprechung gab:

1 Auf die Erde voller kaltem Wind
Kamt ihr alle als ein nacktes Kind.
Frierend lagt ihr ohne alle Hab
Als ein Weib euch eine Windel gab.

2 Keiner schrie euch, ihr wart nicht begehrt
Und man holte euch nicht im Gefährt.
Hier auf Erden wart ihr unbekannt
Als ein Mann euch einst nahm an der Hand.

3 Und die Welt, die ist euch gar nichts schuld:
Keiner hält euch, wenn ihr gehen wollt.
Vielen, Kinder, wart ihr vielleicht gleich.
Viele aber weinten über euch.

4 Von der Erde voller kaltem Wind
Geht ihr all bedeckt mit Schorf und Grind.
Fast ein jeder hat die Welt geliebt
Wenn man ihm zwei Hände Erde gibt. (XI,68)

In dem gut 30 Jahre später, in Brechts Todesjahr entstandenen *„Gegenlied"* befragen die fiktiven Adressaten die in dem früheren Gedicht beschworene scheinbar unabänderliche Naturgegebenheit menschlicher Existenz. Der Zustand der Welt erscheint jetzt als veränderbar, unüberhörbar werden die Glücksansprüche bekräftigt, die der frühere Text abwies. So verweist das Bild der „großen Kälte" jetzt auf durchaus überflüssiges Elend, auf unnötiges menschliches Leid und vermeidbares soziales Unrecht, dessen Urheber dieser lyrische Text konkret zu benennen weiß:

Soll das heißen, dass wir uns bescheiden
Und „so ist es und so bleib es" sagen sollen?
Und die Becher sehend, lieber Dürste leiden
Nach den leeren greifen sollen, nicht den vollen?

Soll das heißen, dass wir draußen bleiben
Ungeladen in der Kälte sitzen müssen
Weil da große Herrn geruhn, uns vorzuschreiben
Was da zukommt uns an Leiden und Genüssen?

Besser scheint's uns doch, aufzubegehren
Und auf keine kleinste Freude zu verzichten
Und die Leidenstifter kräftig abzuwehren
Und die Welt uns endlich häuslich einzurichten! (XV,296)

Die Welt uns endlich häuslich einzurichten: An dieser marxistisch radikalisierten Vision aufklärerischer Humanität hat Brecht, allen Widerständen, Schwierigkeiten, Konflikten und Enttäuschungen zum Trotz, beharrlich festgehalten. Ja, aus dieser *Leidenschaft für eine Welt ohne Mangel* bezog Brechts künstlerisches Schaffen seinen kämpferischen Grundgestus. So sehr heute angesichts der ökologischen Krise und der knappen Ressourcen eine radikale Änderung unserer bisherigen ruinösen Naturnutzung erforderlich ist, eine „Rückkehr zum menschlichen Maß" (E. F. Schumacher) hinsichtlich der in den reichen Industriestaaten vorherrschenden Art zu leben und zu konsumieren, so wenig können wir die Vorstellung einer *besseren Zukunft für alle* aufgeben, solange noch Hunger, Krankheit und mate-

[28] *Helmuth Kiesel*, Brechts Reaktion auf Döblins Konversion, in: Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschafts-frömmigkeit, politische Theologie (Anm. 27, 52f), stellt zu Recht heraus, daß Brecht zeitlebens blind blieb für die emanzipatorisch-humanisierende Bedeutung der christlichen Religion.

[29] *Friedrich Dieckmann*, Brechts Utopia. In: ders., Wer war Brecht? Erkundungen und Erörterungen, Berlin 2003, 29–80, Zitat 77.

[30] Vgl. *Klaus-Dieter Krabiel*, Von der Freundlichkeit der Welt / Gegenlied. In: Brecht-Handbuch (Anm. 4), Bd. 2, 99–101.

rielle Not große Teile der Menschheit peinigen. Geht es dabei doch um das im biblischen Glücks- und Gerechtigkeitsdenken wurzelnde Leitbild einer Humanität, die nicht auf das Wohlergehen weniger unter Ausschluß gerade der am meisten Benachteiligten eingeschränkt werden kann. Die in Brechts Œuvre antizipierte Umorientierung der Eigentums- und Produktionsverhältnisse auf die *Mehrung des Benefits aller Menschen anstelle des „unproduktiven" Profits für nur wenige Einzelne* bleibt daher ein *ethisch anstiftendes Leit- und Zielbild*, auch wenn die Prämissen von Brechts Produktivitätsethos nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus, dessen zwangsläufiges Scheitern unter dem Zwang kommunistischer Parteidiktatur Brecht womöglich selbst geahnt haben mag[31], mehr als problematisch geworden sind[32].

In der DDR war es vor allem Heiner Müller (1929–1995), der sich intensiv mit Brecht auseinandersetzte, dem er eine „vorsätzliche Blindheit für die dunklen Seiten der Aufklärung"[33] vorwarf. Inspiriert von Beckett und Artaud führte Müllers eigene Theaterarbeit denn auch in drastischer Deutlichkeit das Mißverhältnis zwischen gesellschaftlichen Heilsversprechungen und individuell zu gewärtigendem, ja, körperlich zu erleidendem Unheil vor Augen: die Verschränkung von Aufklärung und Barbarei, von Utopie und Terror gerade auch im Raum des alles andere als „real existierenden" Sozialismus. Für Müller, der 1992 (Mit-)Direktor des „Berliner Ensemble" wurde, war das angeblich unzerstörbare menschliche Glücksverlangen im „Duell zwischen Industrie und Zukunft"[34] substantiell gefährdet, ja, durch den „Imperialismus der Besetzung von Phantasie und der Abtötung von Phantasie durch die vorfabrizierten Klischees und Standards der Medien"[35] zur Unkenntlichkeit entstellt. „Wenn die Chancen vertan sind", kommentierte er seinen Versuch einer Fortschreibung von Brechts „Reisen des Glücksgott", die ihn bis zu seinem Tod beschäftigten, „beginnt, was Entwurf neuer Welt war, anders neu: als Dialog mit den Toten"[36]. Immer stärker Walter Benjamin verpflichtet[37], ging es Heiner Müller um das erinnernde Eingedenken ihrer unabgegoltenen Veränderungshoffnung: das, was an Zukunft mit ihnen begraben wurde, müsse man wieder und wieder ausgraben, nur durch die Verdeutlichung dieser unverwirklichten geschichtlichen Möglichkeiten könne das Kontinuum der Katastrophengeschichte aufgesprengt werden.

Das berührt sich mit George Steiners Wort von der *Karsamstaglage* aller großen Kunst, insofern sie einer *Unermeßlichkeit des Wartens und Erwartens* entspringt[38]: Sie weiß um Ungerechtigkeit und unendliches Leid, das Christen mit dem Karfreitag verbinden. Sie weiß aber auch – Nichtchristen oder Ungläubige haben dafür analoge Bilder und Begriffe – vom Sonntag, von Auferstehung, der Hoffnung auf Befreiung von Unmenschlichkeit, Entfremdung und Unterdrückung. Diese *spannungsreiche Dialektik* wäre gerade in der poetischen Komplexität von Brechts Œuvre neu zu entdecken, das ja nicht auf seine geschichtsphilosophischen Annahmen zu reduzieren ist – der nicht verdrängte *Schmerz* an den unversöhnten Widersprüchen dieser Welt und die bis heute uneingelöste *Sehnsucht* nach einem Mehr an Menschlichkeit, Güte und Freundlichkeit. So sehr sich Brechts Ästhetik auf eine möglichst präzise Erfassung der modernen gesellschaftlichen Wirklichkeit ausrichtet: Sie zeigt in der Tat nicht einfach „die vorhandene Welt". Vielmehr „die Wünschbarkeit einer anderen und nichtvorhandenen Welt", mit einem Wort: „Poesie"[39].

Auch wenn *Brechts Negative Didaktik* einen gegenständlich-konkret „ausgepinselten" utopischen Gegenentwurf bewußt ausspart und sich insofern mit Adornos bilderlos-ikonoklastischem Utopieverständnis trifft, als der Grundgestus seiner Ästhetik in der Negation dessen, was der Fall ist, besteht[40], richtete sich sein Denken und Schreiben doch auf eine Zukunft menschlich entfesselter Produktivität, der allseitigen Entfaltung menschlichen Glücksverlangens, die nicht nur über die kulinarisch-konsumistische Immanenz eines Mahagonny[41] weit hinaus weist. Gerade so schlägt es den Funken der Erinnerung an das, was der Fall sein könnte, hält es die Hoffnung auf das Andere humaner Lebensverhältnisse wach, die die scheinbare Unabänderlichkeit des Gegebenen gründlich in Frage stellt! Gewiß, gemessen an den hohen politisch-gesellschaftsverändernden Ansprüchen hat Brechts Ästhetik die erhoffte „eingreifende" Wirkung nur in einem sehr geringen Ausmaß erreicht. Doch gerade indem Brecht die Möglichkeitsbedingungen einer wirklichen Lebenskunst zum Thema der Kunstkommunikation selber machte, behält die seinem Werk eingeschriebene Utopie eines erfüllten Lebens im Zeichen der Freundlichkeit weiterhin herausfordernde Gültigkeit und Aktualität[42]: „Alle Künste", formulierte Brecht in den „Nachträgen" zum „Kleinen Organon" (1954), „tragen bei zur größten aller Künste, der Lebenskunst" (XXIII,290).

[31] Vgl. *Theo Buck*, Leben im Widerspruch. Bertolt Brecht in der DDR, in: Literatur in der Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus, hg. v. Günther Rüther, Paderborn u. a. 1997, 342–355.

[32] Vgl. die eingehende Kritik von *Michael Brie*, Von der Unmöglichkeit, Befreiung als Freiheit als zu denken. Bertolt Brechts politische Philosophie einer entfremdeten Emanzipation, in: Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschaftsfrömmigkeit, politische Theologie (Anm. 27), 205–221.

[33] *Heiner Müller*, Krieg ohne Schlacht. Leben in zwei Diktaturen: eine Autobiographie. Erweiterte Neuausgabe Köln 1994, 205. Vgl. *Florian Vaaßen*, Die Vertreibung des Glücksgotts. Glücksverlangen und Sinnlichkeit: Überlegungen zur Mikrostruktur bei Bertolt Brecht und Heiner Müller, in: „Anmut sparet nicht noch Mühe" (Anm. 13), 83–107.

[34] *Heiner Müller*, Theater-Arbeit. Berlin 1975, 8.

[35] *Heiner Müller*, Rotwelsch. Berlin 1982, 177.

[36] *Heiner Müller*, Theater-Arbeit (Anm. 34), 7. Hierzu eingehend *Corinna Mieth*, Das Utopische in Literatur und Philosophie. Zur Ästhetik Heiner Müllers und Alexander Kluges, Tübingen / Basel 2003.

[37] *Erdmut Wizisla*, Verzicht auf Traumproduktion? Politischer Messianismus bei Benjamin und Brecht, in: Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschaftsfrömmigkeit, politische Theologie (Anm. 27), 133–144; *ders.*, Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt/M. 2004.

[38] *George Steiner*, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München / Wien 1990, 301f.

[39] *Max Frisch*, Der Autor und das Theater (1964). In: ders., Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. Frankfurt/M. 1998, Bd. 5, 345.

[40] So *Hans Mayer*, Brecht. Frankfurt/M. 1996, 282.

[41] *Sigrid Weigel*, „Gott in Mahagonny": Walter Benjamin liest Brecht, in: Brecht-Yearbook 29 (2004), 253–267.

[42] Dies betont *Jost Hermand*, Der „arme B. B." – Brecht nach 1989, in: Brecht 100. Hg. v. Klaus Gehre u. a., Berlin 1999, 216–234.

Johannes Evangelist von Kuhn (1806 – 1887) zum 200. Geburtstag

Von Franz Wolfinger

In dem an Jubiläen reichen Jahr 2006 ist auch eines Theologen zu gedenken: Der katholische Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist (von) Kuhn wurde vor 200 Jahren geboren. Im Stil der Bild-Zeitung wird wohl mancher Zeitgenosse – auch unter den Kirchenleuten – fragen: „Johannes – bitte WER?". Ein langes Vergessen und Totschweigen war das Schicksal dieses Mannes; über die Gründe wird noch zu berichten sein. Nur in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jh.s haben Tübinger katholische Theologen wie J. R. Geiselmann, R. Reinhardt, L. Scheffczyk, W. Kasper oder H. Fries und ihre Schüler die Erinnerung wachrufen wollen; sie sahen in Kuhn u. a. einen „Wegbereiter heutiger Theologie" (vgl. die von H. Fries herausgegebene Reihe). Aber sehr nachhaltig für die Gegenwartstheologie waren diese Bemühungen offenkundig nicht.

Hingegen gehörte Kuhn zu seiner Zeit – in den dreißiger bis sechziger Jahren des 19. Jh.s – zu den bekanntesten und besten katholischen Theologen; in dem Jahrzehnt vor dem 1. Vatikanischen Konzil (1869/70) war er neben Döllinger der Wortführer des katholischen Deutschland. Und noch nach seinem literarischen Verstummen und nach seinem Tod hat er bis in die Zeit des Reformkatholizismus (vor dem Ersten Weltkrieg) die katholischen Intellektuellen polarisiert, wie aus den Werken und Aussagen von F. X. Kraus, Paul Schanz, Linsenmann, Regens Mast hervorgeht.

Johannes Evangelist von Kuhn – ein Theologe für seine Zeit und / oder ein Wegbereiter heutiger Theologie? Der Blick auf sein theologisches Lebenswerk kann zeigen, daß er in ungewöhnlicher Sensibilität auf die Fragen und Kontroversen seiner Zeit eingegangen ist, daß dabei aber auch Aussagen zu konstatieren sind, die für die Gegenwartstheologie anregend gewesen sind.

Leben und Werk Kuhns

P. Godet hat Kuhn zu Recht charakterisiert mit dem Satz : „Die Geschichte Kuhns ist vor allem die Geschichte seines Denkens" (Kuhn et l'École catholique de Tubingue, 28). Denn das bleibend

Historische dieses Mannes, der übereinstimmend als der spekulativ begabteste Kopf der katholischen Tübinger Schule des 19. Jh.s bezeichnet wird, ist seine Theologie. Und auch das erwähnte Vergessen Kuhns resultiert vorwiegend aus der mißliebig gewordenen Art seines Denkens. – Aber Theologie ist immer auch Biographie (J. B. Metz). Auch Kuhns Werk wird letztlich verstehbar im Blick auf seine Biographie: auf seinen Bildungsgang, auf die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe und die (kirchen-)politischen Umstände. Es darf daran erinnert werden, daß das 19. Jh. in dieser Hinsicht sehr reich ist. Es umfaßt die Nachwirkungen der Aufklärung, den Deutschen Idealismus, die Romantik, den Positivismus und Historismus; die katholische Kirche erlebt die Nachaufklärungszeit mit ihren Konflikten, die Erweckungsbewegung und die Restauration bis zur höchsten Blüte der neuscholastischen Theologie mit ihrer intoleranten Dominanz alles Denkens. Es wird sich zeigen, daß Kuhns Theologie von all diesen Umständen geprägt ist, weil er an den entscheidenden Punkten in das Gespräch eingreift, wenn es sein Standpunkt des gläubigen Christen und kritischen Wissenschaftlers erfordert. Die Philosophie seiner Zeit, David Friedrich Strauss, Schleiermacher, aber auch der Ultramontanismus und die Neuscholastik werden so von Kuhn kritisch hinterfragt und beurteilt. Das gilt es im Folgenden zu belegen.

Johannes Evangelist Kuhn ist am 19. Februar (nach A. Hagen, Gestalten II, 59, hingegen am 20. Februar) 1806 in Wäschenbeuren bei Schwäbisch Gmünd als drittes von 12 Kindern geboren. Der Vater war Besitzer einer Brauerei und eines Gasthofs. Über Kuhns Jugend sind nur seine Gymnasialstudien in Schwäbisch Gmünd (1818–1821) und Ellwangen (1821–1824) und das Abschlußjahr in Rottweil (1824/25) im neu eröffneten niederen Konvikt bekannt; dann folgt der Eintritt in das Wilhelmsstift und das reguläre fünfjährige Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Tübingen (1825–1830). Kuhn geht damit den typischen Ausbildungsweg eines Priesteramtskandidaten der Diözese Rottenburg. Erste Einblicke in Kuhns Studienverlauf, seine Interessen und seinen Charakter weist das Zeugnis des Stiftsdirektors Schönweiler für den Übertritt ins Rottenburger Priesterseminar aus: „Entschiedenes Talent, regelmäßiger Fleiß, gründliche Kenntnisse in allen Zweigen der Philosophie und Theologie, besondere Vorliebe für Mathematik und Physik [...] Er besitzt eine große Leichtigkeit sich mitzuteilen, und einen recht guten Predigtvortrag [...] Im äußeren Umgang ist er gewandt und, wenn er will, auch artig. Er hat einen heftigen und nicht ganz gutartigen Charakter. Eigendünkel, Ehrgeiz und Leidenschaftlichkeit sind an ihm merklich vorherrschend. Er suchte sich jedoch in den letzten Jahren sehr zu mäßigen!“ (aus der Registratur des Wilhelmsstifts, zit. nach A. Hagen, Gestalten II, 60).

Zu Kuhns Lehrern an der damaligen Universität Tübingen gehören u. a. A. B. Feilmoser (Neutestamentliche Exegese), J. S. Drey (Dogmatik), J. B. Hirscher (Moraltheologie) und J. A. Möhler (Kirchengeschichte) an der Kath.-Theol. Fak. und offensichtlich K. A. Eschemayer an der philosophischen Fakultät, der als Anhänger des pietistischen Philosophen F. H. Jacobi gilt. – An den entsprechenden Stellen der Werkinterpretation wird auf den Einfluß dieser Lehrer hinzuweisen sein. Bemerkenswert ist, daß der Student Kuhn schon 1828 von der philosophischen (!) Fakultät eine Belobigung erhält und für seine dort eingereichte Preisarbeit mit dem Titel „Eine aus den Quellen dargelegte Entwicklung der inneren Geschichte der F. H. Jakobischen Philosophie und ihres Verhältnisses zu den anderen gleichzeitigen Systemen deutscher Philosophie“ im Jahr 1830 zum Dr. phil. promoviert wird. – Es folgen Pastoraljahr (1830/31) und Priesterweihe 1831 in Rottenburg a. N. Doch nun tritt in Kuhns Leben erstmals nicht der gewohnte Gang ein. Kuhn wird nämlich ohne jeden Pastoraleinsatz umgehend zum Weiterstudium beurlaubt.

Diese Qualifikation zum theologischen Lehrer erfolgt nicht durch Habilitation; Kuhn ist ja noch nicht einmal promovierter Theologe. Vielmehr beginnt Kuhn eine *wissenschaftliche Reise*.

Drei Stationen werden von den Biographen erwähnt. Kuhn geht offenbar zuerst nach München. Erwähnt wird, daß er in einer öffentlichen Disputation Schelling gegenübertritt. Dies geschieht offenbar so eindrucksvoll, daß sich Schelling noch über ein Jahrzehnt später dran erinnert, nicht ohne Kuhn dabei vorzuwerfen, daß er aus seinem (Schellings) Werk gestohlen habe – was einem Mißverständnis entspringt, wie sich in Kuhns Auslassungen über Schelling nachlesen läßt (vgl. ThQ 26 [1844] 57–88; 179–221; 27 [1845] 3–39 gegenüber Hochland 9 I [1911/12] 322 f: Brief Schellings an seinen Sohn v. 18.5.1844). Die zweite Station seiner wissenschaftlichen Reise wird von F. X. Kraus in seinen Tagebüchern (hier: Eintrag vom 31.7.1864, a. a. O., 195) beschrieben: In Köln wird Kuhn an der Tafel des Erzbischofs Spiegel in eine Diskussion über Möhler verwickelt, der zuvor Hermes und seine Schule des Semirationalismus bezichtigt hatte. Die Gegnerschaft zwischen den Tübingern und den Hermesianern in Bonn verhindert nicht nur eine Berufung Möhlers nach Bonn; sie bringt Kuhn schließlich sogar eine erste Anzeige gegen sein „Leben Jesu“ in Rom durch die Hermesianer ein.

1. Der Exeget von Gießen und Tübingen

Die dritte Station seiner wissenschaftlichen Reise wird für Kuhn entscheidend. In Gießen soll Kuhn vor den Studenten der neu gegründeten Kath.-Theol. Fak. einige Vorträge über das Johannesevangelium halten. Er kommt so gut an, daß er nach einigen Verhandlungen als 26jähriger zum Dr. theol. h. c. promoviert und vom Ministerium zum Ordinarius für Neutestamentliche Exegese ernannt wird, und das, obwohl er bis dahin keine einschlägige Publikation aufzuweisen hat und der damals schon wesentlich bekanntere H. Klee ein Mitbewerber ist.

Über Kuhns Vorlesungen gibt es offenbar keine Nachweise. Aber in den von ihm und den Kollegen Staudenmaier, Lüft und Locherer begründeten „Jahrbücher[n] für Theologie und christliche Philosophie“ (7 Bde in den Jahren 1834–1836) publiziert er in rascher Folge sieben Aufsätze und 20 Rezensionen. Sie zeigen Kuhns Auffassung von seiner Aufgabe: Exegetisch auf dem Stand der Zeit (hier wirkt offenbar die Ausbildung durch seinen Tübinger Lehrer, „den unvergesslichen Lehrer Feilmoser“, nach), wollen sie doch eher eine systematisch ausgerichtete biblische Theologie erarbeiten.

Die anfängliche Beschäftigung mit den Paulinischen Briefen ist mehr als nur Wiedergabe der paulinischen Theologie; es erwächst eine von der Schrift angeregte Theologie des Glaubens und der Heilsgeschichte, die den Weg von der Verheißung (die Abrahamsgeschichte) zur Erfüllung durchleuchtet und als Wesen dieses Glaubensweges durch die Geschichte die Heilsvermittlung als Sinn und Ziel hat.

Dann aber sieht sich Kuhn mit dem aufregendsten Buch der Zeit herausgefordert, dem „Leben Jesu“ von D. F. Strauß. In dessen These von der „absichtslos dichtenden Sage“, die dem Menschen Jesus die Messiasidee zusagt und ihm alle Prädikate andichtet, die die alttestamentlichen Verheißungen der Hoffnungsgestalt ihres Glaubens zugedacht haben, sieht Kuhn (und nicht nur er) den Inhalt der neutestamentlichen Aussagen und damit den christlichen Glauben als ungeschichtlich in Frage gestellt und als unwahr abgetan. Ganz in diesem Sinn ist das Werk auch umjubelt oder kritisiert worden. Kuhn führt seinen Gegenbeweis durch eine Analyse des literarischen Charakters der neutestamentlichen Schriften, und er sieht alle darin konvergieren: Die Schrift ist in allen ihren Teilen, ob Briefen oder Evangelien, historisch voll glaubwürdig; die Apostel konnten und wollten die Wahrheit sagen; ihre Zeitgenossen hätten sie sonst umgehend der Unwahrheit überführt. Aber ihr eigentlicher Sinn und Zweck ist nicht Protokoll, Biographie oder strenge Historie. Vielmehr sind sie „historische Relationen zum Zweck des Glaubensbeweises“. Deshalb ist aus der Masse des Historischen nur das ausgewählt, was Jesu Messianität belegt und Grund unseres Glaubens an diesen Jesus werden kann. Von diesem Messiasbeweis aus werden die alttestamentlichen Verheißungen gedeutet und wird auch das in der Überlieferung gewachsene Dogma gebildet. – Kuhns Korrektur an Strauß ist nach dem Urteil von A. Schweitzer (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ^{2}1913, 109 Anm.) „das Gründlichste aus katholischer Feder“ zu diesem Thema. Man darf mit H. Fries zu Recht fragen, ob der katholischen Exegese im 19. und 20. Jh. nicht mancher Umweg erspart geblieben wäre, wäre Kuhns Richtungsweisung nicht zu seiner Zeit als heterodox und gefährlich totgeschwiegen worden.

1837 kann Kuhn von Gießen nach Tübingen auf den Lehrstuhl für Neues Testament wechseln. Dadurch wird die Auseinandersetzung mit Strauß eher noch intensiviert. Als Frucht davon erscheint 1838 die Monographie „Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet“. – Es ist für die Persönlichkeiten beider Kontrahenten bezeichnend, daß beide trotz dieser Auseinandersetzung zeitlebens in persönlichem Kontakt bleiben; Strauß ist ja Tübinger.

2. In der Nachfolge J. S. Dreys: der Dogmatiker in Tübingen

Im Jahr 1839 übernimmt Kuhn, 33jährig, den Lehrstuhl für Dogmatik von J. S. Drey, obwohl dieser noch bis 1846 aktiv bleibt. Alles deutet darauf hin, daß Drey die Kontinuität seiner Theologie am besten bei Kuhn gewahrt sieht. Dabei ist Kuhn beileibe nicht bloß Sprachrohr und Nachbeter Dreys, sondern sehr eigenständig in seiner

Themenwahl und in der Weiterentwicklung des Drey'schen Denkens, wie sich zeigen wird.

Als Ertrag aus den bibeltheologischen Arbeiten nimmt Kuhn eine Grundeinsicht mit: Die in der Hl. Schrift vorliegende Gestalt der Offenbarung bleibt von nun an norma normans fidei. Der historisch verbürgte Grund unseres Glaubens bildet die sicherste Grundlage für die Vernünftigkeit des Glaubens. – Aber die Beschäftigung mit Strauß hat Kuhn geradezu traumatisiert, wenn es um die Frage nach der mythenbildenden Kraft des Volksgeistes geht. – Diese ist ja eine Konsequenz romantischen Denkens in der Theologie gewesen, die Strauß da eingebracht hatte; und Elemente romantischen Denkens finden sich durchaus auch bei Kuhns Lehrern, besonders bei Hirscher und Möhler. Alles, was theologisch in die Nähe dazu geraten könnte, eliminiert Kuhn von nun an aus seiner Theologie: lebendige Innerlichkeit, eine wie immer geartete Form von sensus fidelium sind für Kuhn ein Gräuel. In strenger Orientierung an Hegels Geistmetaphysik bekommt seine Theologie und auch sein Verständnis von Glaube einen Zug ins Intellektuelle; sie wirkt dadurch kalt.

Die Konsequenz dieses Umbruchs in der theologischen Orientierung der katholischen Tübinger Schule, für die Kuhn steht, heißt: Ihre Theologie steht in Auseinandersetzung und Abgrenzung zur Philosophie des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel, Strauß und innertheologisch G. Hermes sowie Schleiermacher und Bautain sind kritisch befragte Gesprächspartner. Die Arbeiten Kuhns zwischen 1839 und 1846, gipfelnd in der ersten Einleitung in die Dogmatik (1846), erweisen sich als eine in sich geschlossene Einheit. Ihr Thema lautet: *„Der Glaube und die Wissenschaft vom Glauben sind eigenständig und abzugrenzen gegen das sogenannte reine Wissen."* Es ist dies ohne Zweifel die Grundfrage der Zeit, die so von der idealistischen Philosophie der Theologie aufgedrängt wird und diese katholischerseits bis zum 1. Vatikanischen Konzil in Atem hält. Kuhn stellt sich dem Problem mit einem eigenständigen Konzept.

Die von Descartes der neuzeitlichen Philosophie vorgegebene und von Kant formulierte Frage ist, wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – die Grundinhalte von Religion – erkennbar sind. In den Lösungsvorschlägen der idealistischen Philosophie, insbesondere bei Schelling (in der Periode der Identitätsphilosophie) und bei Hegel, sieht Kuhn den Versuch, Glauben in absolutes Wissen aufzulösen. Das aber ist für Kuhn eine doppelte Fehleinschätzung. Zum einen wäre der Glauben als Grundakt menschlicher Religiosität eliminiert und damit auch der christliche Glaube obsolet geworden. Zum anderen ist dies wissenschaftstheoretisch unhaltbar. Und auf diesem Weg entwickelt er seine „Apologetik" gegen die idealistischen Theorien; er tut dies im Rückgriff auf die Philosophie F. H. Jacobis. Reines Wissen, absolute Logik, exakte Beweisbarkeit gibt es nur, wo das Denken immer streng bewußtseinsimmanent bleibt. Sobald aber das Bewußtsein über sich hinausgeht auf eine von ihm unabhängige, reale Wirklichkeit, ist der Geist darauf angewiesen, daß sich diese Wirklichkeit ihm erschließt. Er kann sie nur in dem Maß annehmen im Vertrauen, als durch ihre Offenbarung an den Geist sein Bewußtsein einen Eindruck von ihr bekommt. Kuhn nennt diese Transzendierung des Bewußtseins mit Jacobi Glauben, Vernunftglauben, weil der Geist sich vertrauend einläßt, die Wirklichkeit so anzunehmen, wie sie sich ihm eröffnet (vernehmen – Vernunft). Mit Jacobi geht Kuhn davon aus, daß Anfang und Grundlage aller Erkenntnis ein Glaubensakt ist. Doch bleibt dieser Glaube nicht im unerweisbaren Vertrauen oder Gefühl stecken; er hat von Anfang an die Tendenz, vernünftig erweisbar zu werden (gegen Jacobi und Schleiermacher, mit Hegel). Dieses Wisssenselement ist nicht im Sinn absolut intuitiver Erkenntnis möglich (gegen Schellings Identitätsphilosophie). Es muß in einem langen Prozeß vom bewußten Anfangsglauben zum gewußten Erweis seiner Richtigkeit erhoben werden. Es darf aber auch nicht das am Ende dieses Prozesses stehende Wissen, den „Begriff" als alleinige Wahrheit gelten lassen (gegen Hegel). Das Wissen, auch das begriffliche Wissen, muß anerkennen, daß alles Wissen nur den Anfangsglauben als richtig erfaßt und gesichert hat.

Was als Grundgesetz menschlicher Wirklichkeitserkenntnis gilt, gilt in eminentem Maß für die Religion. Glaube ist nicht in Wissen aufzulösen. Würden die Denkvoraussetzungen des Idealismus gelten, würde Gott in die Verfügungsmacht des Menschen gestellt, was er als Konsequenz idealistischen Denkens bei L. Feuerbach feststellt. Schon die Art unserer Erkenntnis zeigt, daß Gott uns wirkmächtig und unabhängig von unserem Zutun gegenübertritt und unser Dasein lenkt. Dieses Bewußtsein ist Religion, zu beschreiben als unser Grundbedürfnis, Gott nahe zu sein mit der Tendenz, um ihn zu wissen zu unserer Sicherheit, und mit dem Willen, sich ihm anheimzugeben, um sein Heil zu erlangen.

Solche Religion ist nun das Empfangsorgan für den sich offenbarenden Gott, was sich in der Natur und in der Geschichte zeigt. Kuhn geht dabei nicht näher auf das ein, was die Theologie später unter dem Stichwort „natürliche Offenbarung" diskutiert. Vielmehr ist für ihn damit der Boden bereitet, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes, wie sie die Bibel ausweist, Grund unseres Glaubens sein kann und bleiben muß. Es ist das Wesen dieser geschichtlichen Offenbarung, daß sie in Jesus Christus ihre End- und Höchstgestalt gefunden hat, im Zeugnis der Apostel und der von ihnen gestifteten Gemeinschaft der Kirche fortlebt. Ihre Verkündigung im Auftrag und in der Autorität des Herrn (man beachte den hohen Stellenwert des Lehramts!), ihr verbürgtes Zeugnis ist der Inhalt der Überlieferung und der Gegenstand des christlichen Glaubens. Die Aufgabe der Theologie ist, dies zu verifizieren und abzusichern; nicht mehr, aber auch nicht weniger.

In der systematischen Darstellung der ersten Einleitung von 1846 haben alle Elemente der Theologie nun ihre Zuordnung gefunden. Kuhns Lehre hat ihre Grundgestalt gefunden. Von diesem Standpunkt aus werden andere theologische Entwürfe wie die von Stauß, Hermes, Bautain unnachsichtiger Kritik unterworfen.

3. Politisches Intermezzo

Erkrankungen um 1846, mehr noch aber eine beginnende politische Tätigkeit lassen den Theologen Kuhn für einige Zeit verstummen. Zwischen 1848 und 1852 ist Kuhn Mitglied im Stuttgarter Landtag; wohin er als Vertreter der Konservativen Partei für den Wahlkreis Ellwangen-Land gewählt wird. Kuhn versteht sich persönlich als Anwalt der Freiheit, die die gewordene Ordnung jedoch nicht in Frage stellt. Er sieht in der gewordenen Ordnung von Staat und Kirche eine richtige Entwicklung. Sein Hauptanliegen, die Freiheit der Kirche in enger Kooperation mit dem Staat, läßt ihn in der Zeit restaurativer Kirchenpolitik gegen die Macht des zuständigen Ministers auftreten, weshalb er der „römischen" Richtung zugerechnet und 1847 vom König als Bischofskandidat abgelehnt wird. In der Revolutionszeit von 1848–1850 hingegen steht er z. T. mit nur sieben Landtagskollegen gegen die Revolutionsideen und tritt für die Beibehaltung der Monarchie ein. Dadurch gewinnt er das Vertrauen der Krone: Er wird 1856 ständiges Mitglied des Staatsgerichtshofs, 1860/61 Universitätsrektor und 1868 lebenslanges Mitglied der Kammer der Standesherren. Mit der Verleihung des „Kommenturs des Ordens der Württembergischen Krone" 1850 ist der persönliche Adel Kuhns verbunden. Fortan ist Kuhn enger Berater des Königs in Fragen der Kirchenpolitik (Konkordat), der Universitätspolitik und der deutschen Einigung, wobei er für die großdeutsche Lösung einritt. Sein besonderes Anliegen ist, die Katholiken an den (protestantisch orientierten) Staat heranzuführen. Nicht zuletzt deshalb wendet er sich vehement gegen die Errichtung einer katholischen Universität, wie sie von der Aachener Katholikenversammlung 1862 beschlossen wurde. Sein Votum dazu löst einen Jahre (1862–1869) dauernden literarischen Streit mit C. v. Schäzler und den Historisch-Politischen Blättern aus, was in persönlichen Verunglimpfungen Kuhns und in Anzeigen gegen seine Rechtgläubigkeit in Rom und schließlich zu seinem Verstummen seit 1869 führt.

4. Der Höhepunkt Kuhnscher Theologie

Seiner schwachen Gesundheit wegen verzichtet Kuhn 1852 auf sein politisches Mandat und wendet sich wieder der theologischen Lehre zu, nachdem er 1848 sich mit dem Gedanken getragen hatte, seinen Lehrstuhl aufzugeben.

Was nun seit 1850 an Publikationen erscheint, hat wenig mit Kuhns Arbeit bis 1848 zu tun. Sechs sehr umfangreiche Aufsätze in der Theologischen Quartalschrift über Dogmengeschichte, über die Gnadenlehre der vorausgustinischen Väter, die Trinitätslehre der römischen Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jh.s; ferner über Wort und Sakrament sowie über die formalen Prinzipien von Katholizismus und Protestantismus beschäftigen sich mit der Theologiegeschichte der Patristik. Für diesen Wandel in der theologischen Methodenarbeit Kuhns lassen sich Gründe anführen. Wie bei Döllinger und Baur (und bei Newman in England) wirkt sich die von Möhler initiierte Zuwendung zur Patristik, zur klassischen Frühzeit des Christentums aus. Man will mit L. v. Ranke wissen, „wie es gewesen". Das heißt: Die idealistische Philosophie hat ihre prägende und anregende Kraft verloren; innerkichlich-theologische Fragestellungen werden dominant. Außerdem wendet sich Kuhn mehr den kontroverstheo-

logischen Fragestellungen F. Ch. Baurs an der Schwesterfakultät in Tübingen zu (was ihm wegen der Annäherung an den protestantisch ausgerichteten Staat nötig erscheint).

Doch Kuhn ist zu sehr Systematiker, als daß seine Theologie in theologiegeschichtlicher Arbeit aufginge. Diese ist Mittel zum Zweck: Mit seinem Lehrer Drey ist Kuhn der Überzeugung, daß die Theologie als Beweis für den Glauben die positiv-historische Theologie befragen und mit der spekulativen Theologie verbinden muß, wenn sie den Glauben nach Inhalt und Form verstehen und beweisen will.

Deshalb kulminieren schließlich alle Arbeiten in dem heilsgeschichtlichen System, das Kuhn in der zweiten „Einleitung in die Dogmatik" von 1859, in der „Gottes- und Trinitätslehre" von 1857/1862 und in der Lehre von der göttlichen Gnade (1868) entwickelt.

Dies läßt sich so skizzieren: Offenbarung (als theoretische Seite) und Gnade (als aktives Wirken Gottes an jedem) sind Grund, Ermöglichung und Norm des Glaubens nach Akt und Inhalt. Dieses Heilsangebot gliedert sich in der Glaubenserkenntnis in die Dogmen auf, als Heilsverwirklichung konkretisiert es sich in den Sakramenten. Der Glaube ist Anfang des Heils, Hinführung zur Gnade. – Die geschichtliche Situation schafft ein unterschiedliches Interesse an den Glaubenswahrheiten. Infolge der Verpflichtung, den Anruf Gottes dem Verständnis des Menschen in seiner jeweiligen Situation anzupassen, entsteht trotz der Abgeschlossenheit der Offenbarung eine lebendige, fortschreitende Entwicklung des Glaubensverständnisses – Dogmenentwicklung und die Frage der rechten Zuordnung von Schrift und Tradition sind Thema. Die Kirche – hier vornehmlich als Lehramt verstanden – wird zur Instanz der Glaubensvermittlung. – Die Grundthemen der ersten Einleitung: Erkenntnislehre und Glaubensbegründung werden vorausgesetzt, nicht mehr thematisiert. Eine auf der Idee des intentionaliter zu Glaubenden basierende Hierarchie der Wahrheiten wird entwickelt.

Die *Gottes- und Trinitätslehre* orientieren sich an der schon in der ersten Einleitung entwickelten Anthropologie. Die „unmittelbare Gottesidee" beschreibt Kuhn als eine Erfahrung, die den Menschen als eine von Gott verfügte und angesprochene Existenz versteht. Infolge dieses Angefordertseins durch Gott ist Gotteserkenntnis aber nicht nur möglich; sie ist geradezu Bedürfnis. Diese Gotteserkenntnis ist aber nicht nur Sache der Vernunft, sondern nur möglich aufgrund der freien Personwürde des Menschen, bedarf der Zustimmung des Willens zur Einsicht der Vernunft. Gewissen, Sinnfrage und das Miteinander von Gnade und Freiheit sind Korrelate des Glaubens an Gott. Gottbegegnung in solchem Dialog – das ist personale Begegnung; Gott kann nur Person sein. Und die Fülle von Gottes Personsein ist die Trinität; denn für diese Personalität in Vollendung ist das Heilsschaffen Gottes in den Aktionen, die den drei Personen dieses einen Gottes zugeschrieben werden, ist die Trinität der adäquate Ausdruck. – Der einer anderen theologischen Richtung zugehörige M. J. Scheeben nennt diese Trinitätslehre „das Beste und Gründlichste, was in der neuesten Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden" (Ges. Schr. I., S. 103 Anm. 4).

Kuhns *Gnadenlehre* ist aufgrund des Gesagten nicht Ergänzung der menschlichen Natur (so die These der Neuscholastik: Gerade über diesem Unterschied entbrennt der unten zu beschreibende Konflikt), sondern dem Menschen begegnende Anregung zum Heil und übernatürliche Hilfe. Sie ist die im Glauben wirkende Liebe Gottes und insofern übernatürlicher Grund des Glaubens und heiligmachende Kraft. Als solche übernatürliche Kraft ist Gnade nicht zu definieren als Neuschaffung einer über natürliches Vermögen hinausgehenden Erkenntnis und eines vergöttlichten Willens, wie wiederum die Neuscholastiker behaupten. Übernatürliche Kraft für die Befähigung des Menschen – das genügt.

5. Der Konflikt mit der Neuscholastik und Kuhns Verstummen

Aus den Ausführungen ist deutlich geworden: Kuhn entwickelt seine Theologie in ernsthafter Auseinandersetzung mit der Philosophie und Theologie seiner Zeit; er vertritt eher eine personalistische als eine ontologisch orientierte Theologie; und er denkt geschichtlich. Von der Mitte des 19. Jh.s an erstarkt in der katholischen Theologie, ausgehend von Rom und Deutschland, eine Richtung, die der Scholastik zu neuem Recht verhelfen will; denn sie sei die Wahrheit, die Gott der Kirche als „Bewahrerin der Güter, die Gott bei ihr für das Menschengeschlecht hinterlegt hat" (J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, Münster 1853, I, 3–8). Eine Theologie, die sich am Zeitgeist orientiert, ist also nicht an der Wahrheit orientiert; sie wird dem verkehrten Geist der Gottlosigkeit der Neuzeit verfallen.

Kuhn steht für die Neuscholastiker in diesem Verdacht. Ein erstes Mal entzündet sich der Streit, als Kuhn in der zweiten Einleitung (254 f.) den von dem Münsteraner Laien-Philosophen F. J. Clemens als „sicheres Fundament der wahren Auslegung des Evangeliums" behaupteten Satz „Philosphiam esse theologiae ancillam" kritisiert. Er nennt eine solche Unterordnung der Philosophie „eine dem Anspruch der idealistischen Philosophie" der ersten Jahrhunderthälfte „korrespondierende Extravaganz der Theologie" und eine „Gedankenverwirrung". Dies löst eine dreijährige Kontroverse über die neuscholastische und die Kuhnsche Wissenschaftstheorie aus, die nur durch den Tod von Clemens (1862) beendet wird. Ihre unmittelbare Fortsetzung erfährt sie für Kuhn, als C. v. Schäzler anläßlich des Streits um eine eigene katholische Universität gegen Kuhn zu polemisieren beginnt; der Streit mündet, wie schon angedeutet, in eine Grundsatzdebatte über Glaube und Erkenntnis und über Natur und Gnade ein. Die Grundgedanken sind schon angedeutet, so daß eine Skizze dieser unsystematischen Kontroverse unterbleiben kann. – Es sei auch erwähnt, daß Kontroversen dieser Art zum Thema die ganzen 1860er Jahre unter den katholischen Theologen ausfüllen: J. Frohschammer, I. Döllinger, J. B. Heinrich u.a. sind involviert. Auch an der Kuhn-Schäzler-Kontroverse nimmt das katholische Deutschland regen Anteil.

Für Kuhn freilich nimmt der Streit ein ungutes Ende. Auf Veranlassung des Kurienkardinals Reisach, der den ihm persönlich bekannten Kuhn nun als „Herrn Kühn" bezeichnet, werden vom Rottenburger Regens J. Mast 44 Thesen aus Kuhns Gesamtwerk zur Prüfung der Rechtgläubigkeit an die Indexkongregation eingereicht. Bischof Senestrey von Regensburg schickt eine Anzeige gegen seinen Amtsvorgänger J. M. Sailer, erarbeitet von Schäzler, nach Rom, in der indirekt unter Nennung Kuhns „de praesenti (!) statu scientiae theologicae in Germania" geurteilt werden soll (1873). – Es kommt zu keiner Verurteilung Kuhns, wohl in erster Linie deshalb, weil der St. Gallener Bischof Greith – ehemaliger Schüler Kuhns – seinen beträchtlichen Einfluß in Rom geltend macht. Greith scheint auch Kuhn zur Vorsicht gemahnt zu haben. Als Konsequenz aus dem Geschehen legt Kuhn die Feder weg und läßt sich von 1869 bis zu seinem Tod (1887) durch nichts und niemand mehr zu einer Publikation veranlassen, obwohl er als Professor bis kurz vor seinem Tod aktiv bleibt. Auch in seinem Nachlaß finden sich offenbar keine Auslassungen zu den Gründen. Deshalb wissen wir auch nichts über Kuhns Einstellung zu den Beschlüssen des 1. Vatikanums, was bei der reservierten Haltung seines Freundes und ehemaligen Fakultätskollegen Bischof Hefele interessant wäre. Bekannt ist nur, daß Kuhn nicht an einer Kundgebung der Unfehlbarkeitsgegner (25.8.1870 in Nürnberg) teilnimmt und auch keinen seiner Tübinger Kollegen dorthin reisen läßt. Er ordnet sich offenbar unter mit dem Argument, die Professoren hätten das Dogma nicht zu schaffen, sondern es darzulegen. Eine solche Darlegung freilich liefert er nicht. – Natürlich mangelt es nicht an Deutungsversuchen für Kuhns Schweigen, auch aus der eigenen Fakultät: Er sei ein „Großpascha", der sich „vor niemandes Siegeswagen spannen lasse"; er könne „sich nie für besiegt erklären" u.a. m.

Andererseits kann man bei etwas Feinfühligkeit wohl auch erahnen, welches Ausmaß an Enttäuschung und Isolierung den zuvor gefeierten und kompetenten Theologen durch die Entwicklung getroffen haben mag.

Kurzer Versuch einer Würdigung

Kuhn blieb das Schicksal einer Lehrverurteilung erspart, das von nun an unter der Dominanz der Neuscholastik in bis dahin ungekanntem Ausmaß den Umgang Roms mit seinen Theologen kennzeichnet; und es betraf bis 1962 durchaus nicht die Schlechtesten. Mit Kuhn und seinen Zeitgenossen setzte sich etwas durch, das eine ungeschichtlich denkende Mentalität nicht wahrhaben wollte; nämlich daß Theologie vielgestaltig sein kann / muß, um sachgerecht zu sein, und daß Vielfalt Bereicherung bedeutet. W. Mattes, ein Schüler Kuhns, hat dies auf die Formel gebracht: „Man muß mit Rom im Glauben übereinstimmen, nicht in der Theologie". Gegen die Immobilität und Uniformität in der Theologie sagt Kuhn selbst, man solle dem hl. Thomas nach-*denken*, nicht ihn nachbeten.

Die *positiven und bleibenden Merkmale* der Kuhnschen Theologie sind deutlich geworden: konsequente Geschichtlichkeit; eine an den weiterführenden Einsichten der idealistischen Philosophie (Kant, Jacobi) orientierte Erkenntnislehre, die auch heute noch nicht überholt ist; eine (transzendental anmutende) Religionsbegründung; dazu weiterführende Einsichten in die Leben-Jesu-Forschung; ein heilsgeschichtliches System, in welchem bis dahin unbedachte The-

men wie Dogmenentwicklung und hierarchia veritatum angedacht sind – Aussagen, die bis heute noch nicht überboten sind –: das alles macht Kuhn zu einem Denker, der nicht nur im 19. Jh. verhaftet bleibt, ebenso wie seine Gottes- und Gnadenlehre. In der Frage der mit Geschichte und Geschichtlichkeit zusammenhängenden materialen Suffizienz der Schrift und der sie notwendig auslegenden Tradition hat Kuhn katholischerseits noch vor aller Ökumene ein kontroverstheologisches Problem so gründlich gelöst, daß J. R. Geiselmann es übernehmen, in die ökumenische Theologie einbringen und für das katholische Verständnis so fruchtbar machen konnte, daß es in der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanums Gestalt gewonnen hat (Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, 1958; Die Heilige Schrift und die Tradition, 1962).

Bleibt noch, von den *Grenzen* seiner Theologie zu reden:

Es wurde schon erwähnt, daß Kuhn, bedingt durch die Thesen von Strauß, alle Elemente einer romantischen Theologie aus seinem Denken eliminiert: Ein sensus fidelium, ein consensus omnium sind Kuhn fremd; Möhler und Kuhns englischer Zeitgenosse J. H. Newman sind hier kreativer. – In der zweiten Einleitung verengt Kuhns Theologie noch mehr: Die Dogmengeschichte ist das Werk lehramtlicher Verkündigung und ihrer Vorarbeit und Interpretation durch die Theologie. Die Theologie ist der adäquate Gesprächspartner des Lehramtes, nie der Gläubigen. – Das hat letztlich für Kuhn selbst Konsequenzen: Als Döllinger versucht, Mehrheiten unter den deutschen Theologen gegen die vatikanischen Entscheidungen zu organisieren, bescheidet ihn Kuhn: Das sei illegitim; die Theologie habe das Dogma auszulegen, nicht es zu hinterfragen. Daß es nach Konzilsentscheidungen und Dogmatisierungen eine Weiterentwicklung des Dogmas durch eine gelingende oder verweigernde Rezeptionsgeschichte gibt, ist für Kuhn unvorstellbar.

Ferner: Döllinger und Newman geben der Theologie eine prophetische Funktion; sie solle ihre Stimme gegen Verengungen und Einseitigkeiten erheben, auf Unabgeschlossenheit in der Lehrentwicklung hinweisen – ein Gedanke, der in Kuhns Theologie unterentwickelt ist.

Döllinger fordert (bei der Münchner Gelehrtenversammlung 1863), die Theologie solle eine „öffentliche Meinung" in dem Sinne entwickeln, daß sie das zum Tragen bringt, was unter dem Stichwort „von allen geglaubt" gemeint ist. Daß hier Aufgaben angesprochen sind, die auch heute innerkirchlich wie zur Welt hin unumgänglich sind, steht außer Frage.

Man darf vermuten: Wäre Kuhn nicht durch sein Verstummen daran gehindert worden, auch nach den Ereignissen von 1870 aktiv in die Diskussion einzugreifen, dann wären solche Fragen unumgänglich gewesen. – Dennoch: Mit der vorliegenden Leistung hat Kuhn seinen bleibenden Platz unter den Großen der katholischen Theologie.

Quellen und Literatur

Werke J. E. Kuhns

Eine umfassende Kuhn-Bibliographie enthält: F. Wolfinger, Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung (Göttingen 1972).

Im folgenden erscheinen die Hauptwerke und die wichtigsten Aufsätze:

Über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie und (oder) Philosophie. In: ThQ 14 (1832) 253–304, 411–444; Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern (Mainz 1834); Genetische Entwickelung des paulinischen Lehrtypus. In: Jb (= Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, hrsg. v. Kühn, Luft, Locherer, Staudenmaier, 7 Bde, Frankfurt a. M. 1834/35, Mainz 1836) 5 (1835) 3–39; Von dem schriftstellerischen Charakter der Evangelien im Verhältnis zu der apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen. In: Jb 6 (1836) 33–91; Hermeneutik und Kritik in ihrer Anwendung auf die evangelische Geschichte. In: Jb 7 (1836) 1–50; Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet (Mainz 1838); Zur Lehre von der göttlichen Erwählung. In: ThQ 20 (1838) 623–683; Über Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. In: ThQ 2i (1839) 382–503; Vorlesungen über Dogmatik. Manuskript Tübingen 1840, Teilabdruck in: J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens (Freiburg i.Br. 1959), 301–324; Prinzip und Methode der spekulativen Theologie. In: ThQ 23 (1841) 1–80; Die moderne Spekulation auf dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. In: ThQ 24 (1842) 171–225; 25 (1843) 3–75, 179–226, 405–467; Die Schellingsche Philosophie und ihr Verhältnis zum Christentum. In: ThQ 26 (1844) 57–88, 179–221; 27 (1845) 3–39; Katholische Dogmatik (zit.: D). Erster Band: Einleitung in die katholische Dogmatik. Erster Teil, erste Abteilung: Von dem Dasein, Wesen und den Eigenschaften Gottes (Tübingen ^{1}1846); Art. Bay. In: Wetzer-Weite I (^{1}1847) 688–698; Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte. In: ThQ 32 (1850) 249–293; Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade nach ihrem inneren Zusammenhang. In: ThQ 35 (1855) 68–112, 197–260; Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten. In: ThQ 37 (1855) 3–57; Katholische Dogmatik. Zweiter Band: Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit (Tübingen 1857); Die formalen Prinzipien des Katholizismus und Protestantismus. In: ThQ 40 (1858) 3–62, 185–251, 385–442; Katholische Dogmatik. Erster Band, erste Abteilung: Einleitung in die katholische Dogmatik (Tübingen ^{2}1859); Philosophie und Theologie. Eine Streitschrift (Tübingen 1860); Glauben und Wissen nach St. Thomas. In: ThQ 42 (1860) 273–340; Katholische Dogmatik. Erster Band, zweite Abteilung: Die dogmatische Lehre von der Erkenntnis, den Eigenschaften und der Einheit Gottes (Tübingen ^{2}1862); Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre. In: ThQ 44 (1862) 541–602; 45 (1863) 3–83; Bemerkungen zu einer Abhandlung des Herrn Freih. v. Andlaw über die Gründung einer „freien katholischen" Universität. In: H. v. Andlaw, Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Joh. von Kuhn, Professor der Theologie an der Universität Tübingen, über die Frage einer „freien katholischen Universität" (Frankfurt a. M. 1863), 15–32; Die historisch-politischen Blätter über „Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft". In: ThQ 45 (1863) 569–668; Das Natürliche und das Übernatürliche. Antwort auf die fortgesetzten Angriffe der historisch-politischen Blätter. In: ThQ 46 (1864) 175–329; Die Wissenschaft und der Glaube mit besonderer Beziehung auf die Universitätsfrage. Schlußwort an die historisch-politischen Blätter. In: ThQ 46 (1864) 583–645; Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade (Tübingen 1868); Die justitia originalis. In: ThQ 51 (1869) 179–286.

Sekundärliteratur

A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit (München 1862); K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (München 1866, Nachdruck: Hildesheim 1966); H. Roderfeld, Die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und die platonisch-patristische und die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie. In: ThQ 63 (1881) 77–136, 187–249; ders., Von der objektiv-theoretischen Beweisbarkeit und von den Beweisen des Daseins Gottes. In: ThQ 63 (1881) 351–422, 597–640; P. Schanz, Gedächtnisrede auf Johann Evangelist von Kuhn (Rottenburg 1887); ders., Zur Erinnerung an Johann Evangelist von Kuhn. In: ThQ 69 (1887) 531–598; ders., Art. Kuhn, Johann v. In: Wetzer-Weite VII (^{2}1891) 1238–1242; M. Glossner, Die Tübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet. II. Kuhn der Dogmatiker. In: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XVI (1902) 1–50; P. Godet, Kuhn et l'École catholique de Tubingue. In: Annales de philosophie chrétienne 154 (1907) 26–47, 163–182; K. Adam, Die katholische Tübinger Schule (Zur 450-Jahrfeier der Universität Tübingen). In: Hochland 24 II (1926/27) bes. 593–601; S. Lösch, Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Gießen (1830–1850). In: ThQ 108 (1927) 159–208; Ph. Funk, Ein literarisches Porträt von Kuhn, Hefele und Aberle in zeitgenössischen Briefen. In: ThQ 108 (1927) 209–220; R. Vatter, Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johannes Ev. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre Matthias Joseph Scheebens (Speyer 1940); F. A. Schalk, Art. Kuhn, Jean. In: DThC 8 (1947) 2377–2379; J. R. Geiselmann, Der Glaube an Jesus Christus – Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhns mit David Friedrich Strauß. In: ThQ 129 (1949) 258–277, 418–439; A. Hagen, Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus, Bd II (Stuttgart 1950), 59–95; Ph. Weindel, F. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule. In: Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann zum 75. Geburtstag, hg. v. Th. Steinbüchel / Th. Müncker (Düsseldorf 1950), 586–593; H. Schiel, Tübinger Theologen in Verbindung mit F. X. Kraus. I. Johannes von Kuhn und F. X. Kraus. In: ThQ 137 (1957) 18–57; J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung –

das Formalprinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn (Freiburg i. Br. 1959); ders., Art. Kuhn, Johannes Evangelist v. In: LThK VI (^{2}1961) 656 f; ders., Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart (Freiburg i.Br. 1964), 92–128, 342–346, 374–425; L. Scheffczyk (Hg.), Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert (Bremen 1965); B. Welte, Beobachtungen zum Systemgedanken in der Tübinger katholischen Schule. In: ThQ 147 (1967), 40–59; A. Hufnagel, Joh. Ev. Kuhn und Thomas von Aquin. Theologie als Wissenschaft. In: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (München-Freiburg i. Br. 1967), 116–128; K. J. Mattes, Die Kontroverse zwischen Johannes v. Kuhn und Constantin v. Schäzler über das Verhältnis von Natur und Gnade (Fribourg 1968); C. W. van Baien, Grundzüge philosophischen und theologischen Denkens bei J. E. Kuhn (theol. Diss., Münster i. W. 1969); F. Kreuter, Person und Gnade. Die systematische Grundlegung des Personbegriffs in der Theo-Logie und Anthropo-Logie von Joh. E. von Kuhn unter Berücksichtigung der Natur/Gnade-Kontroverse mit C. von Schäzler (theol. Diss. masch., Rom 1970); R. Reinhardt, Zur Philosophie des jungen Johann Evangelist Kuhn. In: ThQ 151 (1971) 355–358; F. Wolfinger, Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung (Göttingen 1972); H. Fries, Johannes von Kuhn: Wegbereiter heutiger Theologie, Bd 7 (Graz 1973); F. Courth, Das „Leben Jesu" von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus (theol. Diss. masch., München 1973); H. Fries, Die katholische Tübinger Schule, in ihren Hauptvertretern dargestellt. In: Nur kein Geist der Verzagtheit. Festgabe zum Silbernen Weihejubiläum des Rottenburger Diösezanbischofs Dr. Carl Joseph Leiprecht 1948–1973 (Rottenburg 1973), 25–36.

F. Wolfinger, Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg., v. H. Fries / G. Schwaiger, München 1975, II, 129–162; ders.: Glaube und Geschichte bei Johann Evangelist Kuhn. Zu einem Wesensmerkmal seiner Theologie. In ThQ 168 (1988) 126–138.

F. Wolfinger, Katholische Dogmatik, Johannes Evangelist Kuhn, in: Lexikon der theologischen Werke, hg. v. M. Ickert u. a., Stuttgart 2003, 430; ders.: Über Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart, Johannes Evangelist Kuhn, in: ebd., 763–765.

Zwischenbetrachtungen – Universität und Theologie heute

Eine Freiburger Tagung zum 100. Geburtstag Bernhard Weltes

Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte (1906–1983) wäre in diesem Jahr hundert Jahre alt geworden. Aufgrund der breiten Wirkung, die der Schüler Martin Heideggers und Begründer des Lehrstuhles für Christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg weit über die Grenzen seines Faches hinaus entfaltete, veranstaltete die Theologische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität eine Tagung unter dem Motto: „Zwischenbetrachtungen – Universität und Theologie heute". Diese Themenstellung ergab sich nicht zuletzt aus dem Umstand, daß Welte zeitweise Rektor der Universität Freiburg war.

Die Tagung wurde am 28. 4. 2006 mit zwei Vorträgen eröffnet, die sich mit der Rolle der Theologie an der Universität auseinandersetzten. Der Germanist und Präsident der Alexander-von-Humboldt-Stiftung Wolfgang Frühwald vertrat dabei die Sicht anderer Fächer auf die Theologie. Er führte in seinem Vortrag aus, daß die Theologie „an der Herstellung einer Gedächtniskultur mitarbeitet, die in der Lage ist, das immer stärker auf Nützlichkeit reduzierte Menschenbild der Moderne selbstbestimmt und unabhängig zu revidieren". Frühwald entwickelte diese These ausgehend von zwei Beobachtungen: Der Fortschritt der experimentellen Wissenschaften höhle den Begriff der unantastbaren Menschenwürde aus, der die säkulare Entsprechung zum Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen sei. Damit sprach sich Frühwald für den Erhalt theologischer Fakultäten an den Universitäten aus. Gleichzeitig forderte er diese zu einem Dialog mit dem Islam auf. Für die Seite der Theologie sprach der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet. „Theologie als dialogische Lebenswissenschaft", lautete das Thema seines Vortrages, in dem auch er sich für den Verbleib Theologischer Fakultäten an der Universität aussprach. Gäbe es in Zukunft keine Theologischen Fakultäten an den Universitäten, so seine These, dann würde die verbleibende Leerstelle fundamentalistisch neu besetzt. „Eine Universität, die keine Theologie mehr im Kreis ihrer Disziplinen mehr will, müßte sich unter gegenwärtigen Wissensbedingungen von der Wahrheitsfrage [...] dispensieren", so Striet. Die Theologie müsse sich ihrerseits ohne Angst vor dem Wissen ihrer Zeit, den Menschen und dem Leben an der Universität bewegen. Sie biete die Möglichkeit innerhalb der Universität, die Frage nach dem Ganzen zu stellen. Eine Fähigkeit, die die anderen universitären Fächer aufgrund ihrer eigenen Vorgaben nicht besäßen.

An die beiden Vorträge schloß sich eine Podiumsdiskussion an, an der Wolfgang Frühwald, Heinrich Schmidinger, der Rektor der Universität Salzburg, Magnus Striet, Peter Hünermann, Wolfgang Jäger, Rektor der Universität Freiburg, und Bernhard Casper, Nachfolger Weltes auf dem Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Vorsitzender der Internationalen Bernhard-Welte-Gesellschaft, teilnahmen. Rektor Jäger sprach sich dabei für den weiteren Verbleib Theologischer Fakultäten an der Universität aus, auch und gerade in den Zeiten der Neustrukturierung der gesamten Universitätslandschaft. Dem stimmte sein Salzburger Kollege Schmidinger zu. Er mahnte jedoch an, daß es Aufgabe der Theologie sei, sich an wissenschaftliche Normen zu halten. Damit spielte er auf die gegenwärtige Diskussion um die ausschließliche Neubesetzung bestimmter Lehrstühle durch Priester an. Die übrigen Gesprächsteilnehmer griffen diese Frage auf und sprachen sich dafür aus, daß die römischen Vorgaben nicht zu Ungunsten der Wissenschaftlichkeit erfüllt werden dürften.

Die Tagung wurde am 29.04. mit fünf Workshops fortgesetzt, die in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg stattfanden. Die inhaltliche Arbeit der Workshops orientierte sich an wesentlichen Aspekten des Werkes von Bernhard Welte. Dabei wurde Wert auf interdisziplinäre Zusammenarbeit gelegt, sowohl innertheologisch, wie auch fächerübergreifend. Inhaltlich ging es dabei um das Verhältnis von Theologie und Phänomenologie, Kirche und Staat, Medizin und Theologie, Armut und Jenseitsvorstellungen in Judentum und Christentum. Den Abschluß der Tagung bildete eine Eucharistiefeier in der Universitätskirche Freiburg, dem langjährigen Wirkungsort Bernhard Weltes als deren Rector Ecclesiae.

Freiburg Peter Legnowski

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne. Festschrift für Uwe Gerber, hg. v. Susanne Dungs u. Heiner Ludwig. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2005. 430 S., pb € 48,80 ISBN: 3–631–53169–9

Das genus litterarium *Festschrift* hat seine Eigentümlichkeiten, die dazu führen, daß die darunter zu subsumierenden Bücher schwierig zu besprechen sind. Auf der einen Seite sind sie der nicht nur den jeweiligen Jubilar erfreuende Nachweis, daß die viel berufene *scientific community* kein Phantom, sondern auch eine menschlich anrührende Tatsache ist. Auch Wissenschaftler können feiern, auf ihre Weise. Auf der anderen Seite bilden sie von Natur aus ein meist nicht recht über einen echten roten Faden verfügendes Aufsatzgemenge, das die verdienstvollen Hg. dann doch mehr oder weniger auf einen mühsam erstellten Generalnenner zu bringen haben. Es gibt rühmliche Ausnahmen. Doch sie dienen v. a. der Bestätigung der Regel.

Die hier anzuzeigende Festgabe zum 65. Geburtstag (2004) des in Darmstadt und Basel lehrenden Sozialethikers Uwe Gerber liefert ein prächtiges Beispiel des Normalfalles. Insgesamt 31 „Lektüren", wie die Hg. die Texte nennen, von Freunden, Kollegen, Weggeleitern des Geehrten aus verschiedenen Disziplinen und Fachgebieten sind zusammengebündelt unter drei Titel-Adjektiva, die ihrerseits nicht

eben durch große Kohärenz auffallen. In der Tat kann man sich kaum unterschiedlichere Themen als die der Beiträger vorstellen. Sie reichen von den Zusammenhängen zwischen Politik und Blasphemie (A. Portmann) über Probleme der Stammzellenforschung (W. Bender), philosophische Reflexionen über Kant (G. Böhme), Celan (Chr. Gremmels) und Sartre (L. Ohly), eine Würdigung von „Nostra aetate" (Th. Schreijäck) bis hin zu Bildbetrachtungen (A. Soltau; D. Zilleßen) und Gedanken zur Qualität der Unterwäsche von Theologen (A. Silber). Relativ zahlreich sind, entsprechend der Forschungsarbeit Gerbers, Aufsätze zu religionspädagogischen Themen. Von den neun Sektionen des Werkes ist ihnen eine eigene gewidmet. H. Schmidt will „Impulse für ein diakonisches Bildungsverständnis" bieten, K. Ziller denkt über die „Lebenskunst als religionspädagogische Herausforderung" nach, die wichtige Frage der Werterziehung beschäftigt R. Mokrosch. Über die Wirkungsgeschichte des Vierten Gebotes unterrichtet uns R. Biewald. Es ist unmöglich, alle diese Arbeiten zu würdigen, will man über eine schiere Inhaltsangabe hinausgelangen.

Ist die Festschrift also ein gewiß honoriges Sammelsurium der literarischen Erzeugnisse einer ebenfalls sehr heterogenen, nur durch die Beziehung zum Geehrten zusammengehaltenen Schar von Wissenschaftlern? Man darf den Untertitel nicht vergessen: Postmodernes Theologisieren soll demonstriert werden. Über die Religiosität in dieser nur etwas diffus bestimmbaren Periode hat Gerber einmal geschrieben: „Der ‚rote Faden' löst sich auf in individuelle Gestaltungen gelebten Glaubens" (Religiosität in der Postmoderne, 1998). Dann wäre das Buch selber ein Exempel der heutigen Situation in der Theologie und diese wäre der gesuchte Wanderführer? Vielleicht aber ist es doch eher und mehr oder weniger allein durch den Jubilar zum Bd geworden.

Pentling Wolfgang Beinert

Goergen, Aloys: **Glaubensästhetik.** Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst, hg. von Albert Gerhards / Heinz Robert Schlette. – Münster: LIT 2005. 129 S. (Ästhetik – Theologie –Liturgik, 34), pb 14,90 ISBN: 3–8258–8385-X

Aloys Goergen, der „Charismatiker zwischen Kunst, Religion und Kirche […], ein universeller Geist, wie es nur wenige in der Kirche gibt" (so Christ in der Gegenwart Nr. 15/2005) starb am 1. April 2005 94-jährig nahezu zeitgleich zur Herausgabe seiner wichtigsten Aufsätze. Die geringe Anzahl seiner Veröffentlichungen läßt seinen Einfluß auf das Verhältnis von Kunst und Liturgie im 20. Jh. nur ansatzweise erkennen, denn seine Bedeutung für die Entwicklung dieses Spannungsverhältnisses v. a. zu Zeiten der Liturgischen Bewegung wie im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils und in den Jahrzehnten danach fand in Gesprächen mit Künstlern, Theologen und Studierenden sowie in konkretem Handeln wirksamen Ausdruck. Der Saarländer schloß sich schon 1926 der Jugendbewegung unter dem Eindruck der Schriften Romano Guardinis an und wurde nach der Promotion zum Dr. phil. und Priesterweihe 1938 dessen Assistent in Berlin. Zeitlebens galt für ihn selbst mehr noch als für Guardini, was er über diesen sagte: er wollte „nie interpretieren, er wollte verändern".

Das mag in der Lebensgeschichte des Architektensohnes begründet sein, in seinen Erfahrungen als Soldat in Rußland, in der Verurteilung wegen Wehrkraftzersetzung durch ein Kriegsgericht, seiner Desertion und seinem Engagement in der Wiener Widerstandsbewegung 1945. Anschließend erprobte er in München eine an urkirchlichen Idealen ausgerichtete Gemeindetheologie, begründete die „Integrierte Gemeinde". Im „Theologischen Forum" (Herzogspitalstr. 9) und mehr noch in der Landakademie Rattenbach schuf er Räume für ganzheitliche liturgisch-ästhetische Erfahrungen, so für den kultischen Tanz der ganzen Gemeinde. Liturgie wird als Gesamtkunstwerk verstanden. Für ihn galt die Aktionskunst der 50er Jahre als beispielgebend für heutige Liturgie. In ihr seien Musik, Plastik, Farbe, kurz die bildenden Künste sowie Elemente von Rhythmus und Bewegung, meditativer Sammlung u. a. m. eins geworden, so wie es einmal bei der christlichen Liturgie und Kunst zutraf, als die Teilung der Gemeinde in Zuschauer und Handelnde noch nicht bestand. Von daher begrüßte G. die Liturgiereform des II. Vatikanums, vermißte aber in ihrer Umsetzung die Kultur der Gegenwart, wie sie sich in der Kunst ausdrückt. Ihm ging es um das Sichtbarwerden des Unsichtbaren, wie es sich in einer besonderen „Glaubensästhetik" ausdrückt.

Daß dies alles Beachtung v. a. außerhalb des kirchlichen Raumes fand (innerhalb der Kirche stieß G. eher auf Skepsis), zeigt seine Ernennung zum Honorarprofessor an der Akademie der bildenden Künste in München 1965, wo er 1969 die Professur für „Philosophie der Ästhetik und der symbolischen Formen" übernahm und deren Präsident er war. An der Kath.-Theol. Fak. der Bamberger Universität lehrte er seit 1979 Liturgiewissenschaft. So hatte er in Kunst und Theologie großen Einfluß auf maßgebende Kreise, die sich nach dem Konzil um den Dialog zwischen Christentum und zeitgenössischer Kultur bemühten.

Das alles spiegelt sich wider in den Aufsätzen, die unter „Inspiriert von Romano Guardini" (Rothenfels und die Folgen, 15–28; Guardini und „die Akademie", 29–32; Zum Konzept der Landakademie Rattenbach, 33–40; Die Wiederentdeckung des Kults, 41–61) und „Interpretationen: Malerei-Plastik-Architektur" (Beckmann und die Apokalypse, 65–84; Der neue katholische Kirchenbau, 85–106; Stein und Bewegung, 107–124) geordnet sind.

Ein lesenswertes Büchlein, das Kunst im Blick auf die Liturgie bedenkt, die Feier der Liturgie als Kunstwerk versteht – ein Aspekt, der der Liturgie neue Impulse zu verleihen vermag.

Münster Klemens Richter

Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper, hg. v. K. Kienzler / J. Reiter / L. Wenzler. – Münster: Lit 2005. 279 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 23), kt € 45,90 ISBN: 3–8258–5533–3

Dem Freiburger Lehrer widmen Freunde und Kollegen sowie Mitglieder des 1975 von ihm begründeten Arbeitskreises „Sprachgeschehen und Religion" zum 75. Geburtstag Überlegungen zum Heiligen im Denken, womit selbstverständlich mehr gemeint ist als gedachtes Heiliges. Genauer war anscheinend von „Gestalten des Heiligen im Denken" die Rede (z. B. 63).

Die Aufsätze sind in zwei Gruppen zusammengefaßt. Die größere erste steht unter dem Titel „Hermeneutik des Begriffs – Bedeutungsfelder".

Gleich im ersten Beitrag L. Wenzlers über das Heilige in der Korrelation von Noesis und Noema zeigt das Heilige – Name für Ursprung und Sphäre des religiösen Verhältnisses – sich als „überfließendes" Phänomen, das zur Suche nach dem orientierenden Zentrum seiner vielen Gestalten ruft. Es wird gelernt, gefühlt, in Andacht und Ehrfurcht erreicht. Es bringt den Menschen in die Situation persönlicher Verantwortung. Sein Zentrum sieht W. im ins Dasein rufenden Bejahen, das der Mensch seinerseits bejaht. (Das läßt an Scheler denken – und nach der Tremendum-Dimension fragen?). R. Schaeffler dient der Klärung durch Unterscheidung der Begriffe Profanität, Säkularität und Verlust des Sakralen. „Indem kein Teilbereich der Welt mehr in einem spezifischen Sinne als das Pro-Fanum der Hierophanie zugeordnet wird, sind zugleich jetzt erst im vollen Sinne ‚alle Lande Seiner Herrlichkeit voll'" (60). J. Greisch geht der Unübersetzbarkeit des Heiligen nach: unberührbar ergreifend, bei allem Namenreichtum unaussprechbar, ungeheuer[lich] und bergend, unzugänglich, unverständlich – verläßlich und unversehrt. Ähnlich setzt sich H. J. Adriaanse mit einem „Dilemma" auseinander: das Heilige entweder ohne Denken oder ohne Gestalt[en]. Wenn er indes die Hoffnung auf eine Lösung in die Worte von Jes 2,6–8 kleidet, nimmt das dem Ganzen vielleicht doch seinen Ernst. P. De Vitiis stellt früheren Apriori-Konstruktionen phänomenologische Ansätze gegenüber: Hessen, Trillhaas, Schaeffler, Schmitz, Wuchterl, Scheler, Heidegger, Welte – mit einer Replik auf F. Wagners Vorwurf, die Phänomenologie biete nur eine Anthropologie archaischer Gesellschaften. H. J. Görtz bedenkt das Subjekt und das „Heilige" im „Grundakt" des Erzählens. Von Rosenzweig und Ricœur her zeigt sich die Konstitution des Subjekts unter der Vermittlung von Selbigkeit und Selbstheit in einer Synthese des Lebens. Hier handelt ein verwundetes Selbst und zeigt sich als „Wesen der reziproken Transzendenz": „Dasein und geliebt werden wollen" kehrt sich zu „geliebtsein und darum sein". Darum ist alles heilig (und im Unterschied dazu das Heilige sowie das Lieben in selbstvergessenem Lobpreis?). Eine dichte Meditation zu Erfahrung, Gedenken und Bedenken des Heiligen legt A. Halder vor. Er spricht von „fassender" Passivität (was bei R. Lauth „Sazienz" hieß; grammatikalisch böte sich „Medialität" an). In umstürzenden Erfahrungen zeigt das Heilige selbst sich als geschichtlich. So käme es darauf an, auch andere Aufgänge des Heiligen zuzulassen, etwa das philosophische Bedenken, so sehr hier neuzeitlich aus „Bedachtsamkeit" kritische „Bedenklichkeit" geworden ist, oder auch – gegen Levinas' verständliche Konzentration auf die personale Menschenwürde – die Dinge der Natur. M. M. Olivetti nimmt die Ernährung des Anderen in den Blick. (Ist die Analogie erst in der Neuzeit oder nicht schon bei Duns Skotus aufgegeben?) Ausgangspunkt ist die Unmöglichkeit von Selbsternährung (als zugleich Selbstverzehr). (151, Z. 15 v. u. müßte es statt ‚brauchen' ‚müssen' heißen, samt Streichung des ‚zu'; und – 154 – die Unterscheidung ‚Selbigkeit / Selbstheit' ist auch im Deutschen möglich.) Lebendige Identität (wesentlich im Wechsel) ist etwas anderes als unlebendige. Die neueren Sprachen haben den klassischen Unterschied von alter und alius/d verloren (tatsächlich sucht man ihn heute durch Anderheit / Andersheit – 155 – wieder aufzunehmen). Den Lebenssieg bei der Alteration sieht O. im A-dieu des Todes. Um mit Levinas alle Regression auszuschließen, formuliert er schroff: „Das Adieu ist kein ‚Auf Wiedersehen'." Wenn aber eine weniger „erwachsene" Religion solche Antithetik in den Überstieg der Hoffnung „aufhöbe"? Wie zu erwarten, macht G. Sauter scharf gegen die „religionsphilosophische Reise zur unablässigen

Selbst- und Welterforschung" (161) Front. Hat indes Hiob bloß „die unbegreiflich geschaffene Welt" (167) gesehen oder nicht vielmehr Ihn selbst, videntem videns? Durchaus, wie dann wieder zu lesen, im eröffneten Zwischen des Geistes. Und ebenso volle Zustimmung zu der Frage (169), ob „gegen eine, wie es gern heißt, ‚verkopfte' Theologie" etwa eine „gefühlsselige, gar ‚verbauchte' Frömmigkeit" zu statuieren wäre.

Die zweite Gruppe der Beiträge behandelt „Gestaltgebungen in der Geschichte des Denkens". H. Verweyen stellt uns Anselm von Canterbury als Denker des Heiligen in einer Zeit des Umbruchs vor Augen. Gleichsam im Gegenzug verteidigt J. Simon Kants Bestimmung der Religion innerhalb und außerhalb der Grenzen reiner Vernunft. Man könne eigentlich nicht sagen, „Kant habe die Religion und das Heilige auf Moral reduziert; er hat durch seine ‚Kritik' auch der praktischen Vernunft die Moral aller Beurteilung nach Wirkungen in der phänomenalen Welt entzogen und sie dadurch geheiligt" (213; ähnlich zum Schluß: 219). G. Moretto tritt für Schleiermacher ein, unter einem Novalis-Wort: „Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht." („Die Heilige", Maria ist mitzuhören, meint die Religion.) Als „Poesie des Rigorismus" stellt J. Reiter ein Denken vor, das hierzulande zu wenig bekannt ist: „den die Grenzen religiöser Konfessionalität sprengende[n] hebräische[n] Humanismus von Abraham Joshua Heschel. Von den USA zurück nach Freiburg: Den Abschluß bilden Ausführungen K. Kienzlers zum Heiligen im Denken Bernhard Weltes (in voller Länge, nach der Kurzfassung im Welte-Gedenkband *Phänomenologie der Religion*). Welte ging es um eine angemessene Kategorialität wie Rationalität im Denken des Heiligen, schließlich um die gebotene Existentialität (265): in seinen Vorlesungen zur Phänomenologie der Religion, in einer Relecture der fünf Wege des Aquinaten, in seiner Schrift *Heilsverständnis*. Die einläßliche Nachzeichnung mündet in die Schlußfrage, wie weit dieses Denken heute noch trage, und den Hinweis auf Wortmeldungen zur Abwesenheit Gottes in Europa. Vielleicht aber wäre nunmehr aus gewachsenem Abstand auch die Heidegger-Zentriertheit dieses Denkens anzufragen. So etwa zum wie selbstverständlichen Ineinander von „Gott" und „dem Gott" in *Zeit und Geheimnis* 275, das Kienzler schlicht kommentarlos reproduziert (hier 277). Erfüllt katholische Theologie ihren Dienst, wenn sie nur mitvermutet, daß Gott wohl auf ähnliche Weise warte wie das Sein im Nichts und das Heilige im Sein? Zu Beginn der Schlußbemerkung wird mit dem bekannten Hölderlin-Wort gefragt, ob „der Fehl Gottes" zum Verständnis der Gegenwart „helfe". Diese Frage könnte man rhetorisch nennen, angesichts der religionssoziologischen Erhebungen zur atheistischen Religionsfreundlichkeit in Europa. Was aber will der Schluß des Beitrags sagen, der dies Wort nun (doch nicht mehr bloß in diagnostischem Sinn?) als Antwort zitiert, unter Hervorhebung des „hilft"?

Offenbach Jörg Splett

Ratzinger, Joseph: **Salz der Erde.** Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Gespräch mit Peter Seewald. – München: Deutsche Verlags Anstalt, 11. Auflage 2005. 302 S., geb. € 12,00 ISBN: 3–421–05046–5

Das zuerst 1996 veröffentlichte Werk ist 2005 in einem unveränderten Neudruck erschienen. „Der Kardinal hat mich nie nach meiner Vergangenheit oder einem Status gefragt", schreibt der Journalist Peter Seewald. Gründe dafür wären gewiß vorhanden gewesen, als sich ihm – der vor Jahren „aus der Kirche ausgetreten" war (8) – der Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, zu ausführlichen Gesprächen stellte. In dem vorliegenden Buch sind die Fragen und Antworten in drei Kap.n wiedergegeben: I. Zur Person, II. Probleme der katholischen Kirche, III. An der Schwelle der neuen Zeit.

Kardinal Ratzinger gibt darin Einblick in sein Leben und Wirken – angefangen von seinem Elternhaus. Er äußert sich differenziert und argumentierend zu einer Reihe von Themen, u. a. zu Gott und göttlicher Vorsehung (44), zu Gott und dem Leid (122), zum Menschen als einem Suchenden und Fragenden (43), zur Befreiung der Frau (141f), zu ethischen Themen wie Gewissen (71f.141), Freiheit (141), zum heutigen Lifestile (178f), zur Sexualität (194ff), zur Empfängnisplanung (216f), zur Kunst und ihrer Bedeutung (50). In genialer Art bietet er Situationsanalysen zu Christentum und Kirche in Ländern West- und Osteuropas, in Afrika, im Pazifik, in Indien, in China und schließlich in Deutschland (130–173). Beim Eingehen auf Ursachen des Niedergangs in manchen Bereichen verschweigt er nicht bestimmte „Fehler der Kirche" (181–192).

Er hebt den „drängenden ökumenischen Impuls" hervor, der Johannes Paul II. beseelt(e). Dieser Papst hegte „die große Erwartung, dass auf das Jahrhundert der Trennungen wieder ein Jahrhundert der Einungen" folgen würde und daß wir nun „in einer großen gemeinsamen Besinnung wieder eine neue Einheit finden könnten" (253). Ob solche Vision zutrifft, müssen wir „natürlich ganz in Gottes Händen lassen", gibt R. zu bedenken und fügt hinzu, er selbst „sehe es im Augenblick noch nicht so nahe auf uns herankommen" (254), da es in den Kirchen neben starker Sehnsucht nach Einheit auch gegenteilige Tendenzen gebe (258). Von großer Wichtigkeit sei es, „dass wir uns in großem inneren Respekt, ja, in Liebe gegenseitig annehmen, als Christen anerkennen, und dass wir in wesentlichen Dingen versuchen, ein gemeinsames Zeugnis in der Welt abzulegen, sowohl für die rechte Gestaltung der weltlichen Ordnung wie für die großen Fragen nach Gott, nach dem Woher und Wohin des Menschen" (259).

Angesichts der Weltsituation am Ende des zweiten Jahrtausends, das der amerikanische Schriftsteller Louis Begley als ein Inferno von Mord und Totschlag, aus Massakern und Gewaltverbrechen, als ein Kompendium des Schreckens gekennzeichnet hat (231), betont R., daß die Welt stets in Gottes Händen bleibt. Die nicht zu bestreitende Abwendung von Gott könne jedoch dazu führen, „dass der Mensch ins moralische Trudeln kommt, und dass Weltzerstörung, Apokalypse, Untergang vor uns stehen. Auch damit müssen wir rechnen". Aber selbst dann gilt, „dass Gott die Menschen schützt, die ihn suchen; die Liebe ist letztlich doch mächtiger als der Hass." (236)

Am Ende des Gesprächs stellt Peter Seewald zwei Fragen: „Was ist die wahre Geschichte der Welt?" und „Was will Gott von uns?" Darauf antwortet der Kardinal: „Die Geschichte ist im ganzen der Kampf zwischen Liebe und der Unfähigkeit zu lieben, zwischen der Liebe und der Absage an die Liebe. Was wir durchaus auch heute wieder erleben, wenn die Unabhängigkeit des Menschen dahin getrieben wird, dass er sagt, ich will gar nicht lieben, weil ich mich dann abhängig mache, und das widerspricht meiner Freiheit."

Was Gott wirklich von uns will? „Dass wir Liebende werden, dann sind wir nämlich seine Ebenbilder. Denn er ist, wie uns der Heilige Johannes sagt, die Liebe, und er möchte, dass es Geschöpfe gibt, die ihm ähnlich sind und die dadurch aus der Freiheit ihres eigenen Lebens heraus wie er werden und mit ihm zusammengehören und damit sozusagen das Leuchten seiner selbst ausbreiten." (301)

R.s Buch „Salz der Erde" enthält redliche Bestandsaufnahmen, Situationsanalysen und hilfreiche, einleuchtende Wegweisungen. Christen sind zur kritischen Besinnung veranlaßt: Bewähren wir uns als „Salz der Erde", als „Licht der Welt" – wie die Bergpredigt fordert. Christen müssen sich ihrer Sendung bewußt werden, Aufbruch „in das Licht Gottes hinein zu sein und den Weg frei und offen zu halten, damit die Atemluft in die Welt hineindringen kann." (290)

Paderborn Heinz Schütte

Ring-Eifel, Ludwig. **Der Papst in Deutschland.** Unvergessliche Begegnungen mit Benedikt XVI. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. 91 S., über 100 Fotos, geb. € 9,95 ISBN: 3–451–29102–9

Der Redakteur Ludwig Ring-Eifel, von dem auch ein Buch über Papst Johannes Paul II. stammt, hat mit dem Bildbd „Der Papst in Deutschland" gekonnt unvergeßliche Begegnungen mit Papst Benedikt XVI. während des Weltjugendtags 2005 festgehalten. Die Besuchstage von Donnerstag, 18. August, bis Sonntag, 21. August, bilden den Rahmen. In diesen Tagen hat Benedikt XVI. die Herzen vieler Menschen erobert – und das in dem Land, in dem manche Vorurteile gegen ihn sprachen.

Der evangelische Bundespräsident Horst Köhler empfing und begrüßte ihn in einer vom Glauben getragenen Ansprache (15–17). Die Jugend der Welt war begeistert von „Benedetto" – wie sie immer wieder skandierte; sie stand in großen Scharen am Ufer des Rheins (und sogar im Wasser!), grüßte den Papst, als er auf einem Schiff nach Köln fuhr und schließlich dort eintraf (19–25). Am Freitag war der Empfang beim Bundespräsidenten in Bonn (26–29). Der Besuch Benedikts XVI. in der ältesten Synagoge diesseits der Alpen baute Brücken im christlich-jüdischen Dialog (30–35). Nach Begegnungen mit Jugendlichen, mit denen er auch speiste, und mit mehr als 4000 Seminaristen aus aller Welt, die sich auf den Dienst im geistlichen Amt vorbereiten (36–39), stand am Nachmittag das Treffen mit Vertretern der christlichen Kirchen in Deutschland an, das in einer freundschaftlichen Atmosphäre verlief. Benedikt XVI. hatte am Beginn seines Pontifikats betont, daß er dem Mühen um die von Jesus Christus gewollte sichtbare Einheit hohe Priorität geben wolle – nicht nur mit den Orthodoxen Kirchen, sondern auch mit den aus der Reformation entstandenen kirchlichen Gemeinschaften (40–43). Die unmittelbar vor dem Weltjugendtag geschehene Mordtat an dem 90-jährigen Prior Roger Schutz von Taizé ist auch in dem Bildband nicht vergessen (44f).

Der Samstag, der vorletzte Tag der Anwesenheit des Papstes in Deutschland, war erfüllt von Begegnungen mit jungen Menschen, mit Politikern und mit Bischöfen (47–61). Dann folgte die Vigil mit etwa 700 000 Jugendlichen auf dem Marienfeld – von denen viele in einer kalten Nacht aushielten, um bei dem Höhepunkt des Weltjugendtags, der Feier der Eucharistie mit dem Papst, dabei zu sein (62–67). Am Sonntag wurde die Heilige Messe mit über einer Million Teilnehmern gefeiert – der größte Gottesdienst in der Geschichte Deutschlands (70–83). Benedikt machte den Menschen Mut auf dem Weg in einer Zeit der Gottvergessenheit und Kirchenferne. Nach einem Gespräch mit den deutschen Bischöfen (64–87) verabschiedete der Bundespräsident den Papst auf dem Köln-Bonner Flughafen. Benedikt XVI. sagte, sein Herz sei erfüllt von den Erinnerungen. Er betete für Deutschland und wünschte allen Frieden und Wohlfahrt (88f).

Dieser Bildbd mit seinen beeindruckenden Fotos – dem am Schluß der Lebenslauf des Papstes angefügt ist – wird seinen Weg machen.

Paderborn Heinz Schütte

Schütte, Heinz: **Nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir.** Erinnerungen. – Paderborn: MuNe Verlag 2005. 155 S., kt € 9,00 ISBN: 3–933425–35–2

Heinz Schütte (Jahrgang 1923) gehört zu den profilierten älteren katholischen Ökumenikern. Unermüdlich hat er seit Jahrzehnten seine Stimme erhoben, um v. a. die katholisch-reformatorische Annä-

herung zu fördern. Davon zeugen viele Bücher mit z. T. großer Verbreitung; weniger öffentlich ist seine Mitarbeit an vielen Dialogdokumenten gewesen. Von einem wichtigen Teil dieser Arbeit kündet auch das vorliegende kleine Buch: Die Vorbereitung des Augsburger Dokumentes über die Rechtfertigungslehre von 1999.

In schlichten, unprätentiösen Sätzen skizziert er nun, am Beginn des neunten Lebensjahrzehntes, ihm wesentlich erscheinende Stationen eines nicht eben spektakulären, doch, so darf man guten Gewissens wohl sagen, wissenschaftlich-spirituell erfolggekrönten Lebensweges von der ersten Kindheit an bis in die Gegenwart des Erscheinungsjahrs. Genauer ist zu sagen: In den letzten Kap.n reicht es darüber hinaus in die Zukunft der eigenen Kirche und ihrer pastoralen Situation und der ganzen Ökumene – erlebt als „Kreuz der Spaltung". Ein knapper Anhang hält u. a. den lateinischen Originaltext eines von Kardinal Ottaviani unterzeichneten Monitums des damaligen Hl. Offizium fest, in dem 1960 der Kölner Kardinal Frings auf die Gefährlichkeit des Buches „Um die Wiedervereinigung im Glauben" mit gestelzten Worten hingewiesen wird. Diesem Dokument folgt die Reproduktion eines Handschreibens des Präfekten der inzwischen zur Glaubenskongregation mutierten Behörde von 1998: Ottavianis später Nachfolger Joseph Ratzinger, Sch.s immer wieder zitierter Lehrer, bedankt sich mit außerordentlich freundlichen Sätzen für die überzeugende und sachgerechte Darlegung der katholischen Rechtfertigungsposition. „Ich werde jedenfalls Ihre Texte in der Kongregation den amtlichen Unterlagen beifügen [...]".

Man kann aus diesen Vorgängen lebhaft gewahr werden, welcher Wandel in der Kirche doch stattfinden kann. Wie nötig er auf allen Ebenen auch war (und ist), machen auch Erlebnisse des Autors nachdrücklich deutlich, die auf einer ganz anderen Ebene liegen, auf der des Umgangs bischöflicher Behörden mit ihren priesterlichen Mitarbeitern. Als sich Sch. auf Anraten des seinerzeitigen Kölner Personalchefs für seine erste Stelle ein Motorrad zulegt, wird er vom gleichen Personalchef kurz darauf gerügt wegen der durch diesen Kauf offenkundig gemachten Verschwendungssucht und Leichtfertigkeit. Ähnlichen Geist hat der Vf. noch mehrfach erleben müssen.

Die kleine Schrift, der ein Verzeichnis der Buchveröffentlichungen Sch.s und ein Personenregister beigegeben ist, kann für jüngere Leser Risiken und Nebenwirkungen also sehr wohl bergen; ansonsten ist sie aber ein treffliches Gemälde eines priesterlichen Professorenlebens in mehr als zwei Dritteln des 20. Jh.s – und darüber hinaus.

Pentling Wolfgang Beinert

Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, hg. v. Markus Witte. – Berlin / New York: de Gruyter 2004. X, 1076 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 345/I+II), Ln € 198,00 ISBN: 3–11–018354–4

Diese international besetzte, in fünf Sachgebiete untergliederte Festschrift spiegelt die Weite des wissenschaftlichen Werks Kaisers und dessen Einfluß wider.

I. Zur Umwelt und Welt des Alten Testaments: Manfried Dietrich, „Creaturae ad casum. ‚Geschöpfe für einen besonderen Fall'. Temporärnumina in antiken syro-mesopotamischen Panthea." Dietrich stellt drei derartige Wesen vor und plädiert dafür, diese zweckgebunden erschaffenen Wesen kurzer Wirkungs- und Lebensdauer nicht den „Zwischenwesen" zuzuordnen, sondern als eigene Gruppe von Numina zu definieren. *Martin Metzger*, „Ständer – Realfunde aus Kāmid el-Lōz und Darstellungen auf altorientalischen Bilddokumenten". Die dem AT vertraute Kombination von Tieropfern mit Libationen ist im alten Orient bereits im dritten Jt. bildlich bezeugt. *John Pairman Brown*, „Justice as Theme of the Dialogue in Israel and Hellas". Die Wurzel צדק soll aus dem frühen Griechisch entlehnt sein. *Eckart Otto*, „Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike. Entwurf eines Gesamtbildes". Die starke staatsferne Rationalisierung des ostmediterranen bäuerlich-bürgerlichen Ethos der Barmherzigkeit im AT ermöglicht es dem Judentum, sich in eine Weltreligion zu transformieren. Im Dekalog wird „die göttliche Vergeltung bis zur dritten oder vierten Generation ausgesetzt, um die Möglichkeit der Umkehr offen zu halten" (!). *Wolfgang Drechsler / Rainer Kattel*, „Mensch und Gott bei Xenophanes". Diskussion einiger die Gottesvorstellung betreffender Fragmente des Xenophanes. *Christian Wildberg*, „Platons Theologie der Interpersonalität: Phaidros 252c3–325c6". Bemerkungen zu platonischen Konzeptionen bezüglich des Verhältnisses von Eros, Götterbezug und Denken. Der Monotheismus verursacht kulturell Verarmung: „Das Potential zu einer komplexeren, und möglicherweise auch tiefer blickenden Weltdeutung ist mit der Verarmung der zur Verfügung stehenden spirituellen Kategorien und Differenzierungen verloren gegangen." *Erhard S. Gerstenberger*, „Boten, Engel, Hypostasen: Die Kommunikation Gottes mit den Menschen". Gerstenberger betont die Vielsträngigkeit der Engelvorstellungen ohne „Standardbilder" und interne Hierarchien im AT und die durch sie symbolisierte personhafte Struktur der Gotteskommunikation. *Jürgen van Oorschot*, „Die Stadt – Lebensraum und Symbol. Israels Stadtkultur als Spiegel seiner Geschichte und Theologie". Nach Zurückhaltung gegenüber religiöser Thematisierung der Stadt bekennt frühestens seit dem achten Jh. judäische Theologie in antiassyrischer Tendenz JHWH als Gott Jerusalems.

II. Zu den Büchern der Tora und der Geschichte. Entsprechend der disparaten Hypothesenbildung in diesem Bereich erlebt der Leser bezüglich der Datierung der jeweiligen Texte ein Wechselbad. Pentateuchquellenkritisch reicht die Spannweite der Beiträge von einem salomonischen Jahwisten und einem revitalisierten Elohisten bis zur Pulverisierung eines ganzen Kapitels in zahlreiche nachexilische Bearbeitungsfragmente. *Bernd Janowski*, „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte". Umfassende Interpretation von Gen 1,26–28 samt Bezügen zur Sintfluterzählung und Reflexionen über Gefährdungen und Chancen des Anthropozentrismus. *Jan Christian Gertz*, „Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 2–4". Sorgfältiger redaktionsgeschichtlicher Nachweis, daß die literarkritisch bereinigte, Schöpfung und Fall umfassende, nachunheilsprophetische Paradiesgeschichte ein selbständiger Text (bzw. Teil der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte) war und erst sekundär mit dem priesterschriftlichen Textbestand vereinigt wurde. *Christoph Levin*, „Jahwe und Abraham im Dialog: Gen 15". Levin zeichnet Gen 15,1.3a.5 als nachpriesterschriftlichen redaktionellen Einschub zwischen Gen 13* und 16*. Durch vielfältigste Bearbeitungen wuchs er zum heutigen Kapitel heran. Trotz ritueller Einbindung deutet er x-qatal in 15,18 als „Perfectum propheticum". *Hans-Christoph Schmitt*, „Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung. Zur Theologie von Gen 20,1–21,21* und zum Problem des Beginns des ‚Elohistischen Geschichtswerks'". Schmitt erschließt aus Gen 20–22 ein mit Gen 12*.16*.20–22* beginnendes, vielleicht bis Num 22–23* reichendes „Elohistisches Werk", das dem wohl erst exilischen Jahwistischen Geschichtswerk vorausging und in dem der „elohistische Kompositor" auf die Situation der Nordisraeliten nach 722 reagierte. *Konrad Schmid*, „Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der ‚heilsgeschichtliche' Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese". Schmid bestimmt in einer ebenso besonnenen wie weitgreifenden innerbiblischen rezeptionsgeschichtlichen Analyse Gen 22* als nachpriesterschriftlichen perserzeitlichen Text, der sich in Kontinuität wie kritischer Absetzung („die Subordination des Opfers unter die ‚Gesinnung' des Opferherrn und die spirituelle Aufweitung der Zionstheologie") v. a. auf priesterliche und chronistische Theologie bezieht. Er erhebt so „einen der im Vordergrund stehenden Gehalte der Erzählung". *Horst Seebass*, „Mose in einem seiner Ausnahmegespräche mit Gott: Zu Ex 33,12–23". Eine sehr dichte, literarkritisch fundierte, aber vornehmlich synchron interessierte Auslegung. Ex 33,19 wird als krönendes, abschließendes Gotteswort der Fürbittszene 12–17.19 erwiesen. *Ludwig Schmidt*, „Bileam: Vom Seher zum Propheten Jahwes. Die literarischen Schichten der Bileam-Perikope (Num 22–24)". Schmidt begründet in Auseinandersetzung mit neuerer Literatur die seinem Kommentar in ATD 2004 zugrundegelegten literarkritischen Entscheidungen, Quellenzuweisungen und Datierungen. Er rechnet mit einem Jahwisten der Zeit Salomos und einem Elohisten aus der ersten Hälfte des achten Jh.s im Nordreich. *Timo Veijola*, „‚Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten' – Zur literarischen Stellung und theologischen Bedeutung einer Kernaussage des Deuteronomiums". Diese dtr Begründung des ursprünglich priesterlichen Sabbatgebotes stammt in Dtn 5 von dem nachexilischen spätdtr „Sabbatgebotredaktor", der in Dtn 5 das Sabbatgebot zum Dekalogzentrum gemacht und eine breitere Redaktionsschicht im Dtn verfaßt hat. *Volkmar Fritz*, „Das ‚negative Besitzverzeichnis' in Judicum 1". Erst DtrN hat aus unbekanntem Material, das aber keine alten Überlieferungen enthält, Ri 1 als Vorspann zum Richter-Buch verfaßt und so das Geschichtsbild des Josua-Buches (völlige Vernichtung / Vertreibung der ursprünglichen Landesbewohner) korrigiert, um die im Richter-Buch erzählte Gefährdung Israels verständlich zu machen. *David Aurelius*, „Davids Unschuld. Die Hofgeschichte und Psalm 7". Aurelius hebt in der Abschalom-Geschichte II Sam 13–18 mit eher leichter Hand mehrere prodavidische Überarbeitungen ab; es bleibt ein David übrig, der, ohne über den Jordan zu fliehen, seinen Sohn dem eigenen Machterhalt opfert. Durch Textänderung bezieht er auch Ps 7,1 auf die Abschalom-Episode. *Joachim Conrad*, „Davids Königtum als Paradoxie. Versuch zu I Sam 21,2–10". Conrad datiert I Sam 21,2–10* nachexilisch und legt die Szene moralisierend aus, ohne nachzuweisen, daß bereits der biblische Autor derartige Bewertungsmaßstäbe anlegte. *Siegfried Kreuzer*, „Gott als Vater des Königs. Die Namen der Thronfolger Abija (I Reg 14,1.31; 15,1.7f.) und das Selbstverständnis der frühisraelitischen Könige (II Sam 7,14)". Kreuzer rückt den Kern der Dynastieverheißung Natans einschließlich des Vater-Sohn-Verhältnisses zwischen JHWH und König an die Zeit Salomos heran und plausibilisiert diese Frühdatierung mit den Namen Abija der Kronprinzen des Süd- und des Nordreiches. *Winfried Thiel*, „Gebete in der Elia- und Elisa-Tradition". Verbunden mit einer kurzen Übersicht über Gebete im dtrG, referiert Thiel die Gebete Elias und Elisas.

III. Zu den Büchern der Prophetie. Ernst Axel Knauf, „Prophets That Never Were". Kurze spekulative Behauptungen über die Herausbildung der Bücher Jesaja, Amos und Hosea, mündend in zugespitzte theologische Thesen. *Willem A. M. Beuken*, „The Literary Emergence of Zion as a City in the first Opening of the Book of Isaiah (1,1–2,5)". Die Aussagen über Zion (= Stadt und ihre Bewohner) in Jes 1,2–2,5 als vorankündigende Einleitung des gesamten Jesaja-Buches. *Alexander A. Fischer*, „Der Edom-Spruch in Jesaja 21. Sein literaturgeschichtlicher und sein zeitgeschichtlicher Kontext". Fischer interpretiert den rätselhaften Spruch Jes 21,11–12 im Rahmen des gesamten Kapitels 21 als Reflexion über die „Heilsverzögerung", nachdem Edom wenige Jahrzehnte nach Jerusalem unter babylonische und dann persische Herrschaft geraten war. *Friedhelm*

Hartenstein, „Tempelgründung als ‚fremdes Werk'. Beobachtungen zum ‚Ecksteinwort' Jesaja 28,16–17". Eindringliche religionsgeschichtlich fundierte Auslegung des, z. T. mit Qumran, umvokalisierten Textes als Auseinandersetzung mit Inhalten der Babyloninschriften Asarhaddons aus der Zeit Manasses. *Ernst-Joachim Waschke*, „Jesaja 33 und seine redaktionelle Funktion im Protojesajabuch". Waschke wendet sich gegen das Verständnis des redaktionellen Kapitels als eines das gesamte Jesaja-Buch fokussierenden Spiegeltextes und erweist es als auf die protojesajanische Sammlung bezogenen und diese neu deutenden Abschluß. *Wolfram Herrmann*, „Die religiöse Signifikanz von Jesaja 63,1–6". Apologetische Versuche zu der Schilderung eines gewalttätigen Gottes, die jedoch den Sinn dieses Textes nicht erschließen. *Werner H. Schmidt*, „Konturen von Jeremias Verkündigung. Ihre Themen und Einheit". Schmidt unternimmt es, aus seines Erachtens authentischen Jeremiaworten die „innere Stimmigkeit" und, dieser korrespondierend, die Eigenart der „Botschaft" Jeremias zu „erspüren". *Jörg Jeremias*, „Die Sicht der Völker im Jonabuch (Jona 1 und Jona 3)". Jeremias kontrastiert Gebet und Gottesverhältnis der Matrosen in Jon 1 und der Niniviten in Jon 3 und vertieft die Aussage von der Reue Gottes in Jon 3 als kühne Übertragung der Israel rettenden Reue Gottes in Jes 13; Joel 2 und Jer 18,7f. auf das gewalttätige Ninive. *Rüdiger Lux*, „Die doppelte Konditionierung des Heils. Theologische Anmerkungen zum chronologischen und literarischen Ort des Sacharjaprologs (Sach 1,1–6)". Lux geht den Text unter der altlutherischen Opposition Gesetz vs. Evangelium an, kommt aber, v. a. wegen der einwirkenden altorientalischen Tempeltheologie, zu dem Ergebnis, dieser Interpretationsrahmen werde ihm nicht gerecht.

IV. Zum Psalter und zu den Büchern der Weisheit. Renate Egger-Wenzel, „‚Du Taube mit silbernen Schwingen, mit goldenem Flügel!' (Ps 68,14b.c)". Kurze, assoziationsreiche Erörterung. *Erich Zenger*, „‚Es segne dich JHWH vom Zion aus …' (Ps 134,3). Die Gottesmetaphorik in den Wallfahrtspsalmen Ps 120–134". Zenger geht der interessanten Frage nach, ob nachexilisch in den Wallfahrtspsalmen die Volksfrömmigkeit zionstheologisch überhöht oder die Zionstheologie in Volksfrömmigkeit aktualisierend transformiert wurde. Anhand der Gottesmetaphorik plädiert er für die zweite Alternative. *Reinhard G. Kratz*, „‚Das Schema' des Psalters. Die Botschaft vom Reich Gottes nach Psalm 145". Kratz zeichnet, ausgehend von Ps 145, verschiedene Wachstumsstufen des Psalters nach und betont die Nähe des Psalms zur frühjüdischen Schriftgelehrsamkeit. *Rainer Kessler*, „Die Welt aus den Fugen. Natur und Gesellschaft im Hiobbuch". Kessler fragt, ob sich Gott im Hiob-Buch zur Gewalt in der außermenschlichen Natur und zur Gewalt in der menschlichen Gesellschaft gleich oder verschieden verhält. Hiob und seine Freunde setzen Gleichartigkeit voraus, der Dichter der Gottesreden dagegen nicht; er sieht die Einheit von Welt und Gesellschaft im Bezug auf Gott gewahrt, der allerdings die Gewalttätigkeit nicht endgültig überwindet, sondern ständig und erfolgreich bekämpft. *Georg Sauer*, „Der Mensch vor der Aporie des Todes: Gilgamesch – Hiob". Holzschnittartiger Vergleich der vielgestaltigen Gilgamesch-Literatur mit wenigen Sätzen des Ijob-Buches. *Hans-Jürgen Hermisson*, „‚Ich weiß, daß mein Erlöser lebt' (Hiob 19,23–27)". Die eindringende Auslegung führt zum doppelten Paradox: Gott rechtfertigt Ijob gegen Gott, und Ijob schaut Gott im Tod. Die Einheit Gottes bleibt hier (noch) offen. *Choon-Leong Seow*, „Job's *gō'ēl*, again". Statt paradoxaler findet Seow im selben Text ironische Rede. Ironisch erinnert Ijob, indem er vom goel spricht, Gott an diese von ihm vernachlässigte Rolle. Am Buchende nimmt Gott sie dann doch wahr. *William McKane*, „The Theology of the Book of Job and Chapter 28 in Particular". Ijob und seine drei Freunde gelangen, ausgehend von gleichen Prämissen, zu gegensätzlichen Resultaten. Die Reden Elihus und Gottes und das Kap. 28 über die Weisheit unterminieren diese Prämissen. *Markus Witte*, „Hiobs ‚Zeichen' (Hiob 31,35–37". תו in Ijob 31,35 ist die frühe Form eines mit Teilen des Dekalogs beschrifteten Phylakterions. *Jacques Vermeylen*, „‚Pour justifier mon Créateur' Les discours d'Elihou (Job 32–37) et leur histoire littéraire". Ergebnis der minutiösen Literar- und Redaktionskritik: Außer verschiedenen Glossen bestehen die Elihu-Reden aus zwei Redaktionen (um 200 und eine Generation später), die jeweils das Ijob-Buch neu interpretieren und vielleicht Spuren auch in anderen Teilen des Buches hinterlassen haben. *Ingo Kottsieper*, „‚Thema verfehlt!' Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42,7–9". Der Vorwurf Gottes besagt, daß die Freunde „im Gegensatz zu Hiob nicht hinsichtlich dessen, was die eigentliche Sachlage ist, gesprochen haben". Sie haben das eigentliche Thema verfehlt, warum nämlich Gott dem Menschen Leben schenkt, wenn dieser dann leiden muß. *Irmtraud Fischer*, „Über die Integration des ‚kanonisch' gewordenen Dialogs zwischen Gott und Mensch in der Weitergabe menschlicher Weisheit". Erwägungen zum Aufbau des Buchs der Sprüche. Spr 31,10–31 bestimmt Fischer als „Rätsel, das die königliche Mutter ihrer Tochter stellt, und in das sie ein Beschreibungslied der idealen fähigen Frau einbaut", das sich als Loblied auf die Tochter entpuppt. *Oswald Loretz*, „*Enjambement, versus* und ‚salomonische' Königstravestie im Abschnitt Canticum canticorum 3,6–11". Kolometrische Analyse mit literarkritischen Voraussetzungen bzw. Konsequenzen. *Hans-Peter Müller*. „Zur Frage nach dem ‚Wesen' früher Lyrik – Am Beispiel des Hohenliedes". Dichte, hochtheoretische Erwägungen zur parareligiösen Funktion der Lyrik. *Johannes Marböck*, „Apokalyptische Traditionen im Sirachbuch?" Marböck weist Kenntnis apokalyptischer Traditionen und „ein gewisses Interesse daran" bei Sirach nach und findet darin bereits vor Daniel und Qumran „eine gewisse Grenzüberschreitung auch zwischen Weisheit und Apokalyptik" vollzogen. *Friedrich Vinzenz Reiterer*, „Neue Akzente in der Gesetzesvorstellung: תורת חיים bei Ben Sira". Reiterer untersucht die Verbindungen von Gesetzestermini und deren Reihen mit einem Ausdruck für Leben und interpretiert auf diesem Hintergrund Sirachs Eigenprägung תורת חיים. *Armin Schmitt*, „Ein Lobgedicht auf Simeon, den Hohenpriester (Sir 50,1–24)". Schmitt präsentiert das Faksimile des hebräischen Textes MS B aus der Kairoer Geniza vom 11. Jh., dessen Übersetzung sowie die Übersetzung des LXX- und des Peschitta-Wortlautes und weist formale Anleihen Sirachs am griechisch-hellenistischen Enkomion nach.

Zur Hermeneutik und zur Theologie des Alten Testaments. Udo Rüterswörden, „Das Alte Testament im Kontext der Naturkunde. Reimarus – und gegenwärtige Versuche." Rüterswörden diskutiert Details an den Erzählungen von der Sintflut sowie den ägyptischen Plagen und dem Durchzug der Israeliten durch das Meer. *Uwe Becker*, „‚Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts'. J. G. Herders Auslegung der Urgeschichte und die Frage nach dem Spezifikum der israelitisch-jüdischen Religion". Becker skizziert in wenigen Strichen das Verhältnis von Geschichte und Offenbarung bei Herder, de Wette, Gunkel, Noth, Alt, von Rad und endet überraschend mit einem Plädoyer für Kanon in Kanon. *Henning Graf Reventlow*, „Streit der exegetischen Methoden? Eine hermeneutische Besinnung". Der nahezu ausschließlich innerprotestantisch ausgerichtete Durchgang durch aktuelle exegetische Methoden schließt mit einigen allgemeinen Ausblicken auf deren theologische Relevanz und mit der harmonisierenden Behauptung: „Es ist falsch, vom Streit der exegetischen Methoden zu reden." *Hans Hübner*, „Gottes und des Menschen Ich. Ein Beitrag zur Biblischen Theologie". Hochrhetorische spekulative Auslassungen zu atl. und ntl. Texten mit z. T. prekärem Textbezug; vgl. zu Gen 3: „Das Du […] soll beleidigen, weil dem erwachsenen Angesprochenen das höfliche Sie verweigert wird." *John Barton*, „Forgiveness and Memory in the Old Testament". Barton arbeitet die Dialektik zwischen vergebendem Vergessen Gottes bezüglich menschlicher Verfehlungen und motivierendem Gedenken Gottes bezüglich seiner Heilstaten heraus, v. a. aber diejenige: „God forgets, but we have to remember". *Walter Dietrich*, „Vom Schweigen Gottes im Alten Testament". Ein wohlbegründetes Plädoyer, die anthropomorphen Gebetsaussagen vom Schweigen, Vergessen, Schlafen Gottes nicht aufzugeben. In den anfänglichen dogmatischen Zitaten kommt zu kurz, daß auch die Götter der Völker zu diesen durch Vorzeichen, Propheten, Gebetserhörungen, Wunderzeichen, militärische Siege etc. „sprechen". *Karl-Friedrich Pohlmann*, „Beobachtungen und Erwägungen zur Rede vom ‚Zorn Jahwes' im Alten Testament". Pohlmann behandelt einige Aspekte dieses komplexen Themas mit Nachdruck auf Ez 20 und in der Tendenz, inneralttestamentliche Einschränkungen der Rede vom Zorn JHWHs stark zu machen. *James Alfred Loader*, „Begegnung mit Gott als Zentralbegriff der niederländischen ‚Ethischen Theologie'". Vorstellung einer Richtung innerhalb der niederländischen Theologie, die von der Mitte des 19. Jh.s an einflußreich war und der wichtige Alttestamentler angehörten. *Gunther Wanke*, „Kanon und biblische Theologie. Hermeneutische Überlegungen zum alttestamentlichen Kanon". Wanke skizziert die Frage, wie der die Einheit der Schrift „konstituierende Erfahrungszusammenhang einer Glaubensgemeinschaft methodisch in die Auslegung der Schrift eingebracht werden kann, bzw. […], ob das überhaupt möglich ist" und deutet im Hinblick auf die gegenwärtige exegetische Praxis eher Skepsis an.

Tübingen Walter Groß

Exegese AT

Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, hg. von Eckart Otto / Reinhard Achenbach. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. VIII, 222 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 206), Ln € 59,00 ISBN: 3–525–53070–6

Der anzuzeigende Sammelbd vereint insgesamt 10 Beiträge, die auf den SBL-Kongressen in Berlin 2002 und Cambridge 2003 in einer neu gegründeten und von E. Otto und B. M. Levinson verantworteten SBL-Sektion „Biblical and Ancient Near Eastern Law" gehalten wurden, 6 in englischer und 4 sowie die Einleitung in deutscher Sprache. Nachdem wir aus der Feder E. Ottos schon „Das Deuteronomium" (BZAW 284, Berlin 1999) als Buch und „Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch" (FAT 30, Tübingen 2000) entgegennehmen durften, nun also die – kollegial verstärkte und durchaus kontroverse – Betrachtung des Dtn als unbestrittenes Gelenkstück zwischen Pentateuch und den Büchern Jos – 2 Kön (= DtrGW), also ein Blick auf das Dtn im Kontext des sog. Enneateuch, des großen (nach-)exilischen Geschichtswerkes. Im Kontext der Forschungsgeschichte wäre ein besonderer Akzent auf dem letztgenannten Punkt, also der möglichen Stellung und Funktion des Dtn in einem wie auch immer definierten DtrGW zu erwarten gewesen; explizit befassen sich jedoch nur drei Beiträge (Römer, Schmitt, Schmid) mit dieser Thematik.

In einer instruktiven „Einleitung" (1–13) beschreibt R. Achenbach die Problemlage: Für die Entstehung des Pentateuch ist das Dtn aufgrund der Möglichkeit zur Korrelierung mit sicher datierbaren außerbiblischen Texten der „archimedische Punkt"; und für das DtrGW steht immer noch die These Martin Noth's, das Dtn sei bei der Kreierung des DtrGW um 560 v. Chr. dessen Auftakt geworden, und deren radikale Bestreitung im Raum. „Für die Entstehungsgeschichte beider Kanonteile hat das Deuteronomium konstitutive Funktion" (1). Das ist sicherlich richtig; die Frage ist nur, welche Teile des Dtn für den

Pentateuch und welche für das DtrGW diese Funktion übernehmen können. Für Achenbach ergeben sich daraus folgende vier Fragestellungen: 1. (immer wieder traktiert, aber nicht mehr neu) die Frage nach der entstehungs- und redaktionsgeschichtlichen Korrelation der Gesetzeskorpora Bundesbuch, Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz; 2. (hochinteressant bezüglich der Funktion des Buches Genesis im Pentateuch) die Frage nach der Korrelation des historisierenden Dtn-Rahmens zur Exodus- und zur Erzelterngeschichte; 3. die (forschungsgeschichtlich [s.o.] vorantreibende) Frage nach der Korrelation der Redaktionen und Bearbeitungen im Dtn zu denen der Bücher Jos – 2 Kön; und 4. „worin liegt die Absonderung des Deuteronomiums von denselben im Rahmen des Pentateuchs begründet"?

E. Otto, „The Pentateuch in Synchronical and Diachronical Perspectives: Protorabbinic Scribal Erudition Mediating Between Deuteronomy and the Priestly Code" (14–35) beginnt mit hermeneutischen Erwägungen: „the plot of the final Pentateuch demanded a reader who did not only differentiate between narrated time and time of narration and count with several authors of the pentateuchal narrative, but differentiated also between the written Sinaitorah and its mosa(i)c interpretation in Deuteronomy" (15). Dies gelte gleichermaßen für die Autoren: „The authors of Deuteronomy paved the way to making their text transparent in such a way as to allow it to be readily understandable as applying to the time of narration [...] The ancient authors of the Pentateuch differentiated between narrated time and time of narration, their main concern was the fiction of the narrated time, into which they wove some signals of transparency for the time of narration" (20, 22). Der Pentateuch führe also gleichsam eine Selbstreflexion über seine Diachronie. Auch wenn Otto immer wieder von Autoren spricht, entwirft er im Folgenden doch ein dezidiert redaktionsgeschichtliches Modell der Entstehung eines Hexateuch (Gen 1 – Jos 24, evtl. sogar bis Ri 2,9!, 29) aus frühpersischer Zeit (23–31), an den sich eine Pentateuch-Redaktion anschließt, die für die Separierung von Pentateuch (Gen – Dtn) und Vorderen Propheten (Jos – 2 Kön) verantwortlich zeichnet.

Auch Reinhard Achenbach geht von der Hexateuch-Perspektive aus. In „Grundlinien redaktioneller Arbeit in der Sinai-Perikope" (56–80) besteht er darauf, daß ein Vergleich der Sinai-Erzählungen in Ex 24–34 und Dtn 9f zu der Schlußfolgerung zwingt, „dass die Entstehung der Sinaiperikope kaum [...] rein auf der Annahme von zugrundeliegenden Urkunden erklärt werden kann" (80) vielmehr ist mit mehreren sukzessiven dtr Redaktionen (von denen Hexateuch- und Pentateuch-Redaktion hervorgehoben zu nennen sind) und thematisch orientierten Bearbeitungen zu rechnen. Im seinem zweiten Beitrag „Numeri und Deuteronomium" (123–134) wendet er dies auf das literarische und redaktionsgeschichtliche Verhältnis dieser beiden Bücher an mit einem besonderen Akzent auf die Phasen nach der Pentateuchredaktion.

Molly M. Zahn, „Reexamining Empirical Models: The Case of Exodus 13" (36–55) setzt, skeptisch gegenüber „binnen-textlichen" redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen, ein bei Doppelüberlieferungen, bei denen Quell- und Zieltexte (= Vorstufe und Neufassung) differenzierbar sind, und an denen sich bereits innerbiblisch so etwas wie „Auslegung" nachvollziehen läßt. Ausgehend von ihren einschlägigen Untersuchungen zu den Techniken literarischer Komposition in der Tempelrolle, weist sie für die Mazzot-Bestimmungen Ex 13,1–16 nach, daß diese bereits alle anderen Mazzot-Vorschriften im Rücken haben und damit einer letzten redaktionsgeschichtlichen Hand zugehören, und gleichzeitig inner-pentateuchisch eine zwischen den verschiedenen Bestimmungen ausgleichende und vermittelnde Funktion haben. Solche Einzeluntersuchungen sind nicht nur redaktionsgeschichtlich von Bedeutung, sondern auch notwendig, um überhaupt verstehen und eine Kriteriologie entwickeln zu können, auf welche Weise Rezeption autoritativer Texte im Frühjudentum (innerbiblisch; Qumran; Apokryphen; LXX) möglich war.

Der Beitrag von C. Nihan, „The Holiness Code between D and P: Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah (81–122) ist der umfangreichste des ganzen Bdes. Da das Heiligkeitsgesetz Lev 17–26 weder inner-priesterschriftlich noch in den Kontext der Erzeltern-, Exodus- und Landnahmetraditionen eingebunden ist, kann es nur im Blick auf das Dtn interpretiert werden, und zwar auf ein Dtn vor dem Hintergrund der Priesterschrift und deren sekundären Fortschreibungen, damit aber nicht Werk des Pentateuchredaktors, sondern „part of a larger editorial process". Auf dieser Basis vermutet er sogar ein priesterlich geprägtes „Dreibuch" (Gen – Lev; sog. „Holiness-School" im Anschluß an Knohl und Milgrom, 116), wodurch das Buch Numeri zu einer noch späteren Komposition als Brücke zwischen H (bzw. priesterlicher Ex-Lev-Sinai-Gesetzgebung) und Dtn würde. Damit wird einerseits ein neues Feld eröffnet, andererseits aber auch endlich die Problematik des Buches Numeri, das sich schon immer erfolgreich jeder entstehungsgeschichtlichen Hypothese widersetzt hatte, ins Zentrum der Überlegungen gerückt.

Diese Diskussion wird fortgesetzt bei Gary N. Knoppers, „ Establishing the Rule of Law? The Composition Num 33,50–56 and the Relationships Among the Pentateuch, the Hexateuch, and the Deuteronomistic History" (135–152). An dem kurzen Textbeispiel weist er nach, daß es sowohl die dtr Bearbeitung von Dtn 12 (137–139) als auch die Sprache dtr und priesterlicher Pentateuch-Schichten (141–147) voraussetzt und gleichzeitig motivlich mit Jos 13–22 verbunden ist (147–150). Sein Fazit: „it stems from a late editor. The work of this writer attempts to coordinate, harmonize, and supplement earlier traditions" (150) – damit ist die Tendenz für künftige Forschungen zur Funktion und Pragmatik des Numeri-Buches vorgezeichnet. Aus dieser klaren Hexateuch-Perspektive allerdings im letzten Satz (152) eine Enneateuch-Perspektive zu postulieren, scheint mir doch überzogen zu sein.

William M. Schniedewind, „The Textualization of Torah in the Deuteronomic Tradition" (153–167) setzt an bei der Verschriftung der Tora im Deuteronomium und deren Prädominanz im dtr Bereich, die auf den Sinai-Komplex (Ex 24) übertragen worden sei. Das ist alles nicht neu und auch zu wenig differenziert (z. B. göttliches und menschliches Schreiben); interessant dagegen ist die Frage, „why does P take so little account of the writing of Torah" (165)? Dies v. a. vor dem Hintergrund, daß spät-nachexilische Schriften (Esr-Neh; Chr; Est [!]) sich wieder explizit auf schriftliche Texte rückbeziehen. Hier könnten ausführlichere und v. a. präzisere Tiefenbohrungen weiterführend sein.

Thomas C. Römer, „Cult Centralzation in Deuteronomy 12: Between Deuteronomistic History and Pentateuch" (168–180) plädiert eindeutig für einen Vorzug der DtrGW- vor der Hexateuch-Perspektive; dazu vergleicht er die mehrphasige Entstehungsgeschichte von Dtn 12 mit der des Tempelweihgebets Salomos in 1 Kön 8 und findet ganz analoge Redaktionsschichten. Ähnlich hat jüngst T. Veijola in seinem Dtn-Kommentar (ATD 8,1) argumentiert und geurteilt, wenn er die erste, exilische Erweiterung Dtn 12,8–12 mit dem salomonischen Tempelbau 1 Kön 5,5.18f in Verbindung bringt. Sind Römers Beobachtungen und Argumente bis hierher noch sehr gut nachvollziehbar, bleibt m. E. seine These von der Bildung eines Hexateuch (!) durch Aussonderung des Deuteronomiums aus dem DtrGW und seiner Verbindung mit dtr-kritischer (!) Tetrateuch-Literatur, die kurzerhand für nach-dtr erklärt wird, schwierig.

Hans-Christoph Schmitt, „Dtn 34 als Verbindungsstück zwischen Tetrateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk" (181–192) stellt die These auf, daß das Mose-Epitaph in Dtn 34,10–12, weil nicht nur auf den Pentateuch zurückblickend, sondern auch auf das DtrGW vorausschauend, sich nicht der künstlichen Abtrennung eines Penateuch als Mose-Tora verdankt, sondern vielmehr – literarhistorisch später – diesen Pentateuch als Scharnierstelle mit dem DtrGW verknüpft (183). Der Grund und die Notwendigkeit für eine solche Verknüpfung liegt in der den Pentateuch prägenden Priesterschrift, an deren Ende in Dtn 34 dezidiert festgehalten wird, genauso wie an einem DtrGW: Seine Analyse „bestätigt [...] im Grundsätzlichen die beiden Thesen Martin Noths von einem exilischen Deuteronomistischen Geschichtswerk Deuteronomium – 2 Könige und einer mit Dtn 34* endenden exilischen Priesterschrift" (192). Damit ist die Frage nach dem Grund der Abgrenzung eines Pentateuch mit dem Ende des Dtn resp. dem Tod des Mose neu eröffnet.

K. Schmid, „Das Deuteronomium innerhalb der ‚deuteronomistischen Geschichtswerke' in Gen – 2 Kön" (193–211) öffnet, nachdem er die klassischen Problemfelder einer zu kurz greifenden Tetrateuch- und DtrGW-Perspektive benannt hat (193–196), den Blick auf eine Enneateuch-Perspektive als Ausgangspunkt jeder Hypothesenbildung, in der das Dtn unbestritten eine eigenständige Entstehungsgeschichte hatte. Dieses ist sowohl mit seinem vorlaufenden (Gen – Num; 198–201) als auch mit seinem nachfolgenden Kontext (Jos – 2 Kön; 201–208) vernetzt. Aufgrund der inneren Uneinheitlichkeit ist jedoch mit mehreren dtr Geschichtswerken zu rechnen, deren erstes (Sam – Kön) das Dtn noch nicht zu kennen scheint, in einer zweiten Phase durch Ex – Jos erweitert wurde und dekalogisch geprägt ist und erst in einer dritten Phase zu einem nachpriesterschriftlichen Geschichtswerk Gen – 2 Kön ausgebaut wurde, „das bereits von der Vorstellung der ‚Tora des Mose' beherrscht ist, die es in der Geschichte zu beachten gilt, und das literarisch eine Großinklusion von Joseph in Ägypten auf König Jojachin an der Tafel des babylonischen Königs Amel-Marduks schlägt, mithin eine Diasporatheologie für Israel vertritt" (209f).

Zwei Schlußbemerkungen: 1. Im Blick auf das Dtn im Pentateuch wird das Buch Numeri verstärkt in den Fokus der Forschung rücken müssen. Im Blick auf das Dtn in einem (mehreren?) DtrGW gilt das gleiche für das Buch Josua. Dieses hat unbestritten literarische Verbindungen zum Dtn und über dieses hinweg zum Buch Numeri. Die Hexateuch-Perspektive bleibt also der „Stachel im Fleisch" eines DtrGW (Chr. Frevel). Enthält Jos daneben aber auch Bestandteile, die zwingend zum (Grund-)Bestand eines DtrGW gehören? Kann ein DtrGW mit einem Beginn im Richter-Buch (vgl. die theologische Programmatik in Ri 2,11ff), evtl. sogar noch mit Anteilen des Dtn als Auftakt, gerettet werden? Oder beschränkt auf Sam – Kön, auch ganz ohne Dtn-Anteile?

2. Die Perspektive von Redaktionen bzw. Fortschreibungen scheint immer gewichtiger zu werden. Aber was verbinden Redaktionen noch, wenn die zu verbindenden Quellen und Urkunden sich mehr und mehr ins Nichts verflüchtigen? Stattdessen baut sich Redaktion auf Redaktion, und Redaktion von Redaktionen auf Redaktion von Redaktionen. Und ist der Pentateuch tatsächlich ein literarisches Gebilde, das sich – abgesehen von der Priesterschrift – aus einem umfangmäßig winzigen Nucleus („Grundschrift") allein durch Fortschreibung zu dem entwickelt hat, was er heute darstellt? Einigermaßen unumstritten ist noch die Quelle $P^{(G)}$; aber die vor-priesterschriftliche und vor-dtr Exodus-Sinai-Quelle (unter völliger Ausblendung der Genesis!) auf ein paar wenige Verse zwischen Ex 14 und 34 zu reduzieren und alles nicht-priesterschriftliche in Gen – Num für nach-dtr oder sogar nach-priesterschriftlich zu erklären, scheint mir doch überzogen zu sein.

Ein Stellenregister schließt den Bd, dem ein sorgfältigeres endredaktionelles Korrekturlesen nicht geschadet hätte, ab.

Bonn Ulrich Dahmen

Veijola, Timo: **Das 5. Buch Mose.** Deuteronomium, Kapitel 1,1 – 16,17. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. X, 366 S. (Das Alte Testament Deutsch 8,1), kt € 56,00 ISBN: 3–525–51138–8

In der Reihe, in der Gerhard von Rad vor über 40 Jahren seinen – wie man heute mehr und mehr erkennt: v. a. für die eher synchron am vorliegenden Endtext ausgerichtete Exegese – wegweisenden Deuteronomium-Kommentar veröffentlichte, in seiner Nachfolge eine Neubearbeitung dieses zentralen alttestamentlichen Buches vorzulegen, ist schon eine bleibende und große Aufgabe. Und wenn man, wie in ATD, wissenschaftliche Forschungsergebnisse allgemeinverständlich für ein breiteres Ziel-Publikum vermitteln will, allemal.

Veijola bricht mit seinem hochkomplexen Werk, dessen erster Teil nun vorliegt, auf mehrfache Weise mit und löst sich radikal von solchen Vorgaben. Schon der Umfang seiner Deuteronomium-Auslegung sprengt alles bisher in ATD Erschienene: Allein der Kommentar über die erste Hälfte des Dtn (1,1 – 16,17) erreicht das zweieinhalbfache des von Rad'schen Gesamtkommentars, und es wäre zu erwarten, daß der vollendete Dtn-Kommentar etwa das Doppelte der schon umfangreichen Neubearbeitung des Buches Leviticus durch E. Gerstenberger (oder des Buches Sirach durch G. Sauer aus der Ergänzungs-Reihe) erreicht hätte. In der Analyse des biblischen Textes ist V. ganz eindeutig dem historischen Paradigma, näherhin dem der „Göttinger Schule" verpflichtet, das er eigenständig und durchaus auch eigenwillig weiterentwickelt hat. Das führte dazu, daß seine Übersetzung, die ein hohes Maß an Gespür für den hebräischen Text und seine Nuancen erkennen läßt, auf der Basis seiner literarkritischen Textanalyse in Einrückungen, die die Redaktionsgeschichte und die Fortschreibungen kenntlich machen sollen, dargeboten wird. Die zusätzliche Benutzung unterschiedlicher Drucktypen (vgl. nur J. Jeremias, Hosea, ATD 24,1) hätte dies noch leserfreundlicher gestalten können. Ganz konsequent werden anschließend nacheinander Grundtext, Redaktionsschichten und Fortschreibungen separat ausgelegt; der Endtext kommt nur noch ganz am Rande, bei der Einführung in die jeweiligen Textabschnitte, in den Blick. Man kann V.s literarkritische und redaktionsgeschichtliche Kunst, mit der er den Text scharfsinnig und ganz konsequent analysiert und auslegt, nur bewundern; ob diese Anwendung literaturwissenschaftlicher Methode und ihre Ergebnisse in der heutigen Forschungslandschaft noch konsensfähig sind, scheint mir fraglich zu sein. Und schließlich erweisen die – für die Reihe ATD völlig unüblichen – fast 2000 Fußnoten den hohen wissenschaftlichen Standard und Anspruch, den V. an sich und seine Leser stellt.

Seit über 30 Jahren hat sich V. mit der dtr Literatur beschäftigt und seine Ergebnisse immer weiter präzisiert und modifiziert. Daß nach dem den Umfang einer Monographie erreichenden Literaturbericht zu Dtn und DtrGW in ThRu (67, 2002, 273–327. 391–424; 68, 2003, 1–44) seine Erkenntnisse und Ergebnisse in einen umfangreichen Kommentar zum Dtn münden würden, war nur folgerichtig.

Schon im Vorwort (VII) setzt V., um den „eminent wichtige[n] Rang" herauszustellen, der dem Deuteronomium „innerhalb der biblischen Theologie zukommt", programmatisch bei M. Luther und der jüdischen Tradition an, was in der Auslegung immer wieder durchscheint (vgl. 147. 151f. 199 u. ö.). Auch moderne jüdische Exegeten sind in erfreulichem Maße rezipiert worden. Daneben sind Julius Wellhausen und Martin Noth seine ständigen Wegbegleiter. Immer wieder tauchen Elemente der Neueren Urkunden-Hypothese (Wellhausen) auf, wenn z. B. (immer noch! – oder wieder?) vom Jahwisten die Rede ist (z. B. 33. 41 u. ö.); und den Ausgangspunkt „für die weitere Entwicklung des Dtn nach Joschija" stellt dezidiert die These Noth's dar, der das Deuteronomium als Auftakt eines DtrGW aus der Zeit um 560 v. Chr. ansieht (3).

In einer ganz knappen Einleitung (1–6) werden die klassischen Einleitungsfragen (Name, Inhalt, Text) angesprochen, aber v. a. das eigene Modell der Entstehungsgeschichte des Dtn dargelegt. V. versteht „das Dtn als eine Sammlung von Reden" (1), die Mose als seine Abschiedsrede, als sein Testament vor Israel angesichts der Landnahme gehalten hat. Der Aufriß des Kommentars läßt erkennen, daß V. sich im Folgenden (vgl. 7. 122) klassisch an die Unterteilung des Buches in die vier Mose-Reden hält, deren Erkenntnis (die Überschriften 1,1; 4,44; 28,69; 33,1 als System) wir P. Kleinert (1872) verdanken (der nicht im Literaturverzeichnis genannt wird!); auch wenn nach inhaltlichen Kriterien deutlich mehr Sinnabschnitte (ca. zwölf) aufgezählt werden (1). Interessant ist die an J. Assmann und das „kulturelle Gedächtnis" angelehnte Funktionsbestimmung dieses mosaischen Testaments, im Land „und überall als ‚portatives Vaterland' (Heinrich Heine) weiter zu leben und zu wirken" (1), an keinen Ort und keine Zeit mehr gebunden. An die Stelle von Tempel und Kult ist ein schriftlicher Text getreten, der andauerndes Lernen, Lehren und Deuten fordert. Hier werden die Grundlagen für eine Buchreligion gelegt, die im Judentum weiterlebt und deren Erben auch das Christentum und der Islam sind. Hier schlagen V.s jüngste Forschungen zu den Anfängen des Schriftgelehrtentums durch. Allein diese Bestimmung einer Pragmatik des Dtn hätte jedoch zu wesentlich stärkerer Berücksichtigung des heute vorliegenden Endtextes geraten haben müssen! Nicht nachvollziehbar sind für mich hingegen die Bemerkungen zur Textgeschichte, die – allein in der ersten Buchhälfte – an 16 Stellen textkritische Verbesserungen und an vier Stellen sogar freie Konjekturen erforderlich machen sollen. Sie sind größtenteils unnötig (vgl. nur 128 mit Anm. 33 zu Dtn 6,3), können redaktionskritisch aufgefangen werden (vgl. 29 mit Anm. 115 zu Dtn 1,25 – hier wünschte man sich von V. eine präzisere terminologische Differenzierung), und sind dort, wo sie zur Grundlage oder zum Argument eigener redaktionskritischer Analyse gemacht werden (vgl. 94 mit Anm. 480 zu Dtn 4,10), in höchstem Maße verdächtig.

„Das Buch Dtn lässt sich in der Endgestalt durchaus als Einheit lesen, die manche in ästhetischer und theologischer Hinsicht wertvolle Eigentümlichkeiten aufweist. Sie sollen während der Auslegung wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden. Um jedoch die Tiefe und Vielfalt des Dtn voll zu erfassen, gilt es, auch der historisch bedingten Mehrschichtigkeit seiner Texte Rechnung zu tragen" (2). Dies ist eine Grundsatzentscheidung, die man wohl respektieren und auf die man sich einlassen muß. Das Hauptaugenmerk liegt für V. natürlich ganz selbstverständlich auf dem redaktionsgeschichtlichen Aspekt. Ein wesentliches Merkmal einer lebendigen Buchreligion besteht für V. eben darin, daß ihre heiligen Texte im Laufe der Zeit immer neu und sogar radikal neu auslegt werden. Auch dafür steht das Dtn als paradigmatisches Modell. Es entspricht der Redlichkeit V.s, daß im Folgenden die wichtigsten Etappen dieser Entstehungsgeschichte auf Dtn 1,1 – 16,17 beschränkt dargestellt werden, und eine endgültige Stellungnahme zur Literargeschichte des gesamten Dtn vorerst sistiert wird. Ausgangspunkt ist ein aus der Joschija-Zeit stammendes Ur-Dtn, bestehend aus Dtn 4,45*; 6,4–9* und wenigen Versen der Zentralisationsgesetze Dtn 12–16* (alles in allem kaum 40 Verse; vgl. 2f. mit Anm. 2–7), dessen zentrale Forderung die der Ausschließlichkeit Jhwhs und des einen Kultortes ist. Dies geht einher mit einer klaren Absage an Thesen (z. B. E. Ottos u. a.), das Ur-Dtn allein in Kap. 13 und 28 finden zu wollen (vgl. 281–283 zu Dtn 13). Hier hätte man sich allerdings einen Hinweis darauf gewünscht, ob dieses Ur-Dtn mit dem Festkalender endet oder noch durch Verfassungsentwurf (Dtn 16,18 – 18,22) und Sozialgesetzgebung (Dtn 19–25) weiterzufolgen sein wird. Anzufragen ist auch die Zuweisung der Überschrift Dtn 4,45 zur dtn Grundschicht: Um bereits das Ur-Dtn als Mose-Rede stilisiert sein zu lassen, braucht es diese Überschrift nicht; sie scheint mir doch eher als Element der Historisierung ins Umfeld von DtrH zu gehören.

Für die zweite bis vierte Phase der Entstehungsgeschichte des Dtn's wird klar Position bezogen zugunsten der Noth'schen These von der Einbindung dieses Ur-Dtn in ein Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrH in Kap. 1–3; vgl. 3f.) und damit gegen eine Hexateuch-Perspektive. Danach wurde das Dtn „zum Gegenstand zahlreicher deuteronomistischer und anderer Überarbeitungen" (4), unter denen DtrP die Integration des „aus Ex 20 bekannten Dekalogs" (!; vgl. bes. 128 Anm. 34) mit seinem Rahmenwerk zugeschrieben wird und DtrN die Akzentuierung von „Mose als Ausleger und Lehrer der Tora" betreibt. Kernstück dieser Bearbeitungen ist für V. im Anschluß an Levin in weiten Textbereichen allerdings deren „frühnachexilischer Schüler, der [...] bundestheologische Deuteronomist (DtrB), der angefangen mit Dtn 4 sowohl die Paränese als auch das Gesetz tief greifend bearbeitet und dem Dtn seine heute noch prägende Gestalt verliehen hat" (4), dessen Theologie am altorientalischen Vertragsdenken orientiert ist, und der das Erste Gebot prominent in der Paränese verankert. Mit der Propagierung dieser Redaktionsschicht hat V. keine Gefolgschaft gefunden, und hier wird sich wohl auch der breiteste Widerspruch formieren. Dies gilt gleichermaßen für die pointierte Position, die hinsichtlich der Datierung und der literarhistorischen Einfügung des Dtn-Dekalogs bezogen wird, zu der es beachtenswerte Gegenargumente gibt und zu der das letzte Wort sicher noch nicht gesprochen ist, wenn es denn überhaupt jemals einen Konsens geben wird.

Weiterhin „hat das Dtn schon während dieser Zeit und noch mehr danach allerlei spät- und nachdeuteronomistische Erweiterungen erfahren, die bis in die späte nachexilische Zeit, vermutlich nahe an die Kanonisierung des Pentateuch um 300 v. Chr. heranreichen" (5); herausgehoben seien hier eine *herem*(Vernichtungsweihe)-Redaktion (in 7,25f; 13,16–18*), eine gnadentheologische Bearbeitung (in 4,36–30*; 7,7–11; 9,1.3–6) sowie ein junger, schon nachpriesterschriftlicher Sabbatgebot-Redaktor (in 5,12–15; 15,15; 16,12; 24,18.22). Das sind in Summe schon sieben umfangreichere Redaktionsschichten, zu denen sich noch eine Fülle punktueller Ergänzungen gesellen, so daß das Ganze im Endeffekt auf die komplexe Kombination eines redaktionsgeschichtlichen Schichtenmodells mit einem Fortschreibungsmodell hinausläuft.

Wenn es richtig ist, daß ein redaktionsgeschichtliches Modell um so plausibler ist, je einfacher (d. h.: mit weniger Schichten und Fortschreibungen) es daherkommt, dann ist das hier vorgelegte Modell, in dem jede kleinste Inkohärenz sofort redaktionsgeschichtlich ausgewertet wird (der einzige größere zusammenhängende Textblock liegt in 11,2–28 DtrB vor!), massiv zu hinterfragen. Daran ändert auch der Hinweis V.s auf das aufkommende Schriftgelehrtentum nichts, „die manchmal hochkomplizierten literarischen Verhältnisse im Dtn zu verstehen, die von intensiver Denkarbeit und scharfsinnigem Umgang mit den Texten Zeugnis ablegen" (5f). Ich gestehe zu, daß ich selbst vor noch gar nicht all zu langer Zeit (nicht ganz so radikal, aber) ähnlich literarhistorisch gearbeitet habe. Inzwischen bin ich allerdings in dieser Hinsicht viel vorsichtiger und zurückhaltender geworden, zumal zum einen die Redaktionsgeschichte zeigt, daß auch von vornherein inkohärent formuliert werden konnte (z. B. in Dtn 27,1–8), zum anderen die Textgeschichte aufweist, daß Fortschreibungen auch gänzlich kohärent eingepaßt werden konnten, so daß eine Redaktionsgeschichte ohne Kenntnis der Vorstufen gar nicht mehr erho-

ben werden kann. All diese Rekonstruktionen müssen, da literarisches Vergleichsmaterial fehlt, notgedrungen hypothetisch bleiben; und das sollte man vorab auch deutlich sagen.

Wie sich das im einzelnen auswirkt, sei – rein formal – an wenigen Beispielen aus Dtn 1–3; 4 gezeigt: Erst mit fortschreitender Lektüre lassen sich in Dtn 1–3 Fortschreibungen einer DtrH-Grundschicht immer wieder einmal als eine durchlaufende Bearbeitung im Sinne einer Redaktionsschicht, allerdings beschränkt auf einen eng begrenzten Textblock, ausmachen, wenn Übereinstimmungen und Bezüge zwischen diesen Fortschreibungen namhaft gemacht werden. Aber eben ohne daß diese durchlaufende Bearbeitung dann näher definiert, beschrieben oder benannt würde. Immer wieder findet man Ausdrücke wie „früheste Erweiterung", „Notiz", „jüngster Teil / jüngste Entstehungsstufe", „(punktuelle) Ergänzung", „Kommentierung", „erster / zweiter/ später Bearbeiter", „Parenthese", die von der Not des Exegeten zeugen, die (durch die Analyse) selbst heraufbeschworene Vielzahl der Geister der Textentstehung rein gedanklich und begrifflich zu bändigen und in den Griff zu bekommen, wenn jede Fortschreibung außerhalb der oben benannten, breiter belegten Redaktionsschichten als eigenständig angesehen wird und separat auszulegen ist. Hier wäre auch eine eindeutigere und noch konsequentere Differenzierung durch das Druckbild in der Übersetzung wünschenswert gewesen: was in 3,2.6* (vgl. 1,21) erste Bearbeitungsschicht von DtrH ist, war in 2,24.25* zweite Bearbeitungsschicht, beide Fortschreibungen gehören aber zu einem einzigen Redaktor. Und nicht alles, was in den Übersetzungen der verschiedenen Textabschnitte gleichartig eingerückt ist, gehört auch zu einem einzigen Entstehungsstadium: wenn Dtn 4,2a.21.30.32ff drucktechnisch auf einer Stufe eingerückt sind, gehören jedoch nur V.2a und 21 tatsächlich zur selben Ergänzungsschicht, die übrigen Verse aber stellen je eigenständige Fortschreibungen dar.

Unübersichtlich und verwirrend wird das ganze noch dadurch, daß Zusätze eines einzigen Redaktors einmal – wie oben beschrieben – eingerückt dargestellt sind, einmal aber auch nur in runden Klammern im Grundtext mitlaufen (so z. B. 3,10b mit Ergänzungen in 3,13).

Die Kommentierung der einzelnen Textabschnitte beginnt jeweils mit einer kurzen Inhaltsangabe, die durchaus den Endtext in den Blick nimmt, aber eben noch keine Auslegung ist, sondern sofort zur Entstehungsgeschichte überleitet (vgl. nur 210f zu Dtn 8: „Obwohl in der fertigen Gestalt von Dtn 8 eine kunstvolle literarische Struktur mit chiastischem Aufbau gesehen werden kann, [...] kann dies doch nicht über die literargeschichtlich bedingte Mehrschichtigkeit des Kapitels hinwegtäuschen"), die dann im Folgenden analytisch dargestellt wird. Die nachfolgende Auslegung nimmt dann in literarhistorischer Abfolge jedes einzelne Entstehungsstadium separat in den Blick; eine abschließende Zusammenschau erfolgt nicht mehr. Da sich die literarische und theologische Gesamtaussage eines Textes nicht in der Summe der Aussagen sukzessiver Entstehungsstadien erschöpft, sondern ein substantielles „Mehr" darstellt, ist die weitgehende Nichtberücksichtigung dieses Aspekts besonders bedauerlich.

Die Auslegung besticht durch ihre Fülle an Einzelbeobachtungen, Querverweisen und theologischen Einsichten. Beeindruckend bleibt, auch wenn man den redaktionsgeschichtlichen Ergebnissen nicht zu folgen vermag, die weitgehend gleichberechtigte Auslegung wirklich aller (!) Entstehungsstadien des Textes; das ist Anwendung der historisch-kritischen Methode in Reinkultur und Idealfall, insbesondere ihres – oftmals über die analytische und redaktionsgeschichtliche Faszination vergessenen – theologischen Potentials und Anspruchs. Einen besonderen Schwerpunkt nimmt hier allerdings die bundestheologische Redaktionsschicht DtrB ein, die V. selbstredend besonders am Herzen liegt. Selbst ein/e dem historischen Paradigma nicht zuneigende/r Leser/in kann aus diesem Kommentar noch etwas lernen, weil viele der Einzelbeobachtungen auch für den eher synchron orientierten Exegeten hilfreich sind.

Untermauert wird die Auslegung durch eine – auch dies ein Novum für die Reihe ATD – Fülle von hebräischen Ausdrücken, die allerdings unmittelbar in Übersetzung geboten werden, so daß auch der/die des Hebräischen unkundige Leser/in die Auslegungen einfach nachvollziehen kann.

Das Lesen im / des Kommentar(s) setzt eine enorme Konzentration und Fähigkeit zum Mitdenken voraus. Vieles, was V. an anderer Stelle publiziert hat, wird als bekannt vorausgesetzt. Einfach macht V. es seinen Leser/innen nicht. Läßt man sich aber einmal auf diese Art des Kommentars ein, wird man an vielen Stellen „entschädigt", wenn aus dem historisch-kritischen Exegeten ein tiefschürfender Theologe wird, der die Textschichten tatsächlich für das Heute zum Sprechen zu bringen weiß.

In literarhistorischer Hinsicht ist dies ein Kommentar, über den man nicht einfach hinweggehen kann, sondern der zu einer intensiven und sorgfältigen Auseinandersetzung herausfordert. In theologischer Hinsicht wird man auf Dauer nicht an ihm vorbeikommen. Insofern ist es tragisch, daß dieser Kommentar wohl unvollendet bleiben wird.

Bonn Ulrich Dahmen

Exegese NT

Jochum-Bortfeld, Carsten: **Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes.** Zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik. – München: Utz 2000. 287 S. (Münchner Theologische Beiträge), kt € 39,00 ISBN: 3–89675–793–8

Die Studie wirft weit mehr Fragen auf, als sie Antworten zu geben vermag. Dabei erscheinen das Grundanliegen wie das gesetzte Ziel der Untersuchung zunächst durchaus relevant und vielversprechend: Die Vorstellung der zwölf Stämme in der Johannes-Offenbarung soll von ihrem alttestamentlichen Hintergrund her analysiert werden. Die Konzeption vom Zwölfstämmevolk bedingt in der Volkwerdung Israels „ein ausgeprägtes Freiheitsbewußtsein, eine antiherrschaftliche Mentalität und symmetrisch reziproke Beziehungen" (1). Mit der Tradition von den zwölf Stämmen übernimmt der Seher, so die Grundthese der Studie, deren pragmatische Dimension und ethische Relevanz und wendet sie auf seine Adressatengemeinden hin an. „Die Kirche – als Teil des Zwölfstämmevolkes Israel – wird in ihrer Gestalt und ihrem Handeln von den Werten und Normen der zwölf Stämme, also von der Tora, geprägt." (2)

Von daher liegt der Arbeit eine intertextuelle Fragestellung zugrunde. Es geht um den Einfluß der frühjüdischen Vorstellung von den zwölf Stämmen Israels auf die Offb und damit um eine christliche Relecture eines alttestamentlichen Basismotivs.

Die Struktur der Studie ist – neben einer methodischen Grundlegung (1–9) wie allgemein gehaltenen Beschreibung segmentärer Gesellschaften (10–29) am Beginn und einer auf die Wirkungsgeschichte der Offb blickenden Bündelung am Ende (239–269) – zweigeteilt: Nach einer geschichtlich ausgerichteten Analyse der Zwölfstämmekonzeption anhand einschlägiger Texte des Alten Testaments und des Frühjudentums (30–124) strengt der Vf. eine Übertragung der gewonnen Erkenntnisse auf die Offb an (125–238).

In der Außenseitersituation der kleinasiatischen Christen gebraucht der Seher das alttestamentliche Motiv, um eine konkrete Vorstellung von der Gestalt gemeindlichen Lebens zu vermitteln und das Verhalten gegenüber der paganen Gesellschaft zu regulieren. Die frühjüdische Stammeskonzeption bedingt eine Gemeinschaft, die „keine herausgehobenen Positionen unter den Gläubigen" (227) kennt, und bewahrt die Identität und „Lebenswelt der Gemeinde im Kampf mit dem Römischen Reich" (238).

Den Blick auf die Studie trübt – vor allen inhaltlichen Fragen – eine erhebliche Menge an Grammatik-, Trennungs- wie Interpunktionsfehlern. Die Fußnoten sind weder einheitlich gestaltet noch durchwegs sauber gehalten.[1] Im Inhaltsverzeichnis finden sich falsche Seitenangaben.[2] Die Häufigkeit orthographischer und teils sinnentstellender Fehler (vgl. 138: schuf sich Rom zu Expansionszwecken einen stehenden „Herrn" oder ein stehendes Heer?!, ebenso 184: „scharrt" oder schart sich nicht viel eher das Gottesvolk um das Lamm?!) im Haupttext[3] und im Literaturverzeichnis[4] wirken befremdend.

Wenig überzeugend erscheint die durchgängige Gleichsetzung der Tora mit der Konzeption vom Zwölfstämmevolk (vgl. 45–52, 53–62). Die gesamte alttestamentliche Überlieferung fußt auf den Inhalten und Werten der Tora. Diese Einsicht ist weder neu noch der Untersuchung hilfreich, geht es doch um den besonderen Gehalt der Vorstellung von den zwölf Stämmen, die hier – verallgemeinernd bis zur Unkenntlichkeit – einfach unter der Tora subsumiert wird (besonders 52). Nicht jede sozialethische Forderung der Tora rührt von der tribalen Ordnung Israels her. Umgekehrt wird die Konzeption vom Zwölfstämmevolk überdehnt, wenn und wo sie zum Vehikel jedweder ethischen Forderung des Pentateuchs gemacht wird. Hier wäre eine genauere religionssoziologische Untersuchung wünschenswert, die den spezifischen Gehalt der Konzeption aus dem Kontext der Tora scheidet und die ihr eigens innewohnende pragmatische Dimension erhebt.

Unscharf und beinahe ausschließlich von – zudem einseitiger (vgl. etwa 137, 193–198) – Sekundärliteratur abhängig stellt die Untersuchung die römische Umwelt der kleinasiatischen Gemeinden dar. Verallgemeinernd werden große Daten der römischen Geschichte und Kriegsmaschinerie in die konkrete Situation der Christengemeinden hinein gelesen (vgl. 137–141, ebenso 239–241). Die dadurch vermittelte Vorstellung von einer vehement politisch verfolgten Minderheit ist weder von historischen Zeugnissen noch durch den breiten Forschungskonsens gedeckt.[5] Anstatt dem Leser die attische Demo-

[1] Vgl. im jeweiligen Fußnotenapparat der Seiten 36, 42, 69–70, 72–73, 80, 82, 85, 88, 93, 113, 121, 148, 153, 156, 178, 218, 227, 254.

[2] Vgl. die Gliederungspunkte 8. und 15.1 und die entsprechenden Seitenverweise.

[3] Vgl. etwa 16, 47, 55, 61, 106, 108, 160, 166, 176, 210–211, 227, 243, 249.

[4] Vgl. 270, 274–275, 277.

[5] Für eine differenziertere Darstellung empfehlen sich: Thompson, L., A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John, in: Sem 36 (1986) 147–174; Collins, A. Y., Gegner von außen: Rom als Prototyp des Bösen im frühen Christentum, in: Conc(D) 24 (1988) 474–479; Backhaus, K., Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische

kratie nach Längen zu durchmessen (192–202) und dessen freier Übertragung zu überlassen, wäre vielmehr ein differenzierter Blick auf den äußeren wie inneren Zustand der Adressatengemeinden geboten (gewesen). Über ein Nacherzählen der in den Sendschreiben vorgestellten Konfliktherde (229–238) kommt der Vf. nicht hinaus.

Letztlich erscheint die Gewichtung der Konzeption vom Zwölfstämmevolk als *der* entscheidende Motor für die Ekklesiologie und Ethik der Offb reichlich überzogen. Man möchte fast den Eindruck gewinnen, als ob jedwede Pragmatik der Offb allein von der alten tribalen Ordnung Israels herrühre. Damit aber stellt sich die Verkündigung und Ethik Jesu bzw. des frühen Judenchristentums als spezifischer Neuwert und als Fundament für die Botschaft des Johannes nicht ausreichend gewichtet dar. Das fortwährende Zeigen des himmlischen Thronsaals wie des Lammes und nicht zuletzt die konkreten ethischen Forderungen aus dem Munde des apokalyptischen Kyrios sind von einer Christologie durchtränkt, welche die erfahrbaren Machtverhältnisse aus neuer Perspektive verstehen heißt und das Verhalten der Christen prägen will. Kurzum: Über die jüdische Stammesgeschichte und deren Inhalte hinaus ist die Ethik der Offb in einer Christologie verankert, die der Definition kleinasiatischer Gemeinde-Identität unter gänzlich gewandelten Voraussetzungen dient und weit mehr ist als ein bloßes Abbild segmentärer Solidarität.

So läßt die Untersuchung allzu viele Fragen offen. Die Analyse der ekklesiologischen wie ethischen Dimension der Schrift des Sehers und die Frage nach dem Einfluß der Konzeption vom Zwölfstämmevolk auf die Offb wären für die exegetische Forschung durchaus bedeutsam. Die Studie zeigt auf dieses unentdeckte Land, aber sie durchmißt es nicht. Oder anders: Die Lektüre sättigt nicht, aber weckt umso stärker Appetit.

München Hans-Georg Gradl

Dogmatik

Ganoczy, Alexandre: **Der dreieinige Schöpfer.** Trinitätstheologie und Synergie. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. VII, 264 S., geb. € 39,90 ISBN: 3–534–11194-X. Übers. u. überarb.: **Ganoczy**, Alexandre: **La Trinité créatrice.** Synergie en théologie. – Paris: Les Éditions du Cerf 2003. 321 S. (Cogitatio fidei, 233), kt € 35,00 ISBN: 2–204–07258–3

Zu den vielen trinitätstheologischen Entwürfen der letzten Jahrzehnte steuert der langjährige Würzburger Dogmatiker einen eigenen Entwurf bei, den er als „Neuformulierung der Lehre von der ‚Trinitas creatrix'" (19) versteht. Das Ziel von Ganoczy ist es, den schöpferisch-synergetischen Charakter des trinitarischen Agape-Gottes herauszuarbeiten. Die Feststellung, daß der Leitgedanke der „Synergie" zu einem zentralen Paradigma des theoretischen (philosophischen und naturwissenschaftlichen) Weltverstehens wie der praktischen Weltbewältigung geworden ist, nimmt G. zum Anlaß, „das Synergie-Paradigma" für die Interpretation des trinitarischen Gottesverständnisses auszuloten (3). Mit Hilfe des Leitgedankens der Synergie will G. eine differenzierte Monotheismuskonzeption der „Pluraleinheit" (4 u. ö.) entwickeln, welche die Diastase von Einheit und Dreiheit hinter sich läßt. Das christliche Verständnis Gottes als Liebe kann dann mit Basilius dem Großen als eine Form des Mitseins („Synontie") verständlich werden (5 u. ö.). In diesem göttlichen Leben des Mitseins ist jede Art von „Patrozentrik" (2 u. ö..) zu überwinden, insofern jede der drei göttlichen Personen gleichberechtigt und gleichursprünglich ist. Die Kreativität des Schöpfers ist nicht privativ einer göttlichen Person zuzusprechen. Sie ist mit Heinrich Rombach formuliert als „Konkreativität" zu begreifen. Für die systematische Begründung seiner Intention greift G. auf dieses strukturontologische Denken Heinrich Rombachs zurück, das nicht eine Substanzontologie oder Subjektontologie beansprucht, sondern den „Mit-Charakter" profiliert, der Strukturzusammenhängen eigen ist. G.s zentrale These lautet: Gott ist synergetische bzw. konkreative Struktur. Dieser formale Strukturzusammenhang wird von biblischer Offenbarung her inhaltlich bestimmt: Die Einsicht, daß Gott Liebe ist, wird zum materialen Interpretationsschlüssel für den trinitarischen Gottesbegriff.

Sein systematisches Anliegen begründet G. in zehn Kap.n. Nach der Problemexposition und den Erörterungen über die Methode (I) versucht er zunächst, bei ausgewählten Autoren der Theologiegeschichte struktural-synergetische Ansätze zu entdecken (II–V), die er produktiv für sein Anliegen auswertet. G. findet bei den Kappadokiern, insbesondere bei Basilius, einen „strukturdynamischen" (83; vgl. 5) Gottesbegriff mit synergetischer Ausrichtung. Indem die Kappadokier Gott als Liebe denken, erheben sie das „‚Mit-Moment'" (21) zum Angelpunkt ihrer personal-dynamischen Trinitätstheologie. Die trinitarische Einheit erscheint mithin als eine perichoretische oder „‚communiale Einheit'" (31), in welcher das göttliche Wesen konsubstantial zu denken ist. G. zieht daraus das Fazit, daß die Trinität hier als „relationale Struktur" zur Vorstellung kommt, „die sich in drei Momenten ereignet" (31). Diese sind nach Basilius paritätisch „zusammenzuzählen" (30). G. relativiert mit dieser Interpretation das griechisch-patristische Konzept der Ursprungsrelationen, die das Liebe-Sein Gottes verunmöglichen. Inbegriff dieser positiven und statusbezogen gleichberechtigten Mit-Struktur ist für G. das trinitarische Denken von Marius Victorinus und später Richard v. St. Victor und Bonaventura.

Von seinem systematischen Interesse an einem gleichberechtigten Personsein ausgehend sowie in bezug auf diese wichtigen theologiegeschichtlichen Gewährsmänner unterzieht G. den Hauptstrang der lateinischen Trinitätstheologie, wie sie von Augustinus und der XI. Provinzialsynode von Toledo vertreten werde, einer z. T. harschen Kritik. Sie leide an „‚Substanzbesessenheit'" (52) und stehe daher unter dem Bann der „‚Monotonie' und ‚Monergie'" (46). Dagegen bestimmt Marius Victorinus den drei-mächtigen (*tri-potens*) Gott als das Urbild des Menschen: Der Vater ist Bewegung in Ruhe. Der Sohn ist lebenserfüllende Bewegung und der Heilige Geist die erleuchtende Bewegung. So unterscheidet die Prädominanz einer Dimension des Lebens (Ruhe, Fülle, Erleuchtung) die Personen voneinander. Die Identität im Wesen ist der Grund ihrer Ko-Potentialität (39–42). Richard von St. Viktor bringt v. a. den trialogischen Aspekt der Agape-Liebe ein. Indem für ihn tendenziell jede der drei Personen die dritte sein kann, nähert er sich deutlich der radikalen Wechselseitigkeit und Gleichursprünglichkeit, welche das Strukturdenken auszeichnet.

In seiner Bonaventurainterpretation hebt G. die unendliche Aktualität der Gottstruktur hervor. Er spricht von einer „hyperaktiven Gottesewigkeit" (84), die nach schöpferischer Selbstmitteilung drängt. Wichtig ist ihm die „Entsprechung und Synergie zwischen der ‚Trinitas fabricatrix' und ihrem ‚Fabrikat'" (87). Die dynamisch-zirkuläre Einheit der Personen wird als relationale Ko-Ewigkeit und Kon-Substantialität gedacht. Den franziskanisch geprägten Begriff der *co-intimitas* konkretisiert Bonaventura daher durch eine ganze Reihe von Mit-Termini: *comprincipians*, *consubstantialitas*, *configurabilitas*, *coaequalitas*, *coaeternitas* (79f.).

Am Ende der theologiegeschichtlichen Untersuchung steht Nikolaus von Kues als richtungsweisende Figur des Übergangs zur Neuzeit. Nach Rombach. ist er der Erste, der das Strukturmodell konsequent entwickelt hat. Den Grund dafür macht G. im trinitarischen Ansatz des Kusaners fest. Die Trinität ist die „Urstruktur" (7) und Urkonkreativität, die sich gemeinsam mit der sich ihr verdankenden geschöpflichen Konkreativität vollzieht.

Im wichtigen VII. Kap. stellt G. die bereits erkenntnisleitende Strukturontologie Rombachs vor und bespricht kritisch deren theologische Implikationen und Grenzen. Besonders betont G. die strukturale Gleichzeitigkeit der Momente, der Synergie, der Synontie, der Idemität usw. im Ereignis. Rombachs Kritik am Personbegriff wird von G. beiseite geschoben (143). In der französischen Überarbeitung betont G., daß Rombach christologisch am hypostatischen Verhältnis von menschlicher und göttlicher Wirklichkeit orientiert ist. So sieht sich G. später vor die Frage gestellt, inwieweit Rombachs Strukturontologie überhaupt trinitarisch und nicht binitarisch zu nennen ist (frz. 212). Doch sind diese Fragen für G. nicht so grundsätzlicher Art, daß er dadurch die trinitätstheologische Anwendbarkeit des strukturontologischen Denkens gefährdet sieht.

Nach der Auseinandersetzung mit der Strukturontologie setzt G. noch einmal bei der Basileiabotschaft Jesu an (VIII) und entwirft eine „strukturontologische Theorie von der schöpferischen Trinität und der fortgesetzten Schöpfung" (165), die sich in den vorangehenden Abschnitten bereits angekündigt hatte (vgl. bes. die Zusammenfassungen IV.4 und VI). Das IX. Kap. kommt auf den interdisziplinären Ausgangspunkt zurück, indem es exemplarisch der naturwissenschaftlichen Dimension des Synergieparadigmas nachgeht. Das letzte Kap. (X) bündelt Themen und Thesen, wenngleich teilweise in abgeschwächter Form.

In der französischen Übersetzung und Überarbeitung werden v. a. die Momente der Gleichursprünglichkeit, der reziproken Verdanktheit der Existenz und der dynamischen Zirkularität akzentuiert, um zu einer wirklich gegenseitigen Konstitutionslogik der trinitarischen Personen zu gelangen. Diese überwindet noch die Kennzeichnung des Vaters als ursprungslosen Ursprung (vgl. z. B. dt. 69 mit frz. 95). Entsprechend bilanziert G. : „Je me suis permis d'avancer la thèse de l' ‚origine réciproque' (elle rappelle un peu le concept de causalité circulaire en physique). Selon cette thèse, le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont redevables de leur être-personne analogique l'un à l'autre. Penser ainsi n'est qu'interpréter le principe de consubstantialité dans une optique structurale. Autrement dit, dans une perspective non linéaire, non généalogique, non unilatérale et finalement supracausale" (305).

Die Fruchtbarkeit von G.s strukturontologischem Rückgriff auf Rombach zeigt sich darin, daß dieses Konzept es ermöglicht, die relationalen Ansätze konsequent weiterzuführen und den dreieinen Gott als radikal korrelativ-dynamisches Ereignis schöpferischer „Mit-

Mitte der Johannes-Offenbarung, in: Ders. (Hrsg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001, 10–53, besonders 18–22. Ferner läßt die Studie schmerzlich vermissen: Aune, D. E., Revelation. 3 Bde. (WBC 52A-C), Nashville 1997, 1998, 1998; Mounce, R. H., The Book of Revelation (NICNT), Grand Rapids ^{2}1998; Beale, G. K., The Book of Revelation (NIGTC), Grand Rapids 1999.

liebe" (65) zu denken. So überwindet G. die Einseitigkeit der traditionellen Lehre von den Ursprungsrelationen. Er kann die göttliche Einheit als „Idemität", d. h. als ungeschiedene ursprüngliche Einheit, ja Ganzheit verstehen, womit der Begriff der Konsubstantialität jenseits des Substanzdenkens neu interpretiert wird. Die göttliche „‚Idemisation'" (172) setzt konkreative Kräfte frei, die „nach außen" wirksam werden und die Schöpfung als „‚creatio ex amore'" (158) verständlich machen. Die Bestimmung Gottes als höherer Form der „Egoität" (184) setzt Impulse für eine christliche Spiritualität des Mit-Seins.

Mit diesen innovativen Stärken des Ansatzes verbinden sich allerdings auch kritische Rückfragen. Zum einen ist die von G. beanspruchte Gattung des Essays in ihren Begründungsreflexionen fragmentarisch. So wird z. B. nicht hinreichend erkennbar, wie intrapersonale Analogien (z. B. bei Marius Victorinus) zur Begründung eines dezidiert inter-personalen Trinitätsdenkens herangezogen werden können. Dieses Problem verschärft sich im Blick auf das beanspruchte philosophische Modell der Strukturontologie und seine selektive Aneignung. G. beschränkt sich diesbezüglich im VIII. Kap. auf wenige Aspekte („Idemität", „Konkreativität"). Im Unterschied zu Rombach will G. die Struktur-Momente ausdrücklich als Personen und die Trinität als eine Gemeinschaft von Personen verstanden wissen.

Obgleich die Konsistenz der Rezeption des strukturontologischen Denkens kritisch zu befragen ist, darf G.s Hinweis auf die Chancen einer strukturontologischen Relecture der Trinitätslehre selbst positiv gewürdigt werden. Sein Essay regt zu einer systematischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Rombachs aus theologischer Perspektive an. Das Strukturdenken ermöglicht es, Gott als reines Geschehen der Liebe zu denken. Gegenüber den pantheistischen Bedenken G.s (152–160) zeigt sich die Idemität in seiner Rombachinterpretation als trialektische Struktur von Einheit und ursprünglichem Mitsein, die jeden Tritheismus vermeidet und die Liebe als konkreative Kraft freisetzt. G.s freie Auslegung der Strukturontologie, seine originelle Sprache („Pluraleinheit", „Synontie" usw.) sowie seine kreative Transformation der Trinitätstheologie empfehlen das innovative Buch zur problembewußten Aneignung und zum kreativen Weiterdenken.

Tübingen Bernhard Nitsche / Dominik Lorenz

Gärtner, Claudia: **Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament.** Eine theologische Untersuchung zum Werk von Thomas Lehnerer. – Paderborn u. a.: Schöningh 2002. 327 S. (ikon Bild + Theologie), kt € 36,90 ISBN: 3–506–73788–0

Bekanntermaßen spielt die Frage nach dem Verständnis und der Rolle des Bildes in der Theologiegeschichte eine wichtige Rolle. Sie konkretisiert sich noch einmal in der Frage nach dem Verständnis der Sakramente, die ja als sinnenhafte Zeichen bzw. Zeichenhandlungen von ihrem Wesen her eine bildhafte und damit ästhetische Dimension besitzen. Die vorliegende Arbeit von Claudia Gärtner, eine leicht überarbeitete Fassung einer 2001 in Münster vorgelegten Diss., versucht diese Dimension genauer zu untersuchen, und zwar dadurch, daß sie sie ins Gespräch bringt mit einer zeitgenössischen Bildtheorie, wie sie der Künstler, Theologe und Kunstwissenschaftler Thomas Lehnerer (1955–1995) erarbeitet hat.

Nach einer kurzen Einleitung (11–30), die sowohl den persönlichen als auch den sachlichen Hintergrund sowie den Aufbau der Arbeit umreißt, wird in einem ersten Teil „die Bildtheorie von Thomas Lehnerer" (31–113) dargestellt. Dies geschieht nach einer biographischen Annäherung durch eine ausführliche Betrachtung dreier Werke Lehnerers, nämlich der Fleischskulptur „Jesus Christus", der Rauminstallation „Hiob" und des „Figurenkreises". Diese Werkbetrachtungen werden dann konfrontiert mit der Kunsttheorie Thomas Lehnerers sowie seinen Studien zu Schleiermacher und seiner ausdrücklich entwickelten Bildtheorie. Dabei sind es v. a. zwei Punkte, die für den weiteren Gedankengang der Studie von Bedeutung sind: zum einen die Verwendung des Materials sowie dessen Behandlung, die bei Lehnerer darauf hinzielt, die Bilder nicht nur als Abbild und Verweis, sondern als „selbstevidente und präsente Darstellungen zu realisieren" (108), zum anderen der von Lehnerer angewandte Begriff des „Spiels", der die Kraft besitzt, „Freiheit und Grenzen, Vielheit und Einheit zusammen zu denken" (112).

Auf diesem Hintergrund wird in einem zweiten Abschnitt „Bildtheorie und Sakramententheologie" (115–265) die Frage nach dem Bildverständnis innerhalb der Sakramententheologie untersucht. Der erste, theologiegeschichtliche Abschnitt geht dieser Frage innerhalb der Debatte um das Verständnis der Eucharistie nach, wobei sich die Autorin im Wesentlichen auf die einschlägigen Studien von Johannes Betz, Alexander Gerken u. a. berufen kann. Der zweite Abschnitt untersucht breit das Bildverständnis in aktuellen katholischen Entwürfen einer allgemeinen Sakramententheologie. Dabei wird u. a. deutlich, daß etwa die innerhalb der gegenwärtigen Sakramententheologie vorherrschende Bestimmung des Sakraments als Realsymbol faktisch zu einer Unterbestimmung des materiellen Elements innerhalb des Sakramentes führt, ein Aspekt, der in den bisher wohl kaum rezipierten Entwürfen von Franz Schupp oder Francisco Taborda eher aufgenommen wird und der ja für eine bildtheoretische Bestimmung des Sakraments von besonderer Bedeutung ist.

Im abschließenden dritten Teil „Perspektiven einer sakramententheologischen Bildtheorie" (267–295) werden die Folgerungen gezogen, d. h. die Vf.in versucht im Gespräch mit dem Werk und den Reflexionen Thomas Lehnerers eine Bildtheorie zu entwerfen, die zu einem besseren Verständnis der Gegenwart Gottes in den Sakramenten beitragen könnte, ohne dabei auf platonisches Denken zurückgreifen zu müssen, wie es in der patristischen Eucharistielehre der Fall war. Die knapp und präzise formulierte Grundfrage lautet: „Wie kann in dem sinnlich sichtbaren sakramentalen Geschehen Gottes Gegenwart einen realen Ausdruck finden?" (270). Dabei erweisen sich die im ersten Teil festgehaltenen Gedanken Lehnerers als hilfreich, weil und insofern sie über ein rein abbildhaftes Verständnis des Bildes hinausgehen. Die am Material orientierte Konzeption der Präsenz läßt ja die Materialität und ihren Gehalt, die Darstellung und das, was dargestellt wird, nicht auseinandertreten, sondern kann es nur zusammen denken. Insofern diese Materialität für Lehnerer auch die Bearbeitung des Materials mit einbezieht, kann auch der Handlungscharakter der Sakramente, der vor allen Dingen in liturgietheologischen Konzeptionen betont wird, noch einmal besser verstanden werden. Einen wesentlichen Unterschied macht die Vf.in allerdings am proleptischen Verständnis der Sakramente fest, das faktisch in der Bildtheorie Lehnerers und seinem präsentischen Verständnis ausfällt. Diese proleptische Dimension hängt für sie wesentlich mit der christologischen Fundierung der Sakramente zusammen. „Eine unmittelbare, unvermittelte Präsenz des an sich Undarstellbaren im Bild ist daher christologisch ebensowenig wie eine bildtheoretische Vorstellung präsenter Erlösung im Hier und Jetzt mit einer sakramententheologischen Bildtheorie in Einklang zu bringen" (278). Das zweite Element der Lehnererschen Bildtheorie, nämlich das Verständnis des Spiels, wird sodann benutzt, um das Verhältnis, d. h. die Verbindung und die Differenz von performativem Wort und sakramentaler Materie bzw. Handlung zu deuten. Das Sakrament ist „nicht als Zusammenfügung von an sich getrennten sakramentalen Worten, materiellen Elementen und Gesten zu verstehen, sondern – analog zu einem aus dem freien Produktionsprozeß entstandenen Kunstwerk – als unauflösbares, bildlich fundiertes Zusammenspiel von Wort- und Bildkategorien zu betrachten" (282). Daß in einem so verstandenen Bild nicht nur der Prozeß der Produktion, sondern auch der offene Prozeß der Rezeption mit einbezogen ist, bildet schließlich einen Zugang, um das gesamte sakramentale Geschehen von einer solchen Bildtheorie her zu verstehen und zu deuten. Der Aspekt der Freiheit, d. h. des Nichterzwingbaren, das erst das Gelingen einer künstlerischen Arbeit ermöglicht, läßt sich schließlich als Aspekt jener Gnadenhaftigkeit deuten, die für das Sakrament wesentlich ist. Die abschließenden „Perspektiven einer sakramententheologischen Bildtheorie" (289–295) fassen diese Ergebnisse noch einmal zusammen und bieten eine erste Skizze einer solchen Theorie, die ausdrücklich zur Diskussion gestellt wird.

Man kann sicherlich an die ein oder andere methodische Entscheidung dieser Arbeit Anfragen stellen. Es ist von der Fragestellung her verständlich, daß der theologiegeschichtliche Abschnitt die Bildtheorien vor allen Dingen im Blick auf die Eucharistie herauszuarbeiten versucht. Wenn die Autorin danach jedoch zur allgemeinen Sakramentenlehre wechselt, so wird das zwar von ihr begründet, es wäre hier aber sicherlich wichtig gewesen, die dann herausgearbeiteten Aspekte soweit als möglich noch einmal mit den jeweiligen Aussagen zur Eucharistie zu konfrontieren und zu schauen, ob hier nicht ein gleichsam bildtheoretischer Überhang vorhanden ist, der in der allgemeinen sakramententheologischen Reflexion nicht eingeholt wird. Ungeachtet dieser und anderer Fragen (z. B. im Blick auf die Verfasserschaft von Ambrosius' *De sacramentis*, dessen Kommentar von Josef Schmitz in der Reihe der *Fontes Christiani* leider nicht berücksichtigt wird [vgl. 127], oder in der m. E. allzu knappen Darstellung der Position Luthers, deren philosophischer Hintergrund dabei zu kurz kommt [vgl. 148–153]) ist es Verdienst der Arbeit, die ästhetische Dimension der Sakramente deutlich und vor allen Dingen reflektiert herausgearbeitet zu haben. Hier wird tatsächlich ein Defizit einer Reihe gegenwärtiger sakramententheologischer Entwürfe deutlich, die diese Dimension zu wenig berücksichtigen und von daher das materielle Zeichen bzw. die Zeichenhandlung der Sakramente faktisch und entgegen ihrer eigentlichen Intention dann doch zu Gunsten des Wortes abwerten. Daß die Vf.in zeigen kann, inwiefern moderne bildtheoretische Konzeptionen ein Verständnis der Sakramente ermöglichen können, das ihrem bildhaften Charakter wesentlich besser gerecht wird, macht diese Arbeit für die weitere sakramententheologische Debatte wertvoll. Eine spannende Frage, die gerade in der Auseinandersetzung mit der hier entwickelten Konzeption gestellt werden müßte, stellt dann natürlich die ökumenische Relevanz dieses Ansatzes dar. Denn es wird so gut wie gar nicht darauf reflektiert, daß Thomas Lehnerer als Künstler zugleich evangelischer Theologe ist, während die Autorin ihre Debatte ausschließlich mit der gegenwärtigen katholischen Sakramententheologie führt. Im Blick auf

die besondere Bedeutung des Wortes im evangelischen Raum (auch und gerade hinsichtlich der Sakramente) wäre eine Weiterführung ihres Ansatzes und eine kritische Diskussion mit entsprechenden Konzeptionen von evangelischer Seite wünschenswert und könnte das ökumenische Gespräch über das Sakramentenverständnis bereichern. Wenn dies gelänge, wäre das nicht das geringste Verdienst der hier vorliegenden Arbeit von Claudia Gärtner, der somit nicht nur im Blick auf die genannten Defizite katholischer Sakramententheologie eine breite Rezeption zu wünschen ist.

Paderborn Burkhard Neumann

Fundamentaltheologie

Rohner, Martin: **Glück und Erlösung.** Konstellationen einer modernen Selbstverständigung. – Münster: LIT 2004. 285 S. (Fundamentaltheologische Studien, 41), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–7991–7

In seiner Diss.schrift geht der Vf. der Frage nach, inwiefern die Fundamentaltheologie heute an die philosophische Frage nach der Realisationsmöglichkeit der Hoffnung des Menschen auf Glück und Versöhnung anzuknüpfen hat und dementsprechend als soteriologische Fundamentaltheologie zu formulieren ist.

In einem ersten Schritt skizziert Rohner mit Bezug auf Benjamin und Adorno den theologischen Frageüberhang, der aus philosophischen Reflexionen über die Hoffnung auf Versöhnung folgt: Sowohl Benjamin als auch Adorno verstricken sich in der Aporie, einerseits auf Versöhnung und Erlösung hoffen zu müssen angesichts des Leids der Opfer der Geschichte, jedoch andererseits diese Hoffnung nur im Modus des „als ob" bzw. rein negativistisch formulieren zu können. Für die Wirklichkeit dessen, was erhofft werden muß, kann die Philosophie nicht einstehen, dazu braucht es die genuin theologische Hoffnung auf die Rettung der Toten (72ff.): „Weil das Problem der Rettung (als Auferweckung der Toten) unabgegolten bleibt, ist die Gottesfrage für die Philosophie unaufgebbar, und zwar eben als soteriologische Frage, wie sie weniger die metaphysischen, sondern gerade die biblischen Traditionen intonieren: als Frage nach dem ‚Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft' (Röm 4,17)" (74). Der Weg aus der Aporie der philosophischen Reflexion führt in eine Theologie, in der die Hoffnung auf Versöhnung auch für die Opfer der Geschichte und die anamnetische Solidarität mit den „Zerschlagenen" (Benjamin) im Zentrum steht. R. zufolge steht für diese Theologie v. a. Johann Baptist Metz und dessen Verständnis der Religion als Unterbrechung schlechter Unendlichkeit durch das Kommen des Messias am Ende der Zeit.

In einem zweiten Schritt sucht der Vf. die skizzierte soteriologische Fragestellung in eine hermeneutische Theorie der Moderne einzubetten, in der der Stellenwert der Religion wieder zum Tragen zu kommen vermag. Nach einem kurzen Blick auf Jürgen Habermas' Analyse der Funktion von Religion in einer von ihm so bezeichneten ‚postsäkularen Gesellschaft' widmet sich R. in diesem Zusammenhang einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Theorie der Moderne Charles Taylors sowie dessen religionsphilosophischen Überlegungen zum Phänomen der religiösen Erfahrung. Denn Taylor, so R., werde der philosophischen Aufgabe am ehesten gerecht, den Stellenwert des Religiösen für die Spätmoderne deutlich zu machen.

In einem dritten Schritt schließlich stellt R. eine Skizze einer soteriologischen Fundamentaltheologie vor, die die Herausforderungen der philosophischen Reflexion über „Glück und Erlösung" annimmt und deren Aporien durch die Antizipation einer eschatologischen Würdigung zu überwinden sucht. Hier gehe es jedoch nicht um Wissen, sondern um eine Haltung vernünftigen Vertrauens, so der Vf. v. a. im Rekurs auf Werbick, Tillich, Rahner und Küng (245).

R. ist zuzustimmen, wenn er die Herausforderung der Fundamentaltheologie heute als soteriologische Reflexion des philosophischen „Frageüberhangs" begreift, der aus dem Bedenken der Frage nach der Möglichkeit von Hoffnung auf Glück und Versöhnung resultiert. Ebenso zuzustimmen ist seiner konzisen Interpretation der frühen Kritischen Theorie und der Markierung ihrer Leerstellen. Zu fragen ist allerdings, ob von theologischer Seite allein Johann Baptist Metz auf die Herausforderung reagiert hat, die Benjamin und Adorno formuliert haben: Helmut Peukert hat m. E. ein philosophisch wie theologisch detaillierteres Konzept vorgelegt als Metz, auf das der Vf. leider kaum eingeht. Undeutlich bleibt zudem, weshalb gerade Charles Taylors Philosophie für eine soteriologische Fundamentaltheologie so bedeutend sein soll wie von R. behauptet: Welchen Ertrag liefert dessen Theorie insbesondere für den skizzierten ‚Frageüberhang' nach Glück und Erlösung? Zuzustimmem ist dem Vf. schließlich auch in seiner abschließenden These, daß es der Fundamentaltheologie um die Reflexion der Frage nach der Realisation des Erhofften gehen muß, also um die alte Kantische Frage „Was darf ich hoffen?" Religionsphilosophie wie Fundamentaltheologie stehen damit im Kontext nicht mehr der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft. Zu Recht bemerkt der Vf., daß es hier nicht um Wissen geht, sondern um Glauben im Sinne eines (Grund-)Vertrauens. Allerdings bleiben gerade im Schlußteil Fragen offen, die einer detaillierteren Reflexion bedurft hätten: Welchen epistemischen Status besitzt diese Form von „glauben" im Unterschied zu „wissen"? Was genau meint in diesem Zusammenhang der Begriff eines ‚vernünftigen Vertrauens'? Wie unterscheidet sich dieses Vertrauen von einem „Sprung in den Glauben"? Was ist dem Projektions- und Absurditätsverdacht entgegenzusetzen, dem jede Inanspruchnahme des Vertrauens auf die Wirklichkeit dessen, was erhofft wird, bleibend ausgesetzt ist? Allein der Rekurs auf die Option des Vertrauens? Und schließlich: Ist der theologische Frageüberhang nach der Wirklichkeit der Hoffnung allein biblisch-theologisch zu beantworten, oder ergeben sich hier nicht bereits Anschlußmöglichkeiten für eine philosophische Theologie, also für das, was man traditionell der „prima philosophia", der Metaphysik zurechnet? Eine Metaphysik, die im Anschluß an entsprechende Überlegungen Kants und Lévinas' nicht mehr als Ontologie, sondern v. a. als Ethik zu entwickeln wäre? Antwortversuche auf diese Fragen hätten die vorliegende Diss. gerade in ihrem Schlußteil noch spannender gemacht – aber es zeugt von ihrer Qualität, daß sie zur Diskussion eben jener Fragen einlädt.

Tilburg Saskia Wendel

Kirchengeschichte / Patrologie

Angenendt, Arnold: **Liudger.** Der erste Bischof von Münster. – Münster: Aschendorff 2005. 196 S., zahlreiche Abb., geb. € 24,80 ISBN: 3–402–03417–4

„Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter" lautet der Untertitel des repräsentativen Bdes, den Arnold Angenendt aus Anlaß der 1200. Wiederkehr der Bischofsweihe Liudgers vorlegt. Das in diesem Titel angesprochene Profil trifft so auch auf Bonifatius zu. Trotzdem fällt ein auffallender Unterschied sofort in den Blick: Während die Bonifatiusliteratur im 19. und 20. Jh. überbordet, fehlt, wie der Vf. im Vorwort konstatiert, ein Liudger-Buch seit 100 Jahren. Eine eigentliche wissenschaftliche Studie fehlt gänzlich. Niemand wird als berufener gelten dürfen als der Verfasser diese Lücke zu schließen.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis macht bis in die graphische Gestaltung sofort deutlich, daß das Werk aus zwei Hauptteilen besteht. Im ersten Teil geht es um die Vorbedingungen und den Zeitrahmen. Im zweiten Teil wendet sich der Vf. Liudger und seiner Mission im engeren Sinn zu. Nach der Lektüre meint man, sogar vier beinahe geschlossene Einheiten auszumachen, die aber durch den Blick auf die Person und das Werk Liudgers zu einem Ganzen verbunden sind.

Der erste Teil spannt einen gewaltigen Zeitrahmen und führt zurück zu den Grundlagen und der Praxis christlicher Mission. Der Missionsauftrag der Evangelien, der autoritative Anspruch auf Wahrheit, die Wende zur Innerlichkeit und Gewissensverpflichtung sieht der Autor als die entscheidenden Voraussetzungen an, die das frühe Christentum ausgewiesen durch die Hinwendung zum Nächsten und vollzogen durch die Taufe befähigte, einen erstaunlichen Weg in die Alte Welt anzutreten. In dem Hinweis auf die neue Sicht der Verwandtschaft, die sich in der Patenschaft andeutet und der an die Stelle der Blutsverwandtschaft tretenden „Geistesverwandtschaft der Glaubenden" (25) sieht A. einen hervorragenden Charakterzug der altkirchlichen Mission. Liudger erscheint auf diesem Hintergrund „gespalten". Er steht für sich selbst in der Radikalität der Befolgung neutestamentlicher Forderungen und bleibt der Wirklichkeit seiner Zeit verhaftet durch die auf der Blutsverwandtschaft beruhende Nachfolge von „Liudgeriden" in seinen Ämtern.

Die spätantike Reichskirche erscheint als die erste große Verwirklichung eines auf Universalität ausgerichteten missionarischen Christentums. Andererseits erfährt es hier eine nicht gering zu veranschlagende Veränderung in der neuen Rolle des Kaisertums als Hüter der Orthodoxie. A. zeigt diesen Prozeß in einer didaktisch klug durchdachten Weise auf. Der christlichen Mission wird antithetisch die antike Welt entgegengesetzt, die in der spätantiken Reichskirche eine Synthese bilden, welche sich neu in der Zeit der Völkerwanderung mit der Welt der ethnozentrischen Völker auseinanderzusetzen hatte, deren religiöse Vorstellungen die Missionare vor schier „unlösbare Aufgaben" stellte, weil die vom Krieg bestimmte Gottesvorstellung gegen die Botschaft vom Frieden stand. Was diese Konfrontation im einzelnen ausmachte wird in einem eigenen Kap. („Die Herausforderungen") an zentralen Themen dargestellt: Kollektivität, Ethik, Opfer, Grab und Totenkult, Geister und Dämonen, Befleckung. Das Ergebnis dieser Darstellung ist der Erweis, daß das Christentum auf Kulturen stieß, die es kaum als mit sich vereinbar erfuhr. Mission wurde zum religiongeschichtlichen Zusammenstoß, der in seinem Ergebnis „die spezifisch mittelalterliche Kultur als europaweites Phänomen grundgelegt" (46) hat und zur Konstituierung des Abendlandes wesentlich beitrug. Den historischen Weg dieses Prozesses stellt der Vf. dann unter der Überschrift „Die Christianisierung" vor. Er wählt dazu vier wesentliche Faktoren aus: Die

Franken, die Iren, die Angelsachsen und die römische Kirche und schließlich das iro-fränkische Klosterwesen in Gallien. In der Zusammenschau dieser Kräfte führt A. den Leser dann direkt zu Liudger.

Dessen engeren Zeitrahmen und unmittelbares historisches Umfeld stellt die politisch aufstrebende Zeit der Karolinger und die von ihnen geschaffene gesellschaftlich-kulturelle Verfassung dar. So beginnt der zweite Teil des Buches „Liudger und seine Mission" mit einem Kap. über die Karolinger, das eine große Geschlossenheit und Eigenständigkeit hat und v. a. die kirchengeschichtlich relevanten Kräfte in diesem Prozeß der inneren Ausgestaltung, Mission und Transformation berücksichtigt: Die angelsächsischen Missionare, speziell Willibrord und Bonifatius, schufen im Zusammenwirken mit den Karolingern jene Voraussetzungen, die für die Christianisierung der Sachsen als einem multivalenten Prozeß postuliert werden müssen. Damit gelangt der Autor dann zur Biographie Liudgers. Liudgers Herkunft und Bildung wird in den engen Beziehungsgeflechten zu seiner in seinem Großvater christlich neu begründeten Familie gesehen, die auf der Seite der Karolinger stand, und in das enge Netz der angelsächsisch geprägten Bildungsträger gesetzt, die in Liudger den singulär dastehenden Entschluß reifen ließ, selbst zur Weiterbildung nach England zu gehen. Utrecht und York sind die Stätten, die Liudger bleibend prägten. Die Frühzeit als Missionar in Friesland läßt das Profil seiner Arbeitsweise, aber auch seiner persönlichen Bindung erkennen: In der Phase wechselhafter Arbeit, die durch heftige Einfälle der Sachsen immer wieder Rückschläge erleidet, stellt Liudger die zerstörte Kirche von Deventer wieder her, birgt den Leichnam Lebuins und zerstört heidnische Götzenbilder. Er bleibt aber auch seinem Kloster Utrecht verbunden und geht schließlich nach Rom und Montecassino. Die Trias von Mission, Bildung und Mönchtum scheint hier auf, wobei der Vf. schon in seiner Einführung eine Absage an eine Deutung Liudgers als Benediktiner zu erkennen gibt. Dagegen läßt A. die Gestalt des Bonifatius als wichtige Orientierung und Vorbild für Liudger gelten, der im Bereich von Dokkum längere Zeit auf dem durch das Martyrium des Angelsachsen ausgezeichneten Boden wirkte. Weitere Einzelabschnitte untersuchen Liudgers Mission im Münsterland, ihren äußeren Verlauf, ihre innere Struktur und ihre besondere liturgisch-kultische Ausformung durch den Kult der Heiligen und Reliquien. Besonderes Interesse bekundet der Vf. den beiden Gründungen Münster und Werden. Dabei steht die Frage nach deren Verfassungen im Vordergrund, die traditionell als Kathedralstift mit Kanonikern und als Benediktinerkloster eingeschätzt werden. A. kommt zu dem Ergebnis, daß Liudger weder das Modell des Mönchs noch des Kanonikers wählte, sondern sich nach dem Vorbild Alkuins für einen dritten Weg zwischen oder jenseits der beiden Typen entschied. Die beiden letzten Kap. dieses Hauptteils sind der Wirksamkeit als Bischof sowie dem Tod und Nachwirken Liudgers gewidmet.

Eine eigene Einheit stellt der Anhang dar, der in 21 Abbildungen von hoher Qualität Miniaturen aus einer um 1100 entstandenen Handschrift der sogenannten zweiten Liudger-Vita aus der Abtei Werden wiedergibt.

Im Vorwort bekundet der Vf. seine Absicht, forschungsnah und leserfreundlich zu schreiben. Tatsächlich bietet das Werk in einer kaum überbietbaren Konzentration Einblicke und Durchblicke in den vielschichtigen Prozeß der mehrfachen Transformation des Christentums vom biblischen Missionsauftrag bis zum Werden der mittelalterlich-abendländischen Welt. Leserfreundlich ist das Werk durch die Kraft und Klarheit seiner Sprache, die Vielzahl der Abbildungen und Karten und die hervorragende Gestaltung. Unaufmerksamkeiten und nachlassende Konzentration des Lesers duldet das Buch aber nicht. Zugunsten der Repräsentation als Festgabe zum 1200. Jubiläum der Bischofsweihe Liudgers hat sich der Autor für eine Anfügung der Anmerkungen im Anhang entschieden.

Die Deutung der christlichen Mission in mehreren Phasen und die Konzentration dieser Darstellung in der Person Liudgers ist faszinierend gelungen. Zugleich plädiert der Autor für eine Sicht der christlichen Mission, die in einem umfassenden Sinn eine zivilisatorische, kulturelle und humane Leistung darstellt. Wenn eine solche positive, ja optimistische Bewertung auch Widerspruch erfahren dürfte, muß dies angesichts der epochalen und vielschichtigen Prozesse, eher als Bestätigung gewertet werden. Mitten in diesen welthistorischen Entwicklungen stand ein Mann, dessen Ausgangspunkt die Orientierung am Evangelium war.

Fulda Werner Kathrein

Hafner, Johann E.: **Selbstdefinition des Christentums.** Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2003. XV, 654 S., kt € 40,00 ISBN: 3–451–28073–6

Bereits innerhalb der ntl. Schriften zeichnet sich der Kampf gegen die Gnosis ab; er hat das junge Christentum auf Jahrhunderte in Atem gehalten und zugleich *ex negativo* kräftig daran mitgewirkt, daß sich die theologischen wie kirchenrechtlichen Strukturen ausgebildet haben, die bis zur Stunde nicht nur historisch bedeutsam sind, sondern auch die gegenwärtigen Diskussionen innerhalb der christlichen Ökumene bestimmen – man denke allein an die Apostolische Sukzession, deren Verfestigung ein Ergebnis des damaligen Streites ist. Das Grund- und Hauptproblem war die Identitätsfindung der neuen Religion in Abhebung von den jüdischen Ursprüngen wie von der heidnischen Umwelt. Die 2001 in Augsburg (Betreuer *Klaus Kienzler)* gefertigte, hier in überarbeiteter Form vorgelegte Habil.schrift untersucht das Werden dieser Selbstfindung anhand der Schriften Justin des Märtyrers und des Irenäus von Lyon in Abhebung zur valentinianischen Form der Gnosis und mit dem hermeneutischen Instrumentarium, das die Systemtheorie N. Luhmanns bereitgestellt hat. Das Ergebnis nimmt Hafner gleich auf den ersten Seiten vorweg: „Die Entstehung von festen Größen wie Kirche, Kanon, Dogma, Tradition und systematischer Theologie kann man mit Hilfe der Systemtheorie in ihrer internen Logik beschreiben und als folgerichtige Entwicklung hin zu Reflexivität und Stabilität darstellen. Das Christentum erfüllte im Gegensatz zu konkurrierenden religiösen Formen Systemgesetze, die Religion zu ihrer Bestform kommen ließen" (3).

Die Begründung dieser These wird auf weit über einem halben Tausend eng bedruckter Seiten vorgenommen. Über hundert davon dienen der einläßlichen Beschreibung der Systemtheorie. Sie sind eine glänzende Einführung in das Denken Luhmanns. Die Bezüge zum theologischen Thema werden dann im weiteren Verlauf der Arbeit herausgehoben. Von Anfang an betont der Autor, daß es ihm dabei nicht allein um eine kirchen- oder dogmengeschichtliche Untersuchung als *art pour l'art* gehe, sondern auch um eine Wahrnehmung gegenwärtiger Fragestellungen, wie sie sich etwa durch die Esoterikwelle in die Debatte bringen. Denn immer geht es bei einer religiösen Thematik darum, wie sich die Transzendenz, das Göttliche in welchem Sinn auch immer, in der Immanenz identifizieren und kommunizieren läßt. Das geschieht durch Sprache. Sie kann, wie Gnosis und Esoterik zeigen, entarten und wuchern, es sei denn, sie wird, wie im Christentum, rückgebunden an normative und authentische Texte, deren Überlieferungsgehalt gesichert (Sukzession) und binnensystematisch reflektiert wird (Theologie).

Nach den eingehenden Erörterungen der hermeneutischen Problematik entwirft der Vf. unter Zurkenntnisnahme des Luhmann'schen Gedankengutes einen fünffachen Raster mit den Eckpunkten *Umwelt, Medien, Codierung, Kontingenzformel* und *Programmierung*, den er dann zuerst allgemein an die Zeit des zweiten Jh.s, dann in specie an die genannten Protagonisten Justin, Valentin(ianer) und Irenäus und die sich daraus ergebenden Interrelationen anlegt. Eine deutliche Entwicklung ist zu sehen: Justin nimmt die Gefährlichkeit der gnostischen Bewegung kaum wahr, obschon er zeit- und ortsgleich mit dem Sektenführer (in Rom) lebt. Erst der Lyoner Oberhirte entwickelt wirksame Abwehrwaffen – und wird so zum maßgeblichen „Vater der Dogmatik" der christlichen Religion. Wie kommt es zu dieser Blickunschärfe bzw. Blickschärfung? Während es dem römischen Philosophen um Personen und ihr Verhältnis zur Gemeinde geht, geht es dem gallischen Bischof um die Einheit in der Wahrheit; Einheits- und Wahrheitsgarant aber ist die Ecclesia. Sie allein ist über Amt und Lehrreflexion befugt und in der Lage, das Geoffenbarte auszulegen und damit die Identitätsunsicherheit zu beheben.

Eine Nachzeichnung der Arbeitsgänge Hafners ist angesichts der fast erdrückenden Fülle des Materials und der sublimen Verwertung desselben hier nicht möglich. Er hat eine geradezu Ehrfurcht erweckende Kenntnis der umfänglichen Literatur und weiß diese mit eindrucksvoller Souveränität in den Dienst seiner Sache zu nehmen. Sie wird überdies mit einer leichtfüßig daherkommenden Eloquenz stilsicher und informativ für die Leser aufbereitet. Wer sich der (angesichts der Beredsamkeit des Autors nicht allzu schweren) Mühe unterzieht, Seite für Seite zu lesen, wird eine Übersicht über sprachtheoretische Diskussionen, die Kirchengeschichte des zweiten Jh.s und die theologischen Debatten der Zeit gewinnen, die kaum Lücken läßt. Hinter allem wird der Situationsbezug nicht vergessen. Die Aufgabe einer Selbstdefinition des Christentums angesichts vielfacher Konkurrenten stellt sich in neuer Weise auch der jetzigen Generation.

Leider bescheidet sich das Buch mit einer bloßen Literaturliste. Weitere Hilfen, v. a. Register, werden verweigert.

Pentling Wolfgang Beinert

Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie, hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: LIT 2004. 303 S. (Anpassung – Selbstbehauptung – Widerstand, 23), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–8115–6

Die Haltung der katholischen Kirche zum NS-Regime gehört nach wie vor zu den Fragen, für die sich die Öffentlichkeit stark interessiert und die sie bei unterschiedlichsten Anlässen wie dem Er-

scheinen eines Buchs, einer Seligsprechung oder der Geltendmachung von Entschädigungen für Zwangsarbeit innerhalb kürzester Zeit in erhebliche und kontroverse Erregung versetzen können, weil es dabei nie nur um die Klärung der historischen Faktenlage geht, sondern meist auch um die moralische Beurteilung als Schuld oder Versagen. Dabei wird häufig unausgesprochen ein Kirchenbild zugrunde gelegt, das mehr eine Projektion des damaligen dogmatischen Ideals darstellt als die empirische Realität abbildet: Als ob es sich um einen Monolith handelte, wird „die" Kirche je nachdem mit dem Papst, der vatikanischen Diplomatie, dem deutschen Episkopat oder einzelnen Bischöfen gleichgesetzt. Daneben fanden im Wesentlichen nur die Beteiligung von Christen an Aktionen des Widerstands, das Taktieren des politischen Katholizismus (solange es ihn gab) und das Wahlverhalten der katholischen Bevölkerung Aufmerksamkeit. Demgegenüber den Blick stärker auf die Gemeindeseelsorger als den entscheidenden Repräsentanten und „Sprachrohren" der Kirche vor Ort sowie als Autoritäten für individuelle Lebensführung und politische Einstellung zu lenken, ist die Idee, die diesem Bd zugrunde liegt, der die gemeinsame Tagung der Universität in Vechta und der Katholischen Akademie in Cloppenburg-Stapelfeld dokumentiert.

Der Rahmen der Forschungsrichtungen und Debatten, in dem die nachfolgenden Beiträge zu verorten sind und auf dessen Ergebnisse sie aufbauen, wird vom Hg. in seiner einleitenden Übersicht skizziert. Er weist darin auch kritisch auf Schieflagen in der communis opinio hin, etwa der, „dass der Widerstand von Seiten der Christen und der Kirchen bestenfalls als ‚passiv' eingestuft" werde, „nicht als ernst zu nehmende Bedrohung für das Regime" (9). Oder eben, daß es „der NS-Führung nicht in erster Linie um die Bischöfe [ging], sondern vielmehr um die 21 Millionen Katholiken, von denen etwa 60 % eine engere Bindung an die Kirche hatten" (10), und daß es in dieser Auseinandersetzung auf den Seelsorgeklerus ankam. Oder die Tatsache, daß sich durch das Verbot der katholischen Laienorganisationen die Kristallisationsfunktion des Pfarrklerus und seiner stark religiösen Ausrichtung noch verstärkte (vgl. 12f.). Oder die Abgrenzung der „als unpolitisch eingestuften Haltung der Kirche, die lediglich ein ‚Störfaktor' gewesen sei" (14), von aktivem Widerstand aus politischen Überzeugungen. Oder auch das Konkurrieren der sich als Religion, Glaube und Weltanschauung ausgebenden nationalsozialistischen Ideologie mit dem Christentum (vgl. 21–36).

Dem Nachweis der These, daß sich das nationalsozialistische Regime durch die Existenz der Kirche, ihren Anspruch und ihr Beharren auf sittlichen Grundsätzen, die Verkündigung des Glaubens und die seelsorgliche Begleitung der Gläubigen in seiner Stabilität und in seinen politischen Grundlinien gefährdet sah, was zur aktiven Bekämpfung von Kirche, Klerus und – in erheblichem Umfang (Nach der von U. V. Hehl u. a. verantworteten Dokumentation gab es in den zwölf Jahren der NS-Herrschaft 38.291 Maßnahmen dieser Art! Vgl. 52) – Laien geführt habe, dient ein weiterer Beitrag des Hg.s. Über die Kirchen- und Religionspolitik des Regimes informiert Wolfgang Dierker, wobei er sich hierfür auf die Aktenbestände des Sicherheitsdienstes der SS konzentriert.

Nach einem Beitrag von Thomas Fandel über das Verhalten der katholischen und evangelischen Pfarrer in der Pfalz im Dritten Reich und einem weiteren von Klemens-August Recker, der die Konflikte zwischen Bischof, Geistlichkeit und Gestapo im Bistum Osnabrück beschreibt und insbesondere auf die Rolle von Bischof Berning und den Hochverratsprozeß gegen die Lübecker Kapläne eingeht, zeichnen die fünf folgenden Beiträge von Reinhard Rittner, Maria Anna Zumholz, Rudolf Wittenborg, Joachim Kuropka und Rainer-Maria Gröthuis das Bild je eines Geistlichen, der bei der Ausübung seiner seelsorgerlichen Aufgaben durch das Regime angefeindet bzw. nachhaltig bedrängt wurde. In ihrer Lebensgeschichte (nicht nur während der zwölf Jahre, sondern auch davor und danach) verkörpert sich das Konfliktfeld, das sich zwischen dem totalitären, das bedeutet auf den Menschen in seiner Gänze (einschließlich seiner Fähigkeit zur Religion) zugreifenden Herrschaftsanspruch und der bleibenden Notwendigkeit von Verkündigung und pastoraler Begleitung durch die Kirche aufgebaut hat. Man bekommt hier am konkreten Beispiel einen lebhaften Eindruck davon, wie unerschöpflich die Möglichkeiten sind, Pressionen auszuüben, Menschen zu beeinflussen, ihnen Angst einzujagen, sie einzuschüchtern, zu schikanieren und zu demütigen oder auch bloß bei ihrer beruflichen Arbeit zu stören. Umgekehrt bekommt man auch einen Blick für die zahlreichen Möglichkeiten, mit kleinen Gesten, Worten, Vermeidung vorgeschriebener Formeln, physischer Präsenz, kluger Rede, symbolischer Anspielungen, Vermittlung von Einzelhilfen, Zurverfügungstellung von Amtsräumen und Ähnlichem mehr Widerspruch zu äußern und anderen ein Signal zu geben.

Daß diese fünf Geistlichen (ein evangelischer und vier katholische) nicht nur als historische Fallstudien präsentiert werden, sondern ihnen damit über die lokale Erinnerung hinaus auch ein literarisches Denkmal errichtet wird, daran sollten die Leser des Buchs keinen Anstoß nehmen. Sie haben es bei aller Kantigkeit und auch Enge, die da und dort durchblickt, verdient. Auch daß es sich ausschließlich um Personen aus dem Oldenburger Land handelt, ist nicht illegitim. Aber es läßt Titel und Untertitel dieses (verlegerisch schön ausgestatteten) Bdes doch zu groß und die gewählten Beispiele als etwas zufällig erscheinen. Daran ändert auch der Versuch nichts, zwischendurch den Blick auf eine andere Region mit einer völlig anderen konfessionellen Situation und Geschichte zu richten. Immerhin: Zum Besten und Originellsten, was der Bd trotz dieses Vorbehalts bietet, gehören die „sprechenden" Dokumente, die jedem Beitrag angefügt sind.

München Konrad Hilpert

Renczes, Philipp Gabriel: **Agir de Dieu et liberté de l'homme.** Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur. – Paris: Les Éditions du Cerf 2003. 432 S. (Cogitatio Fidei, 229), brosch. € 45,00 ISBN: 2–204–07158–7

Die Arbeit des (zum Zeitpunkt der Veröffentlichung) an der Gregoriana in Rom lehrenden deutschen Jesuiten lag gleichzeitig der Sorbonne (université Paris-IV) als Diss. zur Erlangung des Grades eines Doktors der Religionsgeschichte und dem Pariser Institut Catholique zur Erlangung des theologischen Doktorgrades vor. Sie ist dem byzantinischen Mönch Maximus Confessor (M. Homologetes [579/80–662]) gewidmet, dessen Schrifttum – ähnlich wie dasjenige Gregors von Nyssa –, im Westen, namentlich in Frankreich, seit der Mitte des 20. Jh.s eine regelrechte Renaissance erlebt hat, während es in der von Byzanz geprägten östlichen Orthodoxie dessen nicht bedurfte. Bei Kennern wie H. U. von Balthasar und A. Grillmeier galt dies Schrifttum als unübertroffene Synthese des christlich-griechischen Geistes. Renczes teilt diese Hochschätzung im wesentlichen und sieht den „synthetischen" Charakter der maximianischen Gedankenwelt in dreierlei Hinsicht gegeben: in „historischem", in „logischem" und in „essentiellem Betracht" (13–16).

Dies vor Augen untersucht er des näheren Sinn, Gebrauch und Inhalt des ἐνέργεια- („Wirklichkeit-", „Akt[ualität]-") und des ἕξις- („[Ge-]Habe"-)Konzepts, deren sorgfältige Analyse, sowohl für sich genommen als auch in ihrem wechselseitigen Verhältnis, den Gegenstand des Buches bildet.

Nach einer *einleitenden* Orientierung über ἐ. und ἑ. im Denken des Maximus, ferner über den aktuellen Forschungsstand bezüglich dieser beiden Konzepte und endlich über ἐ. und ἑ. als aristotelisches Erbe (13–34) wird in einem *ersten Teil* (35–194) u. d. T. Τὸ εἶναι („Das Sein") „das ἐνέργεια-Konzept in seinen metaphysischen und heilsgeschichtlichen Dimensionen" (so der Untertitel) behandelt; besprochen werden, nach einer semantischen Vorklärung (35–44), die philosophische Tradition, namentlich Aristoteles und der Neuplatonismus (45–84), die Bibel (85–98), die patristische Tradition bis zu Maximus, unter besonderer Berücksichtigung der Kappadokier und des Dionysius Ps.-Areopagita (99–126) und schließlich dieser selbst (127–185). Der *zweite Teil* (191–313) behandelt unter der Überschrift Τὸ εὖ εἶναι („Das [sittlich] Gut-Sein") „die Konzepte von ἕξις und ἐνέργεια in ihren anthropologischen, ethischen und spirituellen Dimensionen", beginnend wiederum mit einer semantischen Annäherung, diesmal an den schwer faß- und übersetzbaren Begriff ἕξις (191–194); anschließend werden dieselben Etappen durchmessen wie im vorhergehenden Teil: die philosophische Tradition: Plato, Aristoteles, Stoa, Neuplatonismus (195–208); die Bibel (209–216), wobei außer den wörtlichen Vorkommen von ἕ. auch die Äquivalenzen bedacht werden; die vormaximianische Vätertradition (217–265), diesmal, aus gutem Grund, einschließlich des Evagrius Ponticus und des Diadochus von Photice; schließlich Maximus selbst (267–313). Im abschließenden *dritten Teil* (319–363) geht es unter der Überschrift Τὸ ἀεὶ εἶναι („Das Verharren im [oder: das immerwährende] Sein") um „die Konzepte ἕξις und ἐνέργεια in ihren christologisch-pneumatologischen und eschatologischen Dimensionen". Ein erstes Kap. (= Kap. XI des Buches) behandelt „das Geschenk der Vergöttlichung" (θέωσις) als von Gott empfangen" (Hauptunteraspekte: Die θέωσις als Gabe der göttlichen Gnade; die Verwirklichung [ἐνέργεια] der Vergöttlichung mittels eines neuen habitus [ἕξις]: die Sendungen Jesu Christi und des Hl. Geistes; der Gehorsam als habitus [ἕξις] Jesu Christi; der habitus [ἕξις] Jesu Christi in der Vergöttlichung des Menschen". Ein weiteres, kurzes Kap. (= Kap. XII) spricht von ἕ und ἑ „am Ziel (au terme) der Vergöttlichung" (355–363), mit den Unteraspekten: „Die Vergöttlichung als vollendeter Akt", „Die eschatologischen Orte: Himmel und Hölle", „Der Zwischenort: das Purgatorium" (nicht zu verwechseln mit der westlichen „Fegefeuer"-Vorstellung, wie sie zum ersten Mal den widerstrebenden Griechen auf dem Unionskonzil von Lyon entgegengehalten worden war. Folgen noch eine sinnvolle conclusio (365–372), die man vielleicht zum Einstieg lesen sollte, eine reichhaltige Bibliographie (373–392) sowie alle Indices, die man sich nur wünschen kann: ein Verzeichnis der behandelten Maximusstellen, ein Personenregister, ein griechischer Wortindex und ein Sachregister samt ausführlichem Inhaltsverzeichnis (393–432).

Ein Werk von großer Geschlossenheit, wie man sieht. Vertieft man sich darein, so erkennt man schnell, daß sich der Vf. auf der Höhe der internationalen Maximusforschung bewegt. Alle relevante Literatur ist hier nicht nur verzeichnet, sondern auch verarbeitet, in welcher Sprache sie auch abgefaßt sei. Maximus erscheint hier nicht als der große kirchenpolitische Kämpfer im Streit um die Ein- oder Zwei-Willen- und / oder Energien-Lehre – diese Seite seines Wesens und

Wirkens tritt hier völlig in den Hintergrund –, auch nicht so sehr als Meister des geistlichen Lebens, als vielmehr in erster Linie als ein bedeutender Denker des Glaubens, der erstaunlich souverän mit der philosophisch-theologischen Tradition umgeht. Ich halte die dazu vorgelegten Analysen R.s für weitgehend überzeugend und deren Lektüre darum besonders für alle die empfehlenswert, ja unentbehrlich, die sich ein genaueres Bild machen möchten von byzantinischer Gnadenlehre und Anthropologie.

Ein Schönheitsfehler sind die zahlreichen Versehen in der griechischen Akzentsetzung und die ständige Verwechslung von groß Chi und Xi (ΕΧΙΣ statt ΕΞΙΣ).

Heidelberg Adolf Martin Ritter

Liturgiewissenschaft

Cornehl, Peter: **„Die Welt ist voll von Liturgie".** Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis, hg. v. Ulrike Wagner-Rau. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 464 S. (Praktische Theologie heute, 71), kt € 30,00 ISBN: 3–17–018794–5

Die Erwartungen sind zu Recht hoch, wenn der durch zahlreiche Veröffentlichungen und rege Lehr- und Vortragstätigkeit ausgewiesene emeritierte Professor für praktische Theologie in einem von seiner früheren Mitarbeiterin Ulrike Wagner-Rau herausgegebenen Aufsatzbd „Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis" vorlegt. Bei allen Aufsätzen handelt es sich um bereits an anderen Orten publizierte, aus den letzten drei Jahrzehnten stammende Beiträge, die im vorliegenden Buch neu zusammengestellt worden sind. Die Hg.in reichert die Artikel durch ein einführendes Vorwort und durch zwischengeschaltete Auszüge aus den „liturgischen Tagebüchern" (22) des Vf.s an.

Die beinahe kosmisch klingende Weite im Titel „Die Welt ist voll von Liturgie" spiegelt die umfassende thematische Bandbreite der einzelnen Aufsätze wider. Der Vf. schlägt mit seinen einzelnen Beiträgen einen weit entgrenzten, facettenreichen Bogen und integriert darin wesentliche Diskussionslinien zeitgenössischer evangelischer Liturgiewissenschaft. Er rafft pointiert die wichtigsten Argumente und zeigt in dankenswerter Einsichtigkeit und Klarheit Problemfelder und lohnende Perspektiven auf. Die Einbindung gottesdienstlichen Geschehens in ihre soziokulturellen Kontexte, die sich wandelnden Wahrnehmungshorizonte und deren Konsequenzen für die gottesdienstliche Wirklichkeit, zivilreligiöse Spuren und deren zuweilen verblüffende Parallelstrukturen zur kirchlichen Liturgie kommen ebenso zur Sprache wie die Abendmahlspraxis im Spannungsfeld ökumenischer Diskurse, theologische Kriterien für die Erstellung von Gottesdienstagenden im Rückgriff auf die Feststrukturen des liturgischen Jahres sowie die Unabdingbarkeit von liturgischer Bildung und Kompetenz als Voraussetzung für eine fruchtbare (Mit-)Feier des Gottesdienstes. Bei aller detailreichen Breite bleibt der Vf. bei dem Thema und Anliegen, das ihn seit langem hauptsächlich bewegt und das innerhalb der Liturgiewissenschaft erhebliche Impulse geben konnte: Die Reflexion über den Gottesdienst benötigt in ihrer Arbeit stets die Vernetzung mit der „psychischen und sozialen Wirklichkeit der Subjekte und der kulturellen und politischen Realität der Gesellschaft" (13). Insofern arbeitet der Vf. durchweg mit einem induktiv-kulturhermeneutischen Ansatz, der belegt, daß die Liturgiewissenschaft in ihrer wissenschaftlichen Methodik nicht im Ghetto der Selbstbezüglichkeit erstarren darf.

Alle Beiträge wären es wert, einzeln vorgestellt und kritisch gewürdigt zu werden – als Rez. wird man sich jedoch mit einem Panoramablick begnügen müssen. Lebendig, meistens von konkret beschriebenen und analysierten Gottesdiensterfahrungen ausgehend und ohne im Detail hängen zu bleiben, korreliert der Vf. die Gottesdienstpraxis mit zeitdiagnostischen Einschätzungen von einer säkularen Kultur. Individuelle wie auch öffentliche Ereignisse und Fragestellungen kommen gleichermaßen als Anlässe der Liturgie zur Sprache. So untersucht der Vf. etwa das interreligiöse Gebet in New York nach den Anschlägen vom 11. September 2001 ebenso wie Darstellungen von Liturgien in der Belletristik. In den Dialog bringt er als Korrektiv die Wirkkraft liturgischer Formen und Texte und biblischer Bezüge mit ein. Mit ökumenischer Selbstverständlichkeit greifen seine Überlegungen auf katholische Autoren und die eigene Beobachtung katholischer Liturgien zurück; sie zeigen sich gesprächsoffen dazu bereit, differente Denk- und Handlungsweisen in ihrer Spannung zuzulassen, ohne aber von Grenzziehungen und kritischen Anmerkungen abzusehen.

Eine eigene Berücksichtigung des Rez. erfordern die sehr privaten und durch das kursive Druckbild eigens gekennzeichneten Aufzeichnungen des Vf.s aus seinen liturgischen Tagebüchern. Der Vf. beschreibt teilweise im Telegrammstil, bisweilen assoziativ und emotional aufgeladen, manchmal mit einer Tendenz zur Polemik oder gar weitschweifig, teils nur mit einer angedeuteten Systematik Eindrücke und Gedanken beim Erleben von konkret gefeierten Liturgien: einen Gottesdienst in Taizé 1974, einen Familiengottesdienst, eine Messe mit dem Papst in Köln 1980 (sehr kritisch dargestellt), einen Konfirmationsgottesdienst, die Hochzeit des britischen Thronfolgers 1981, Gottesdienste im Umfeld der Anti-Atom-Bewegung usw. Trotz ihres sehr subjektiven Grundtons, der mit persönlichen Bemerkungen nicht spart, lesen sich sämtliche Gottesdienstbeschreibungen wie eine Geschichte des Gottesdienstes in den letzten dreißig Jahren. Sie können anschaulich belegen, wie eng die Rezeption kultureller, politischer und persönlicher Themenstellungen die Liturgie in ihrer Gestalt und in ihrem theologischen Gehalt prägt und formt. Daneben stehen ebensolche subjektiven Analysen von Filmen (z. B. King Kong, Schindlers Liste) und Phänomenen, die sich durch feste Ritualsysteme auszeichnen (Fußballspiel). Auch wenn hier manche Beobachtung wiederum eher im Assoziativen bleibt, macht der Vf. richtigerweise auf außerliturgische Ritualisierungen aufmerksam, die eine lebensorientierende und -gestaltende Wirkkraft entwickeln können. Auch wenn die persönlichen Aufzeichnungen aufschlußreiche Anhaltspunkte enthalten, machen sie einen ambivalenten Eindruck. Manche Bemerkungen sind sehr persönlich gehalten und überschreiten die Grenzen dessen, was sich für einen Außenstehenden an privaten Einblicken eignet. Ob private Äußerungen aus dem Leben der eigenen Familie oder von persönlichen Träumen im Sammelbd. aufgenommen werden mußten, wird man nicht abschließend beurteilen können.

Daß die einzelnen wissenschaftlichen Beiträge überwiegend locker verbunden nebeneinander stehen (was ihren Eigenwert in keiner Weise schmälert) wird man angesichts dessen nachsehen müssen, daß die Absicht ihrer Neuveröffentlichung ganz offenkundig auch in der Ehrung des umfassenden theologischen Werkes des Vf. besteht. Das hinführende Vorwort der Hg.in trägt klare Züge einer Würdigung und persönlichen Wertschätzung. Das Personenregister am Ende des Sammelbd.es ist eine willkommene Lesehilfe. Bei einzelnen Fragestellungen ist die Diskussion schon weiter fortgeschritten, als sie in den (älteren) Artikeln niedergelegt ist. Das wirft allerdings keinen Schatten auf sie, sondern unterstreicht ihren Wert als eine wesentliche Wegetappe im liturgiewissenschaftlichen Diskurs. Manche instruktive Impulse des Vf.s sind dagegen noch längst nicht angemessen rezipiert. Sie hängen zusammen mit einem neu erwachten Bewußtsein für die ‚missionarische Kraft' der Liturgie in den Kirchen und dem Anspruch, mittels kirchlicher Rituale Lebenshilfe zu praktizieren. Die liturgiewissenschaftliche Kriterienbildung ist hier noch wenig ausgeprägt. Der Vf. plädiert wider allen Kulturpessimismus für die Berücksichtigung sozialer und individueller Kontexte sowie zivilreligiöser Strömungen als Anknüpfungspunkte des liturgischen Lebens – eine Grundoption, von der die Suche nach angemessenen Formen ‚missionarischer Liturgie' nicht absehen kann.

Abschließend erscheint es dem katholischen Rez. durchaus wert, die im Titel des Sammelbd.es formulierte These, die Welt sei voll von Liturgie, einer kritischen Diskussion zu unterziehen. Kann man die fraglos vorhandenen Tendenzen zu Ritualisierungen im außerreligiösen Umfeld als Liturgien verstehen? Selbst wenn man ihre ebenso fraglosen Parallelen zur christlichen Liturgie zur Kenntnis nimmt, wird man den Begriff der Liturgie ekklesiologisch weiter überdenken können – und müssen.

Erfurt Stefan Böntert

Tagzeitliturgien. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki. – Fribourg: Academic Press 2004. 388 S. (Liturgie des Heures. Expériences et Perspectives œcuméniques) pb € 39,00 ISBN: 3–7278–1461–6

In der auch derzeit vielgestaltigen Ökumenischen Bewegung wird nicht nur von römisch-katholischer Seite aus der Ruf nach einer gemeinsamen Besinnung auf die spirituellen Wurzeln des christlichen Glaubens immer lauter. Mit der Veröffentlichung der Ergebnisse eines im Herbst 2002 in der Verantwortung des Instituts für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg / Schweiz durchgeführten mehrtägigen Symposions zu den Tagzeitenliturgien in den einzelnen christlichen Kirchen in der Schweiz ist nicht nur die Liturgiewissenschaft,

sondern v. a. auch die Ökumenische Theologie um einen wertvollen Einblick in die gottesdienstlichen Traditionen in den Konfessionsfamilien bereichert worden. Tagung und Publikation stehen im Kontext eines ökumenischen Projektes zur Erforschung der Wandlungen gottesdienstlicher Feiern vorwiegend im 20. Jh. in der Schweiz (vgl. zur Dokumentation der beiden vorausgegangenen wissenschaftlichen Kolloquien zu hermeneutischen Grundfragen und zur Eucharistiethematik durch dieselben Hg.: 14, Anm.3): Die dabei aufgegriffenen Themen haben jedoch überregionale Bedeutung, da die ermittelten Tendenzen analog auch in anderen Liturgieräumen festzustellen sind. Dies belegt allein die große Bedeutung der Tagzeitengebete im Rahmen des ersten Ökumenischen Kirchentags in Berlin im Jahr 2003.

Neben der Übersicht über konfessionelle Eigentraditionen (evangelisch-reformierte, römisch-katholische, christkatholische und orthodoxe) in Geschichte und Gegenwart und der Präsentation ausgewählter Praxisbeispiele für Tagzeitenliturgien (wie etwa die Freitagsvesper in der Zürcher Predigerkirche, die Domvesper in St. Gallen oder einzelne Gebetsgottesdienste im Wallis) bietet der Sammelbd wissenschaftliche Reflexionen auf die Besonderheit der Tagzeitenliturgien in (sozial-)anthropologischer Hinsicht. Als gemeinsames Anliegen in allen Ausführungen ist das Bemühen um eine grundlegende Betrachtung des Wesens des Gebetes zu erkennen. Dabei tritt (aus christlicher Perspektive gesehen) v. a. die österliche Mitte des Gebetshandelns deutlich vor Augen und bildet einen Gegenakzent zu der in der römisch-katholischen Praxis vertrauten Zuordnung der Tagzeitengebete zu den Stunden der Passion Jesu.

Neben den vielen, allesamt konzentriert geschriebenen und daher informativen Beiträgen – beispielsweise zu möglichen Konsequenzen für die Kirchenarchitektur bei einer wachsenden Bedeutung der Tagzeitenliturgien auch im pfarrlichen Gemeindeleben (Johannes Stückelberger), zur Geschichte des römisch-katholischen Stundengebets mit seiner über lange Zeit zu beklagenden (Neben-)Wirkung einer strikten Unterscheidung zwischen Klerus und Gottesvolk (Angelus A. Häußling) oder über das Verhältnis zwischen Tagzeitenliturgie und Gebetstraditionen in der Volksfrömmigkeit (Patrick Dondelinger) – seien besonders die Überlegungen von Martin Klöckener für die Lektüre empfohlen, da er am Ende (vermutlich auch des Symposions) nicht nur eine Zusammenfassung der besprochenen Aspekte bietet, sondern sich auch bemüht, in realistischer Weise Anregungen für die Zukunft der Tagzeitengebete zu vermitteln. Dabei achtet er besonders auf die ökumenischen Möglichkeiten dieser Gebetsform. Gute Aussichten zu einer stärkeren Akzeptanz der Tagzeitengebete auch in Stadt- und Landgemeinden zu verhelfen, sind demnach dann gegeben, wenn sie die menschliche Bereitschaft zur Heiligung einzelner Tageszeiten aufgreifen, einfach und transparent gestaltet sind, regelmäßig angeboten werden, eine sinnvolle Verbindung zwischen Kontinuität und Innovation vorsehen sowie mit Gesten und Symbolen gestaltet sind, in denen die jeweiligen Tagesereignisse Deutung erfahren.

Angesichts der noch nicht möglichen ökumenischen Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft und auch im Hinblick auf die wachsende Unvertrautheit vieler Getaufter mit eucharistischen gottesdienstlichen Feiern bietet es sich an, die Tradition der Tagzeitenliturgien in der Pastoral gemeinsam neu zu entdecken und ideenreich miteinander zu gestalten. Dazu bietet die Publikation viele hilfreiche Anregungen.

Münster Dorothea Sattler

Religionspädagogik

Elementare Bibeltexte. Exegetisch – systematisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Christine Reents. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 479 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 2), kt € 28,90 ISBN: 3–525–61421–7

Lachmann, Rainer / **Adam,** Gottfried / **Ritter,** Werner H.: **Theologische Schlüsselbegriffe.** Biblisch – systematisch – didaktisch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Auflage 2004. 408 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 1), kt € 24,90 ISBN: 3–525–61420–9

Lachmann, Rainer / **Gutschera,** Herbert / **Thierfelder,** Jörg: **Kirchengeschichtliche Grundthemen.** Historisch – systematisch – didaktisch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 360 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 3), kt € 24,90 ISBN: 3–525–61422–5

Alle, die im schulischen Bereich das Fach Religion unterrichten oder anderweitig katechetisch tätig sind, verfügen über ein im Laufe des Studiums angehäuftes – vor allem wohl theoretisches – theologisches Wissen, das es später auf die altersgemäßen Bedürfnisse der Lerngruppe herunterzubrechen gilt. Die didaktische Aufbereitung beispielsweise theologischer Kernbegriffe, zentraler Bibelstellen oder wichtiger kirchenhistorischer Ereignisse bereitet mitunter Schwierigkeiten. Einerseits entdecken Lehrerinnen und Lehrer (LuL) sicherlich manchmal Wissenslücken bei sich: Nicht immer ist das Erlernte so präsent, wie es noch zu Studienzeiten war, und es ist schlichtweg unmöglich, immer in allen Bereichen den aktuellen Stand der Forschung im Blick zu haben. Andererseits sehen sie sich mit der Frage konfrontiert, was von den Inhalten denn nun wirklich den Schülerinnen und Schülern (SuS) vermittelt werden soll. Diesen Graben zwischen Theorie und Praxis zu überbrücken ist Anliegen der Reihe „Theologie für Lehrerinnen und Lehrer" (TLL), die sich zum Ziel gesetzt hat, theologisches Grundwissen in unterrichtspraktischer Perspektive zu präsentieren.

Diese Linie verfolgen die Hg. und Vf. immer in einem bewährten Dreischritt, dessen erster Erschließungsweg bei den drei bereits erschienenen Bden unterschiedlich ist, nämlich „biblisch" (Bd 1), „exegetisch" (Bd 2) beziehungsweise „historisch" (Bd 3). Die nächsten Annäherungen an die einzelnen Kap. werden konsequent eingehalten, sind dies doch der „systematische" und abschließend der „didaktische" Schritt. Auf diese Weise entsteht als Filtrat ein besonders profiliertes religionspädagogisches Elementarwissen, das den Bogen spannt vom Allgemeinen hin zum Speziellen, d. h. den tatsächlich möglichen Umsetzungen im Religionsunterricht. Hinleitungen und Einführungen runden jedes Werk in sich ebenso ab wie abschließende Namen- und Sachregister sowie Literaturhinweise am Ende eines jeden Kap.s.

Theologischen Schlüsselbegriffen widmet sich der erste Bd dieser Reihe. Nicht nur LuL finden in ihm 33 theologische Schlüsselbegriffe, die biblisch, systematisch und didaktisch insbesondere mit Blick auf die Grundschule und die Sekundarstufe I erschlossen werden. Die jeweiligen Einträge „wollen [...] eine solide und verständliche Kurzinformation bieten, die bei Bedarf rasch abgerufen werden kann" (Bd 1, 8). Diesem Postulat wird der Bd durchgehend gerecht, wobei die einheitliche Gestaltung der Nutzerfreundlichkeit entgegen kommt.

Das Werk beginnt mit Ausführungen zum Stichwort „Abendmahl", umfaßt in alphabetischer Reihenfolge beispielsweise wichtige Termini wie „Gebet", „Gnade", „Gott", „Jesus Christus", „Mensch", „Reich Gottes", „Sünde" oder „Taufe" und endet mit den Ausführungen zu „Wunder". Dabei variiert die Länge der Artikel mitunter erheblich: Die umfangreichsten Kap. umfassen 20 S., wohingegen die kürzesten Einträge lediglich sechs S. einnehmen. Zentral sind sicherlich auch die Ereignisse, denen SuS im Laufe eines Kirchenjahres begegnen. Diesen Bezug zur Lebenswelt verdeutlichen beispielsweise die Einträge „Auferstehung / Ostern", „Geburt Jesu / Weihnachten", „Heiliger Geist / Pfingsten" oder „Kreuz / Kreuzigung Jesu", das an die Passionsgeschichte geknüpft ist.

„Back to the basics" bewegt sich Bd 2, der zu den biblischen Quellen und Erzählungen führen will. Die biblischen Bücher spielen – vielleicht mit Ausnahme des Weihnachtsevangeliums, das am Heiligen Abend im Kreise der Familie vor der mit Spannung erwarteten Bescherung verlesen wird – im Alltag heutiger Heranwachsender wohl kaum eine Rolle. Dennoch dienen sie nach wie vor als Schlüssel zum Verständnis einer noch immer christlich geprägten westlichen Kultur. Nicht zuletzt die in ihr auftauchenden Menschen bieten Kindern und Jugendlichen Identifikationsmöglichkeiten und Gottesbilder, die sie in ihrem Glauben bestärken können. So unterstreichen die Hg., daß elementare Bibeltexte als Dialogpartner heutigen SuS Halt und Sinn geben können. Grundsätzliche Ausrichtung der Anregungen zum Bibelunterricht, die in 20 Kap. entfaltet werden, ist das Kriterium der Lebensförderlichkeit der Bibeltexte.

Anmerkungen der Hg. zum Umgang mit der Bibel folgen Ausführungen, die sich am „Kanon" biblischer Texte und Schriften entlanghangeln. Nicht fehlen dürfen dabei selbstverständliche alt. und ntl. Klassiker. So finden sich Einträge zu Abraham, Mose und David in den Kap. 3–5 („Vätergeschichten", „Exodus", „Königsgeschichten") oder zu Wundern und Gleichnissen Jesu. Demgegenüber beinhaltet das Buch auch eher seltener behandelte Themen wie „Rut" (Kap. 6), „Weisheit" (Kap. 9), „Streitgespräche" (Kap. 13) oder „Paulusbriefe" (Kap. 20), was sich zum Teil in der Länge der jeweiligen Aufsätze niederschlägt.

Besonders praktisch: Gleich im Inhaltsverzeichnis werden übersichtlich die zentralen Textstellen zu den entsprechenden Themenkomplexen aufgeführt, was eine parallele Lektüre in der Heiligen Schrift erleichtert. Teilweise sind den Artikeln das Verständnis erleichternde Schemata und sogar konkrete Arbeitsblätter und mögliche Tafelanschriebe beigegeben.

Neue Impulse für kirchengeschichtliche Themen im Religionsunterricht liefert das dritte Buch aus der noch jungen TLL-Reihe. Insgesamt 17 bedeutende Ereignisse oder Epochen aus rund 2000 Jahren Kirchengeschichte beinhaltet Bd 3, der stets die lebensweltlichen Bezüge zu den Kindern und Jugendlichen im Blick behält. Dies wird dadurch erleichtert, daß gerade die Perspektive der kleinen Leute, also eine Blickrichtung ‚von unten', Identifikationsmöglichkeiten im verstärkten Maße einräumt und schwarze Kapitel der

Kirchengeschichte verstärkt auftauchen, wie etwa „Kreuzzüge", „Christliche Judenfeindschaft / Judenverfolgung", „Hexenverfolgungen" und „Kirche und Nationalsozialismus".

Einem hervorragenden Aufsatz zur Einführung in das Thema „Kirchengeschichte im Religionsunterricht" schließen sich in chronologischer Reihenfolge Kap. an, die abermals Altbekanntes, was zum Pflichtkanon gehört, sowie Abschnitte beinhalten, die eher der Kür zuzuordnen wären. Zur ersteren Gruppe zählen etwa die Einträge zum Urchristentum, „Entstehung und Ausbreitung des Christentums" (Kap. 1) und „Die Konstantinische Wende" (Kap. 2), zur „Reformation" (Kap. 9) oder zu „Kirche und Nationalsozialismus" (Kap. 16). Zur letztgenannten Gruppe eher seltener behandelter Themen gehören sicherlich die „Mystik im Mittelalter" (Kap. 7), der „Pietismus" (Kap. 11) – v. a. im Kath. Religionsunterricht –, die „Weltmission in der Neuzeit" (Kap. 14) sowie „Kirche im Sozialismus" (Kap. 17). Gut stünde dem Bd sicherlich noch ein abschließender chronologischer Zeitstrahl, der auf erwähnte Ereignisse nochmals mit Seitenangaben verweist und ggf. Berührungspunkte zu benachbarten historischen Feldern aufzeigt.

In allen Bden zeigt sich, daß die entfalteten theologischen Themen nicht so etwas wie ein „Reduktionsprogramm für Schmalspurtheologen" oder eine kurzschlüssige Anwendungsdidaktik (vgl. Bd 1, 7) darstellen, sondern als „didaktische Elementarisierung" (Bd 3, 7) zu verstehen sind. So skizzieren die benannten Facetten insbesondere das, was beispielsweise als – oftmals obligatorischer – Grundlagenstoff in den Richtlinien und Lehrplänen der Fächer Evangelische und Katholische Religionslehre angeführt wird. Bewußt verfolgen die Hg. und Vf. eine grundsätzlich ökumenische Richtung eines christlichen Religionsunterrichts, lenken jedoch in entscheidenden Fragen wie etwa in den Kap.n „Abendmahl" (Bd 1, 13–20), „Paulusbriefe" (Bd 2, 418–446) oder „Ökumenische Bewegung" (Bd 3, 271–297) den Blick auf konfessionelle Besonderheiten hin.

Insgesamt ist TLL daher eine Reihe, die jedem zu empfehlen ist, der schnell zugängliches und mit didaktischen Anregungen bereichertes Wissen, thematisch kompakt aufbereitet, im Bücherregal stehen haben will. Selbst wenn solchen Vorhaben immer eine gewisse Exemplarität und der Mut zur Lücke anhaftet, so können diese Werke überzeugen, gerade weil sie Anregungen zur Arbeit in der Primar- und Sekundarstufe I und oftmals ebenso für die Sekundarstufe II beinhalten und somit recht umfassende Handreichungen darstellen. Spezielle Hilfe bietet die Reihe sicherlich für Berufsanfänger, Studierende, die Praktika absolvieren, Referendare und Neulehrer, die gezielte Anregungen für Stundenvorbereitungen suchen. Auf weitere Fortsetzungen der TLL-Reihe darf man gespannt sein.

Tecklenburg-Leeden Björn Igelbrink

Sozialwissenschaft

Adloff, Frank: **Im Dienste der Armen.** Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. – Frankfurt a. M.: Campus 2003. 381 S. (Campus Forschung, 853), kt € 43,00 ISBN: 3–593–37271–1

Auf wessen Seite steht die Kirche in gesellschaftlichen Konflikten und Verteilungskämpfen? Theologisch scheint diese Frage seit dem II. Vatikanischen Konzil geklärt zu sein. Insbesondere die von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz formulierte und befreiungstheologisch entfaltete „Option für die Armen" hat dafür eine analytische wie auch normative Grundlage gelegt. Dennoch offenbart die weltweite kirchliche Praxis nach wie vor große Differenzen in der theologischen Interpretation wie auch der ihr entsprechenden Gesellschaftsanalyse. Diese Unterschiede lassen über den theologischen und sozialethischen Diskurs hinaus nach den Voraussetzungen fragen, unter denen die Kirche in konkreten Auseinandersetzungen in der einen oder anderen Weise Position bezieht, unter denen sie selber zum Akteur in gesellschaftlichen Konflikten wird.

Frank Adloff geht diesen Fragen im Blick auf die katholische Kirche in den USA nach. Seine bei Campus erschienene Diss.schrift „Im Dienste der Armen. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert" analysiert die Entwicklung der Sozialverkündigung und des sozialen Engagements der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten in historischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive.

Als analytischer Schlüssel dient ihm dabei das Theorem des „kollektiven Akteurs", das er insbesondere im Rückgriff auf das handlungstheoretische soziologische Modell Amitai Etzionis entwickelt. A. diskutiert seine Referenztheorie auf der Folie konkurrierender soziologischer Theorien und aktualisiert das Verständnis des „kollektiven Akteurs" v. a. in der Auseinandersetzung mit neueren organisationssoziologischen Ansätzen und mit der Theorie sozialer Bewegungen.

In methodischer Hinsicht ist hervorzuheben, daß A. nicht in erster Linie Relevanz und politischen Erfolg der Einflußnahmen der katholischen Kirche untersucht, sondern den historischen Konstituierungsprozeß des kollektiven Akteurs „Katholische Kirche" und dessen gesellschaftliche Voraussetzungen sekundäranalytisch und auf der Basis eigener Untersuchungen (u. a. Experteninterviews) rekonstruiert. A. entwickelt eine differenzierte Matrix der Handlungsbedingungen und -kontexte der amerikanischen katholischen Kirche. Als Felder dieser Matrix arbeitet er zum ersten die Entwicklung der katholischen Soziallehre seit der vatikanischen Auseinandersetzung mit dem politischen Liberalismus gegen Ende des 19. Jh.s heraus. Zum zweiten bestimmt er in kritischer Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen zum spezifischen Verhältnis von Religion und Gesellschaft in den USA den Charakter der katholischen Kirche als den einer „public religion", was wiederum auf die Frage nach den Bedingungen für die Teilnahme einer Religionsgemeinschaft am öffentlichen Diskurs verweist. Das dritte Feld bildet die Entwicklung der amerikanischen Sozialpolitik im 20 Jh., die A. in ihren Grundzügen skizziert und exemplarisch problematisiert.

Auf diese Weise entsteht eine analytische Folie, die das sozialpolitische Handeln der katholischen Kirche eben nicht nur „inhaltlich" erfaßt, auf der Ebene der eigenen Programmatik oder Normativität, sondern die es vermag, das Zusammenwirken unterschiedlicher Einflußfaktoren darzustellen und kritisch zu diskutieren. Dabei weist A. plausibel nach, daß zunächst – durchaus zufällige – historische Gelegenheitsstrukturen sukzessive die Herausbildung der organisatorischen und programmatischen Voraussetzungen für das politisch-öffentliche Agieren des kollektiven Akteurs „Katholische Kirche" beförderten, bis sich im Laufe dieses Prozesses eine distinkte, in sozialer Praxis und Strukturen abgestützte und öffentlich kommunizierbare Wertebasis und Ethik konstituierten – die heute allerdings ihrerseits angesichts der prekär werdenden katholischen Sozialstrukturen vor neuen Herausforderungen stehen.

So ermöglicht etwa die im Zuge der allgemeinen Mobilisierung im 1. Weltkrieg erreichte kulturelle und politische Integration der katholischen Kirche erst die Herausbildung jener Organisationsstrukturen, die zur Mitwirkung an sozialpolitischen Reformbestrebungen, zum praktischen sozialpolitischen Engagement und schließlich zur eigenständigen Positionierung der Kirche als gesellschaftlichem Akteur führte. Indem solche Voraussetzungen differenziert in den Blick genommen werden, relativiert sich zugleich – vom Autor auch intendiert – das hierzulande vorherrschende Bild einer Hegemonie protestantisch geprägter Gesellschaftsmodelle. A. spricht daher mit Blick auf Gesellschaftslehre und soziale Praxis der katholischen Kirche auch von einer „gegenkulturellen Gerechtigkeitskonzeption, die in die Gestaltung der amerikanischen Gesellschaft und des Wohlfahrtsstaats einfloss und einfließt" (13).

Die Leistung der Arbeit A.s liegt zum einen in ihrer Multiperspektivität. Sie liefert einen historisch wie soziologisch fundierten und theologisch informierten Beitrag zur Sozialgeschichte der Kirche, der sich zugleich als kritische Analyse der Bedingungen und der Entwicklung des gesellschaftlichen Gerechtigkeitsdiskurses in den USA lesen läßt. Zum anderen ermöglicht das spezifische sekundäranalytische Vorgehen des Autors die Systematisierung einer Fülle historischer Daten, die erst auf diese Weise – zumal aus einer deutschen Perspektive – einer kritischen Betrachtung zugänglich werden.

Nicht zuletzt bringt die Lektüre von A.s Buch auch einen nicht unerheblichen Erkenntnisgewinn, wenn man den Horizont der Diskussion nicht auf die USA beschränkt. A. weist als eine Quintessenz seiner Arbeit auf eine zentrale Erfolgsbedingung für einen sozialpolitischen kollektiven Akteur hin. Angesichts des zunehmenden Konfliktpotentials zwischen einer distinkten, auf Verankerung in geteilten Normen und kollektiver Praxis angewiesenen Ethik einerseits und einer mit Autoritäts- und Hierarchiekritik einhergehenden individualistischen Religionsausübung andererseits seien verstärkte Konsensbildungsprozesse eine notwendige Konsequenz. Das erfordere sowohl neue Organisations- und Vernetzungsstrukturen für die zunehmend heterogener werdenden Gruppierungen als auch die Bereitschaft zu einer größeren Responsivität aufseiten der Hierarchie. Besonderes Augenmerk sei dabei auf sozial unterprivilegierte Gruppen zu richten, die anders als die gut vernetzten Experten-, Lobby- und „Professional"-Gruppen kaum noch Einfluß in sozialpolitischer Hinsicht besäßen. „Erst Schichten, Ethnien und Geschlechter integrierende Organisationen können auch im wohlfahrtspolitischen Bereich vielversprechende Optionen eröffnen, die auf universellere soziale Absicherungen zielen." (353)

Diese Position hat ihre deutschen Entsprechungen m. E. in der kritischen Reflexion des Konsultationsprozesses zum Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Es ist allerdings – auch mit Blick auf Charakter und Inhalt des letzten sozialethischen Papiers der Deutschen Bischofskonferenz „Das Soziale neu denken" – die Frage, inwiefern die ihr zugrunde liegende Analyse innerkirchlich überhaupt wahrgenommen wird. A.s Arbeit liefert eine Folie, dies über kontroverse sozialpolitische Diskussionen hinaus auch als Anfrage an die Zukunftsfähigkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft zu begreifen.

Münster Andreas Kampmann-Grünewald

Der Begriff der Menschenwürde. Definition, Belastbarkeit und Grenzen, hg. v. Michael Fischer. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 328 S. (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, 19), pb € 56,50 ISBN: 3–631–51981–8

Der Bd dokumentiert die Referate eines Symposions, das 2003 zum Gedenken an den verstorbenen Salzburger Rechtsphilosophen Helmut Schreiner in Salzburg organisiert wurde. Die Rede von der Menschenwürde wird dabei für die vier Bereiche Jurisprudenz, Politik, Medizin und Kultur untersucht.

Der erste Teil enthält u. a. Beiträge von L. Adamovich (früherer Präsident des österreichischen Verfassungsgerichtshofes), der die Frage der Ethik in der Judikatur angesichts der positivistischen österreichischen Tradition erörtert. Es geht um die Menschenwürde in der EU-Verfassungsdebatte (W. Karl) und im Strafrecht (O. Lagodny) sowie um argumentationsanalytische Betrachtungen (G. Kreuzbauer), wobei besonders auf die unterschiedliche Stringenz der auf den Topos Menschenwürde bezogenen Argumente hingewiesen wird.

Im zweiten Teil geht es u. a. um die Menschenwürde in der österreichischen Judikatur (S. Augeneder, um Widerstandsrecht, Tyrannenmord, Kant (W. Donner) (wobei der Schutz der Menschenrechte in der heutigen Zeit einer „Weltinnenpolitik" auch den „Weltbürgerkrieg" hervorbringen könnte), Menschenwürde im Arbeits- und Sozialrecht (K. Firlei). Ob für die Grundlegung der Menschenwürde ein Gottesbezug in der Verfassung notwendig ist, ist für die EU-Verfassung ausgiebig diskutiert worden (R. Jakob). Die Rolle der Religion kommt auch in einem Beitrag über die päpstlichen Enzykliken (R. Knoll) und über Religion und Terror (H. Kohlenberger) zur Sprache. Schließlich geht es um Zivilgesellschaft, bürgerliche Freiheit und Tugend (M. Strasser).

Im dritten Teil (Medizin) geht es um Suizid und Suizidprävention (R. Fartacek), Menschenwürdige Leben (G. Hacker / R. Harsieber), Menschenwürde in der Biomedizin (G. Luf), Menschenwürde des homo patiens (J. Pichler) und die Frage „Verliert die naturwissenschaftlich orientierte Methode ihren ethischen Kontext?" (K. S. Zänker). Der Gedanke der Menschenwürde führt hier über eine bloß technisch-naturwissenschaftliche Sicht hinaus in der Forderung ausreichender Palliativmedizin, aber auch der Offenheit für spirituelle Dimensionen (Hacker / Harsieber), der Formulierung von Patientenrechten (Pichler) und der Betonung der Menschenwürde auch des vorgeburtlichen Lebens (Luf), die problematischen Konsequenzen einer anthropotechnischen medizin.

Im vierten Teil (Kultur) wird v. a. die postmoderne, antihumanistische Skepsis zur Sprache gebracht, die ein Autor (M. Jochum, 292) so formuliert: „Wenn unsere Gesellschaft nicht mehr an den moralischen Wertmaßstäben der humanistischen Tradition gemessen werden kann, weil dem Gleichheitspostulat der kantischen Moral die gentechnische und virtuelle Produktion von Ungleichheit gegenübersteht, dann kann auch Risikoforschung unter Ausblendung der Ethik erfolgen." Noch prägnanter ist der von R. Kacianka zitierte Graffito (307; „eine Graffiti" zu sagen kommt mir in einem akademischen Werk doch etwas befremdlich vor): „Life is Xerox, I am just a copy." Dieser Teil bietet insgesamt viel an Diagnose, aber wenig an Therapie, was wohl auch ein Licht auf die gegenwärtige Situation wirft.

Die Titelformulierung ist vielleicht etwas zu eng. Wie der Überblick gezeigt hat, finden sich sowohl Ausführungen zum „Begriff der Menschenwürde", zu Argumentationsstrategien, die sich seiner bedienen, als auch Beiträge, die in einem engeren oder weiteren Zusammenhang mit der Idee der Menschenwürde stehen (zu Suizid, Zivilgesellschaft, Widerstandsrecht etc.). Das Thema des Bdes ist gerade für die österreichische Situation wichtig, da in der österreichischen Verfassung selbst keinerlei Würdeschutz formuliert ist. Ob das ein Mangel ist oder nicht, wird kontrovers diskutiert (vgl. den Beitrag von Luf 251f). Zu solcher Diskussion ist der Bd ein beachtenswerter Beitrag.

Salzburg Werner Wolbert

Philosophie / Religionsphilosophie

Bahr, Petra: **Darstellung des Undarstellbaren.** Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. IX, 332 S. (Religion in Philosophy and Theology, 9), pb € 59,00 ISBN: 3–16–148179–8

Die Tatsache, daß religiöses Bewußtsein an Zeichen und symbolische Formen gebunden ist – so das aktuelle Anliegen dieser Diss. im Fach Systematische Theologie an der Universität Basel –, rücke mehr denn je ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Das Interesse richte sich zunehmend auf nichtdiskursive Ausdruckspraktiken, die nicht durch das Sagen, sondern durch das Zeigen bestimmt seien; die Theologie nehme Teil an einer „Wende zum Performativen". Der entscheidende Anstoß dazu gehe von Schleiermacher aus, der aber im Zusammenhang eines Diskurses zu lesen sei, der die zweite Hälfte des 18. Jh.s prägt. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen „zwei respektable Ahnen Schleiermachers" (2); Baumgartens *Aesthetica* (1750) und Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) sollen auf ihre religionstheoretische Bedeutung hin befragt werden. Teil I behandelt die Theorie der *repraesentatio sensitiva* bei Baumgarten, Teil II die Theorie der Darstellung in Kants dritter *Kritik*.

Gegen eine verkürzende Rezeption als Theorie der Kunst arbeitet Bahr das Anliegen von Baumgartens *Aesthetica* heraus (1. Kap.: Die Positivierung der Sinnlichkeit). Es gehe um eine „phänomenologische Theorie sinnlicher Repräsentationen" (30); das Moment schöpferischer Produktivität und Wahrnehmung werde als eine anthropologische Konstante sui generis herausgestellt und reflektiert; Gegenstand sei eine Theorie der freien Künste und eine Erkenntnistheorie der Sinnlichkeit; der Begriff *repraesentatio* umfasse sowohl Wahrnehmung wie Gestaltung. Baumgarten wolle mit seiner Ästhetik einen „selbständigen Rationalitätstypus" begründen, „der eigenen Gesetzen und nicht denen der diskursiv-distinkt operierenden logischen Vernunft folgt" (41). Für seine Theorie der Darstellung greife Baumgarten auf die Tradition der Rhetorik (2. Kap.: Die anthropologische Revision der Rhetorik) zurück. Dabei sei er nicht an der Rehabilitierung eines Denkstils interessiert, der nach klaren sprachlichen Regeln organisiert ist; vielmehr sollen Aufgaben und Mittel der Rhetorik „als anthropologische Tiefenstruktur profiliert werden" (48). Der Begriff der *repraesentatio sensitiva* umfasse eine piktorale (Zeichenhandeln) und eine performante (theatralische) Dimension und sei deshalb mit „darstellendes Handeln" (57) zu übersetzen.

Paradigma für die Methodologie aller Wissenschaften ist um 1700 der *mos geometricus* (3. Kap.: Die Depotenzierung des Kalküls). Der Dichterfürst Johann Christoph Gottsched fundiert das ästhetische Urteil im logischen Kalkül; er ist der Auffassung, der Geschmack sei durch die Regelkompetenz des Verstandes grundsätzlich substituierbar. Dagegen fordere Baumgarten eine neue Wissenschaft, die nach den eigenständigen Anfangsgründen poietisch-sinnlicher Repräsentationen fragt, für die andere Beschreibungsregeln gelten. Die *cognitio sensitiva* ist streng vom Verstand geschieden, aber deswegen in keiner Weise chaotisch oder anomisch; sie ist vielmehr ein eigenständiger Weltzugang „mit eigenem Zeichenmodus, spezifischer Evidenzerfahrung und einer eigenen Urteilsform" (74). Der maßgeblichen Orientierung des Wissens an der klaren und deutlichen Erkenntnis setze Baumgarten die verworrene Erkenntnis des Sinnlichen entgegen, die bei Wolff nur als Schwundstufe eine Rolle spielte. Er entdecke im Vermögen der Sinnlichkeit eine eigene Form des Selbstbezugs und mache so „das Organ fürs Sinnliche zu einem ausgezeichneten Ort des menschlichen Selbstverhältnisses im Gefühl" (78). Das Kriterium des *clare et distincte* werde bei Baumgarten auch unter dem Gesichtspunkt des Verlustes gesehen: „Was bedeutet Abstraktion anderes als Verlust?" (92). Das ästhetische Erlebnis zeigt eine Vollkommenheit auf ein Mal und als Ganzes, während der Verstand sie in ihre verschiedenen Elemente analysiert. Sinnliche Repräsentationen sind prägnant; ihnen kommt „Kraft, Wirksamkeit, Stärke und Energie" (101) zu. Prägnanz und Lebendigkeit sind in der klassischen Rhetorik im Lehrstück der *evidentia* zusammengefaßt; in ihm verbinde sich die aristotelische *energeia* mit Quintilians *enargeia*. „In der klassischen Rhetorik ist *evidentia* der Oberbegriff für eine Reihe von figuralen Techniken, die dazu dienen, dem Leser oder Hörer einen Sachverhalt so plastisch zu schildern, daß er ihn gleichsam vor Augen zu sehen vermeint" (109).

Das vierte Kap. ist der Frage gewidmet, weshalb Baumgarten die *evidentia* zur Grundfigur seiner neuen Wissenschaft macht. Von den Einflüssen, die B. herausarbeitet, sei hier lediglich die protestantische „Rhetorizität" genannt. „Sie liegt in der schöpfungstheologischen Umformung der humanistischen Rhetorik bei Martin Luther und in der Rhetorisierung der Offenbarung bei Melanchthon, die zusammengenommen die pietistischen Schrift- und Predigtlehren imprägniert haben, in deren Geist und über deren Studium Baumgarten in Halle erzogen wird" (119f.). Das fünfte Kap. über die Entdeckung der produktiven Einbildungskraft beginnt mit der Darstellung der durch Gottscheds Kritik an Miltons *Verlorenem Paradies* ausgelöste Kontroverse über die dichterische Einbildungskraft zwischen ihm und den Züricher Theologen Johann Jacob Breitinger und Johann Jacob Bodmer. An einer Welt der Dichter, so Baumgartens Theorie, solle die Fülle der Welt vorgestellt und die Einheit des Mannigfaltigen zur Erscheinung gebracht werden. Die Grade der Innovation zwischen den nur reproduktiven und den produktiven Vollzügen seien dabei fließend; das Wunderbare entstehe meistens aus einer Mischung von Bekanntem und Unbekannten. „Der schöne Geist", so heißt es in einer Kollegsnachschrift, „muß die natürliche Anlage haben, etwas Neues zu schaffen, [...] die alten Empfindungen mit Imagination verbunden mit neuen zusammenzusetzen" (167).

Der Akt der Repräsentation, so das Ergebnis der Kap. über Baumgarten, ist ein Akt der Interpretation. Sinnliche Darstellungen sind Akte synthetischer Sinngebung im Medium von Zeichen, die durch Dichte, Prägnanz und Fülle ausgezeichnet sind. Wie bei Leibniz sind diese Repräsentationen streng perspektivisch und damit individuell bestimmt. Jeder Akt der in diesem Sinne subjektiven Weltdarstellung „ist dabei durch einen sie mitlaufenden Akt der

Selbstdarstellung charakterisiert, in welchem der innere Sinn des *fundus animae*, jener Grund der Seele, und damit die Prägnanz des Individuum gewahrt wird" (169).

Während Baumgarten sinnliche und intellektuelle Repräsentationen in einem graduellen Verhältnis ansteigender Bestimmtheit sehe, ziehe Kant zwischen beiden eine unüberschreitbare Grenze; sie entspringen den unterschiedlichen Erkenntniskräften Sinnlichkeit und Verstand. Dennoch sei dieser Bruch innerhalb der Schulphilosophie dadurch vorbereitet, daß Baumgarten die *cognitio sensitiva* als eigenständige Form des Weltzugangs setze. Mittelpunkt von Teil II ist die Interpretation von § 49 (4. Kap.) und § 59 (6. Kap.) der *Kritik der Urteilskraft*. Die Intention dieses Werkes, so führt das einleitende erste Kap. (Kant und die Krise der Repräsentation) aus, liege in nichts Geringerem als in der Überwindung einer Kluft, über die kein Übergang möglich ist. Sie tue sich auf zwischen den beiden ersten *Kritiken*: „Aus den zwei Bereichen der kritischen Philosophie drohen zwei Welten zu werden" (184). In der *Kritik der Urteilskraft*, so B.s These, verschiebe sich die Funktion der Religion „von der Bedingung des Seins zur Ermöglichung des Sinns, und zwar nicht mehr, wie in der *Kritik der praktischen Vernunft*, trotz und jenseits der Sphäre des Sinnlichen, sondern *in* dieser Sphäre, und zwar nicht nur in handlungsträchtiger Bewährung, sondern auch in bedeutsamkeitsgenerierender, sinnlich-anmutender Gestaltung" (190). Diese Sinngebung sei eine Deutung durch das Mittel symbolisierender Darstellung. Kants Theorie der symbolischen Darstellung habe notwendig religionstheoretische Implikationen; sie dürfe jedoch entgegen einer einflußreichen Rezeptionslinie nicht als ästhetische Depotenzierung des Religiösen mißverstanden werden. Das zweite Kap. (Das physikotheologische Deutungssyndrom als polemischer Hintergrund) will den geistigen Hintergrund vor Augen führen, vor dem die *Kritik der Urteilskraft* entsteht. Sie soll als abwehrende Reaktion gegen die teleologische Kosmotheologie in ihren verschiedenen Gestalten gelesen werden, wie sie sich „zwischen Naturforschung, Poetik, Popularphilosophie, Vermögenspsychologie, Medizin und Metaphysik weit über die Grenzen der Gelehrtenrepublik hinaus etabliert haben" (195). Entsprechend geht es im dritten Kap. um Kants philosophische Invektiven gegen die theologische Inanspruchnahme des Erhabenen. Mit der Polemik gegen die physikotheologische Anmaßung des Schönen und Erhabenen stelle Kant gleichzeitig seinen konstruktiven Gegenentwurf vor, wie der religiöse Sinn im Sinnlichen im Horizont transzendentalphilosophischer Grundannahmen zu sehen sei.

Das vierte Kap.[1] befaßt sich mit § 49 der dritten *Kritik*, in dessen Mittelpunkt der Begriff der „ästhetischen Idee" steht. Kant versteht darunter „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann" (B 193f.). Kant knüpfe hier an Baumgarten an, für den Prägnanz ein unterscheidendes Merkmal der ästhetischen Repräsentation sei. Nirgends sei Kant von „der Theorie einer ‚Darstellung des Absoluten' [...] weniger weit entfernt als im § 49 der *Kritik der Urteilskraft*" (257). Das Vermögen der Bildung der ästhetischen Ideen ist die produktive Einbildungskraft (5. Kap.). Sie ist schöpferisch im Sinne eines Umbildungsprozesses. Ihre Ideen überschreiten die bislang gemachte Erfahrung, und wegen dieser Transzendierungsleistung sind sie „innliche Medien für die Darstellung von Vernunftideen" (265). Die Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft ist ein bloßes Spiel.

In der Interpretation des § 59 (6. Kap.: Transzendentale Rhetorizität – Darstellung als ‚hypotyposis') laufen in einem gewissen Sinn die Fäden der Untersuchung zusammen. Bisher konnte man fragen, weshalb auch der Kant-Teil unter dem leitenden Begriff der „Darstellung" steht. Der Terminus wurde gebraucht als Instrument der Interpretation; der einzige bisher (außer dem Vorverweis auf § 59) angeführte Beleg bei Kant ist KrV B 741: „Einen Begriff aber konstruieren, heißt: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen" (176). Jetzt gebraucht und erläutert Kant den Terminus ‚Darstellung': „Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum), als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder schematisch [...] oder symbolisch" (B 255). Kant übernimmt die Definition der Hypotypose (evidentia) von Cicero. Das rhetorische Verfahren der Hypotypose besteht in einer Veranschaulichung, bei der das Dargestellte sich selbst zu repräsentieren scheint; die symbolische Hypotypose besteht darin, daß die reflektierende Urteilskraft ein Besonderes als lebendige Verkörperung einer Idee vorstellt. B. hebt, ohne daß der Bezug auf den Text deutlich würde, die Momente der Interpretativität und der Perspektivität hervor. „Symbolisieren heißt: etwas als etwas *für mich* Bedeutsames reflektieren" (272). Symbole enthalten nach Kant „indirekte Darstellungen des Begriffs". Die Urteilskraft verrichtet hier ein „doppeltes Geschäft [...], erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden" (B 256). Kants Beispiel ist die Symbolisierung eines monarchischen Staats durch einen beseelten Körper bzw. durch eine Handmühle. B. interpretiert: „Im Übertrag des Symbolisierens tritt die direkte Anschauung, die normalerweise mit der ‚Handmühle' korrespondiert, in zündenden Kontakt zu der Anschauung, die dem Begriff ‚despotischer Staat' unmittelbar fehlt" (282). Das befriedigt nicht; die Interpretation müßte vielmehr klären, was unter der „Regel der Reflexion über jene Anschauung" zu verstehen ist.

„Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstands ist, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und für den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch" (B 257). „In einer anthropomorphen Gleichnisrede", so interpretiert B., „verschafft sich das Subjekt [...] eine sinnfällige Darstellung *seines* Gottesbewußtseins" (288). Ist hier das individuelle oder das transzendentale Subjekt gemeint? Wenn es im folgenden heißt, es gehe um „das menschliche Weltverhältnis in einer bestimmten, unvertretbaren Hinsicht" (289), so spricht das für die erste Lesart. Damit wird Kants Aussage jedoch um eine wesentliche Dimension verkürzt. Kant geht es um „den zweckmäßigen Gebrauch" der Gottesidee. Sie ist erforderlich „zur Möglichkeit [...], sich ein moralisch Gesetz zu denken" (KrV A 247). Es geht also in der symbolischen Darstellung nicht einfach darum, daß das Individuum „nach dem Modell von Horizont und Perspektive" sein „Selbstverständnis [...] in seiner Welt" (289) symbolisch deutet, sondern es handelt sich um zwei Schritte: Die praktische Vernunft erfordert die Idee Gottes als eines Wesens mit Verstand und Wille „so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird"(KpV A 247), und diese Idee wird nun ihrerseits symbolisch dargestellt.

„[R]eligiöse Darstellungen", so heißt es in der Schlußbetrachtung, „sind 1. unhintergehbar individuell. Sie sind symbolische Artikulationen der ersten Person und als solche im Vollzug strikt an den gebunden, der sie vollzieht. Sie sind 2. perspektivisch. Von einem präzisen Standpunkt erzeugt, entspricht ihnen eine eigensinnige Sicht der Welt, die nicht mit anderen Perspektiven verrechenbar ist" (302). Das ist als These der Autorin zu respektieren; sollte es das Ergebnis der Kant-Interpretation sein, so wären, wie eben gezeigt wurde, wichtige Unterscheidungen geltend zu machen.

Der Philosophiehistoriker wird diese gelehrte, material- und perspektivenreiche und begriffsgeschichtliche Zusammenhänge herausarbeitende Untersuchung mit großem Gewinn lesen. Wer sich mit religionsphilosophischen Fragen beschäftigt, erhält eine Fülle von Anregungen; er wird motiviert zu einer religionsphilosophischen relecture der *Kritik der Urteilskraft*. Was v. a. der systematisch Interessierte sich gewünscht hätte, wäre eine größere Nähe zu den interpretierten Texten und deren Aufbau und ein höherer Grad an Prägnanz und begrifflicher Schärfe.

München Friedo Ricken

[1] „Die ästhetische Idee als ‚ordo inverso' der Vernunftidee". Müßte es nicht entweder *ordo inversus* (lateinisch) oder *ordine inverso* (italienisch) heißen?

Kaufmann, Jean-Claude: **Die Erfindung des Ich.** Eine Theorie der Identität. Aus dem Französischen übersetzt von Anke Beck. – Konstanz: UKV Verlagsgesellschaft 2005. 333 S., kt € 19,90 ISBN: 3–89669–533–9

Längst eingesickert in die Alltagssprache, bleibt *Identität* doch in den Wissenschaften ein bis heute „seltsam magisches Wort" (11), so der französische Soziologe Jean-Claude Kaufmann in der Einleitung seiner 2004 auf Französisch, und nun auf Deutsch vorliegenden Theorie der Identität. Der Autor, bekannt geworden v. a. durch seine beiden Studien *Schmutzige Wäsche* (Konstanz 1995) und *Der Morgen danach* (Konstanz 2004), bekennt sich unumwunden zur Faszination, die von der „prickelnden Modernität" (11) des Identitätsbegriffs ausgeht, konstatiert aber zugleich dessen wissenschaftlich inflationären Charakter und stellt sich daher der Aufgabe, den Begriffsnebel zu lichten und zu einer möglichst präzisen Bestimmung zu gelangen. Die zentrale These des Buches: *Identität ist keine festzumachende Substanz, sondern ein offener, interaktiver Prozeß, in dem das Ego sich selbst konstruiert.* Der Titel sagt es: Das Ich erfindet sein Ich. Aber dieser Prozeß der Selbsterfindung ist selbst nicht frei erfunden, ist kein zufälliges historisches Ereignis, folgt keinen zufälligen Mechanismen, sondern ist das „Ergebnis einer Umkehrung zwischen sozialen Strukturen und den Reflexen dieser Strukturen" (307). Identität ist das Resultat einer sozialen Wirklichkeit, in der sich der Reflex in Reflexion gewandelt hat. „Die soziale Konstruktion der Realität erfolgt durch die individuellen Identitätsfilter hindurch" (307). Für die Religion bedeutet dies, daß sie nach dem Abschied von der vormodernen „holistischen Gesellschaft", in der sie für die Menschen eine stützende Kosmisierung von Welt leistete, ihre Erlösungsbotschaft nun an ein strapaziertes, „erschöpftes Selbst" zu richten hat (vgl. 86). Dabei auf Konterstrategien zur Subjektivität des Menschen zu setzen, mag verlockend sein, ist dem christlichen Glauben vom eigenen Selbstverständnis her aber versagt.

Die, so K., moderne „Revolution der Identität" läßt uns eintreten in eine neue, in eine gefährliche Welt. Denn anders als zu früheren Zeiten werden ihre Grundlagen tagtäglich in Frage gestellt, werden sie permanent auf unvorhersehbare Weise verflüssigt. Für die Individuen heißt das: „Ob man will oder nicht, man muss seinem Leben Sinn verleihen" (82). Dieser lebenswichtige Prozeß ist alles andere als ein Leichtes. Es ist die „Herausforderung, die die Moderne dem armen Subjekt auferlegt" (84). Dabei ist eine gegenläufige Bewegung im Gange: Die permanente Reflexivität zertrümmert die Gewißheiten, „während die Identität unaufhörlich die Stücke wieder zusammenklebt" (84). Öffnung und Schließung von Sinn sind die zwei konkurrierenden Formen des Prozesses der Identität mit jeweils weitreichenden sozialen Konsequenzen. „Hinter dem Begriff, der alles an-

zieht, zeichnet sich [...] ein gesellschaftliches Problem von beträchtlichem Ausmaße ab. Die Identität [...] ist die Form, die von nun an die soziale Frage anzunehmen neigt." (52)

Das Buch beginnt, noch ganz herkömmlich, mit einer Analyse des Begriffs Identität und seiner Geschichte. In diesem ersten Teil (17–89) wird die Genese des modernen Prozesses der Identität skizziert. Dabei wird von K. nochmals die verbreitete These entfaltet, daß das in seine Gemeinschaft integrierte vor-moderne Individuum mit dem Problem der Identitätserfindung in der Regel nicht konfrontiert war. Ihren Aufstieg verdankt die Identität der Auflösung der traditionellen sozialen Beheimatung des Individuums. Dabei tritt Identität zunächst, bevor sie zum Begriff wird, als eine verwaltungstechnische Kategorie auf. Mit der Einführung von Ausweispapieren (Carte d'identité!) will der sich im Entstehen befindliche neuzeitliche Staat angesichts der unübersichtlichen gesellschaftlichen Masse Orientierungspunkte gewinnen. Verwaltung erfordert Identifizierbarkeit. So wird das Wort bekannt, aber erst im 20. Jh. wird es in den Wissenschaften zum Begriff. Aufschlußreich ist die Erklärung K.s, warum ausgerechnet Erik Erikson mit seinem Buch *Kindheit und Gesellschaft* von 1950 den Begriff „praktisch aus dem Nichts" (28) auf die Tagesordnung setzen konnte. Erikson war durch die eigene abenteuerliche Biographie (siehe in Stichworten S. 29) und die interdisziplinäre Offenheit wie geschaffen für die Wahrnehmung der neuen Situation, mit der sich das Individuum angesichts der historischen Umwälzungen und Katastrophen des 20. Jh.s konfrontiert sieht. Seine Einsichten zur *Identitätskrise* aber sollten, so mahnt K., nicht dazu verleiten, von ihrer Überwindbarkeit zu träumen, so als warte nach durchstandener Krise die wahre, wirkliche Identität auf das Individuum. Diese Hoffnung sei trügerisch. Einmal auf der Bühne, erfreut sich der Begriff dann innerhalb und außerhalb der Wissenschaften schnell einer großen Beliebtheit. Die politischen Lager bedienen sich seiner aus unterschiedlichen Interessen, sei es (auf der Linken), um für Minderheiten Anerkennung einzufordern, sei es (auf der Rechten), um eigene Abstammungsrechte gegenüber anderen zu behaupten. Der Begriff wird inflationär. Ihm schlägt erstes Mißtrauen entgegen. Mit seiner Theorie will K. verhindern, daß der Begriff sich daraufhin wieder verflüchtigt. Er unternimmt eine kurze Sichtung seiner Verwendung in der Sozialpsychologie und der Soziologie und eruiert so etwas wie einen „schwachen Konsens" (41ff.): Identität sei ein subjektives Konstrukt, könne auf „Identitätsaufhänger" (E. Goffman) zugreifen und geschehe unter den Augen der anderen. Die drohende Verschwommenheit und der latente Substanzialismus könnten damit aufs erste gebannt werden. Aber K. gibt sich damit nicht zufrieden. Unter der Oberfläche des Konsenses stoßen weiterhin Verfechter eines „sozialen und kulturellen Determinismus auf der einen Seite und [...] Verfechter des freien Willens und der persönlichen Kreativität auf der anderen Seite" (43) aufeinander und führen ein Nullsummenspiel, während K. viel lieber von feinen Überschneidungen zweier Prozesse sprechen möchte. Seine Ambition ist es, die Identität „in ihrer Gesamtheit" (50) neu zu untersuchen. Mit klaren Hypothesen will er die Diskussion beleben. Auf dichten dreißig Seiten (57–87) macht er sich an die „gigantische Aufgabe" (57) einer Theorie der Identität, will dazu aber nicht mehr als ein Skizze vortragen. Zweierlei ist ihm dabei wichtig: Die Begriffe Individuum und Identität seien präzise auseinander zu halten und das Identitätsphänomen historisch exakt zu fassen. Individualisierung als gesellschaftliche Erscheinung der differenzierten Gesellschaft ist oft analysiert worden, auch K. hat dazu veröffentlicht. Die sich neu formierende Gesellschaft der Moderne kreiert das Individuum als neue Ganzheit, das nun beginnt, „an sich selbst als beständige, autonome Wesenheit" (59) zu glauben. „Es muss sich beständig und ohne zu zögern selbst darstellen und vom anderen unmittelbar identifiziert werden können. Mit anderen Worten: Es muss eine Identität haben." (59) Dem individualisierten Individuum ist es nicht mehr vergönnt, seine ‚Identität' als Ausdruck der Welt, der es zugehört, zu verstehen, als „Reflex der Struktur" (71), die es umfassend bestimmt. Aus dem Reflex wird Reflexion in dem Moment, wo die Struktur ihre Komplexität steigert und dem Ich unterschiedliche Bilder von sich spiegelt. Dabei ist das Ich nicht grenzenlos autonom, denn die Selbstbilder gehen hervor „aus der sozialen Laufbahn, der Geschichte der Person" (79), sie bilden einen selbstgezimmerten Rahmen für die mögliche Identität. Die veränderte gesellschaftliche Großwetterlage wird als Kakophonie unverbundener Bedeutungen erlebt. Die Identität reagiert darauf mit der Bildung einer eigenen Sinnwelt, die v. a. die Funktion hat, das für das Handeln notwendige Selbstwertgefühl aufzubauen. Sie „erfindet eine kleine Melodie, die dem Leben Sinn verleiht" (82), immer jedoch auf prekäre, vorläufige Weise. Identität ist für K. eine *handlungstheoretische Notwendigkeit*. Die mit der Revolution der Identität untrennbar verknüpften Kosten lassen die „Konterrevolution" (86 u. ö.) auf den Plan treten. Die Suche nach sich selbst ist der Reflexivität und Kreativität müde und wendet sich dem zu, was Erlösung von den Qualen verspricht: den alten kollektiven Stützen Natur, Tradition oder auch Religion. Zu beobachten ist dies etwa an der Blockadehaltung gegenüber identitärer Kreativität auf dem Feld der Geschlechtsidentität. Die Re-Naturalisierung der Differenz zwischen Männern und Frauen soll wieder sichere Zuweisungen ermöglichen (vgl. 106–111). Nähere Bestimmungen des Wesens der Identität eröffnen den zweiten Teil der Schrift, überschrieben mit *Die Identität und ihre Gegensätze* (93–208). Zunächst ist es K.s Anliegen, die moderne Machtverschiebung zugunsten des Subjekts gegenüber dem Gewicht objektiver sozialer Kriterien herauszustreichen. Wieder: Dies meint keine Beliebigkeit der Selbsterfindung, sondern zielt auf die Tatsache ab, daß das Individuum (sofern es diese Kompetenz besitzt!) die es konstituierenden Faktoren aus Zwängen in Ressourcen transformiert. „Das Individuum ist das Produkt einer Geschichte, deren Subjekt es zu werden versucht", so zitiert K. de Gaulejac (95). Auf dieser Basis zeichnet K. dann die Wege, die Entscheidungen, die Strukturierungen der Biographie nach, die dem modernen Individuum abverlangt werden. Material schöpft er aus den Beobachtungen seiner früheren Studien. Die Darstellung gewinnt dadurch eine enorme Anschaulichkeit. Alltägliches verliert den Anschein der Belanglosigkeit, und K.s Entschlüsselungen führen auf unaufdringliche Weise zu Erkenntnissen. Der Lesegenuß ist erheblich.

Die Bedeutung der Reflexivität darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Identität keineswegs bloßes Produkt rationaler Bestimmungen ist. Eine irgendwie geschlossene Vorstellung von sich zu gewinnen, sei viel eher in Momenten existentieller und elementarer Empfindungen möglich. K. spricht von den schützenden Umhüllungen des Selbst, von Gefühlen des ‚wirklichen' Lebens, von Einheit und Fülle. Die Religion war früher dafür zuständig. Heute wolle der moderne Mensch „auch sein eigener Gott sein" (119), und also könne er sich nicht „gleichzeitig komplett von außen kommenden Glaubensüberzeugungen" hingeben (119). Der Vereinfachung und dem Schließen von Sinn, im Identitätsprozeß erforderlich, dienen aber auch die Formen kollektiver Identifizierungen. Das Ich ist „nichts ohne die Bedeutungswelten, die es umgeben" (128), hier gewinnt es Vertrauen, hier werden Handlungsschemata zu Stützen des Selbst. Die vielzitierte Rückkehr des Religiösen wird an dieser Stelle verortet, sie ist Reflex der Revolution der Identität. „Auf Gedeih, wenn die Glaubensüberzeugungen orientierungslosen Individuen eine besänftigende Moral zur Verfügung stellen, und auch auf Verderb, wenn die Wiederverwertung des Gemeinschaftlichen totalitäre und kriegslüsterne kollektive Identitäten schafft." (137) Und ein Blickwechsel ist möglich: Es ist nicht etwa der Islam oder diverse Archaismen, die gefährlich sind, vielmehr die „identitäre Energie, die sich in Sackgassen verirrt und explodiert" (139). Selbst Fundamentalismus, der die individuelle Autonomie auslöscht, muß in der Moderne durch Akteure reproduziert werden, er ist nicht reiner Zwang. Jenseits von Zugehörigkeiten jedoch wird es dem Individuum schwer fallen, Identität zu bilden. Diese gehört ihm nicht allein. Nichts anderes erfährt das Ich in der Liebe, die seine Egozentrik aufbricht. Kollektive Identifizierungen bleiben eine notwendige Ressource der u. a. ethischen Orientierungen, sie tragen zur Selbstachtung bei, liefern Handlungsenergie. Das Risiko des Autonomieverlustes zeigt, welch schmalen Grad das Individuum hier beschreitet. Den Absturz verhindern soll die Konstruktion von Identität durch eine Erzählung, mit deren Hilfe „das Individuum sein Schicksal zu meistern versucht" (159). Ein roter Faden soll die diskontinuierlichen biographischen Sequenzen verbinden. Die Vorstellung, daß dabei eine klar geschnittene, harmonische Lebensgeschichte zum Vorschein kommt, ist eher eine Illusion, wenn auch eine nützliche, insofern sie sinnstiftend sein kann. Die Diskrepanzen und Fragmentierungen des Lebens werden gekittet, aber das Ich kann ihnen nicht entkommen. Sie bleiben nebeneinander stehende Elemente der Identität, die auf verschiedene Weise den Lebensverlauf prägen und in diesem neu formiert werden können. Auch im Falle der narrativen Identität gelte es, sich von allem Substanzialismus zu befreien (vgl. 175). Überhaupt, so K., bedarf es in Handlungssituationen einer anderen Modalität der Identität als der Erzählung. Die flexiblen, flüchtigen Selbstbilder prägen die unmittelbare Identität, die zur Bedingung des Handelns wird. Sie ist kontextabhängig, momentan und pragmatisch (vgl. 177f.). Damit ist K. bei seinem zweiten epistemologischen Bruch angelangt (der erste: die Abkehr von substanzialistischen Konzeptionen). „Die Identität als Bedingung des Handelns ist in der Tat ein historisch neuer Prozess." (182) In holistischen Gesellschaften war der Weg vorgezeichnet, in der Moderne muß das Individuum seinem Handeln Sinn verleihen. Dazu muß es wissen, wer es ist. Identität wird zu „einer alltäglichen Bedingung des Handelns" (191). K. wäre nicht er selbst, wenn er dabei nicht zugleich die subtilen Mechanismen der inkorporierten Handlungsschemata einbeziehen würde. Diese machen das Leben „einfacher und bequemer" (193). Ambivalent ist die Lage auch hier: Routine entlastet, kann aber auch ersticken. Mit der dann folgenden Wendung kann K. an das hierzulande v. a. von Axel Honneth entwickelte Anerkennungsdenken ankoppeln.[1] Weil die ständige Arbeit an der eigenen Identität die Selbstachtung prekär macht, wird die Gesellschaft „vom Bedürfnis nach Anerkennung überflutet" (196). Es folgt eine der dichtesten Schlüsselstellen des Buches: „Jeder heischt nach Zustimmung, Bewunderung, Liebe im Blick des anderen. Im Blick jedes anderen, wie unbekannt und unbedeutend er sein mag. ‚Der Hunger nach Anerkennung bringt zur Verzweiflung' (Todorov). Er ist grenzenlos. Dieser Abgrund an potentiellen Frustrationen, der nun jedermann umgibt, wurde von der Autonomisierung des Subjekts gegraben (wieder ein Preis, der für die individuelle Freiheit bezahlt werden muß) und von einer zunehmenden Verantwortung, die jedoch größtenteils theoretisch bleibt." (196f.) Theoretisch, weil das soziale Schicksal weiterhin, v. a. bei den Ärmsten, schwer wiegt. Ungleichheit wird durch die Ideologie der persönlichen Verantwortung individualisiert und „in sehr ungleich verteiltes Ausgangsmaterial für die Bildung von Selbstachtung verwandelt" (198). Die schwindende Selbstachtung unter den anklagenden Blicken der anderen vergrößert das überempfindliche Bedürfnis nach Anerkennung. Die Verachtung der Glücklicheren (genitivus subjectivus!) ist ein Affekt, so K.s Verdacht, dessen Effekte wir zu ahnen beginnen. Das Bedürfnis nach Respekt wird sich in Wut und Haß Ausdruck verleihen. Ohne Selbstachtung ist es um den notwendigen Glauben an die eigene Identität schlecht bestellt, er droht zu implodieren. Die Bedingungen für diese Selbstachtung sind verschieden und ungleich verteilt. „Die Wohlhabenden verfügen über die Trümpfe, die Mittellosen über Handicaps." (206) „Man ist nicht auf die gleiche Weise man selbst, je nachdem ob man Obdachloser oder Generaldirektor ist" (211). So gelangt K. zum dritten, innovativsten Teil (211–310), in dem es genau darum geht: die neue Definition der sozialen Frage durch die Identität. Identitäre Implosion

[1] Zuletzt: Axel Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt a. M. 2005.

(Depression[2]) wie Explosion (Gewalt, Wut) machen aus dem anscheinend privaten Thema der Identität ein soziales. Materielle Not wird „durch den Filter des Identitätsprozesses" gesiebt (213), d.h. den Armen, den Bedürftigen wird signalisiert: Ihr tragt die Verantwortung für eure Situation. Ein reales Leiden an mangelnder Selbstachtung wird produziert. Mit drei idealtypischen, sozial ungleich verteilten Modellierungen der Identität will K. das Verstehen der neuen sozialen Frage anleiten. Besser als mit K.s eigenen Worten läßt es sich nicht zusammenfassen: „Das erste [Modell, S. G.], das besonders in den sozialen Milieus auftritt, in denen es an Ressourcen mangelt, zeichnet sich durch emotionale Explosionen aus, die es ermöglichen, die Selbstachtung wiederherzustellen. Die zweite zeigt, daß es möglich ist, dem Identitätsprozeß zu widerstehen oder aus ihm auszusteigen. Das dritten schließlich enthüllt, wie die Beteiligung an rechtmäßigen Institutionen die Möglichkeit bietet, eine neue Reflexivität in die Identitätsbildung einzuführen." (214) K. leiht sich zur Bezeichnung dieser Modelle von Albert Hirschmann die Trias *Voice*, *Exit* und *Loyalty*. Auszuführen, was in diesen Kap.n von K. an Verstehensmöglichkeiten freigelegt wird, würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Nach der Lektüre wird die Wahrnehmung der gewöhnlichen wie der erschreckenden Formen der Identität eine andere sein als vorher.

K.s Analysen berühren, sie lassen eine Humanität transparent werden, die sich im moralischen Verurteilen zurücknimmt und sich das Sehen und Verstehen neu aneignet. Die in einer so lässigen wie griffigen Sprache vorgelegte Hermeneutik des modernen Individuums ist wohltuend nüchtern, aber nicht perspektivlos. Der „unerbittliche historische Aufstieg des Subjekts" (238) werde zwar „im Allgemeinen als ein flammendes Epos beschrieben, das manichäisch zwischen der dunklen Vergangenheit und der strahlenden Gegenwart unterscheidet" (ebd.), aber das mit seiner Selbsterfindung beschäftigte Subjekt kann auch „unter bestimmten Bedingungen zum Schlimmsten fähig" (ebd.) sein. Eine evolutionistische Fortschrittsgläubigkeit ist fehl am Platz. Die unbedingt notwendige (Wieder-)Herstellung von Selbstachtung verfängt sich zu oft in gnadenlosen Konkurrenzkämpfen, leidet an Anerkennungsdefiziten. „Ich existiert, weil ein anderer schlecht ist, weil ein anderer besiegt worden ist." (308) Dabei wäre die Alternative, daß „dieser Mensch heute viel tiefe Menschlichkeit braucht und Sinn für Großzügigkeit, um dem schlimmsten Abdriften zu widerstehen, wenn alles ihn dazu zu treiben scheint." (293) „Blicke voll ehrlichen Mitgefühls löschen aus, was Verachtung hätte sein können." (ebd.) Hier theologisch einzufädeln, liegt nahe. Und es wird getan. Die zu bezeugende Glaubensaussage von der vorleistungsfreien Anerkennung unserer selbst durch Gott erweist sich immer deutlicher als die Botschaft, die vielleicht am unmittelbarsten in leidvollen Identitätsprozessen der Selbstachtung Energie zuführen kann. Daß dies kein neues religiöses Allheilmittel ist, lassen K.s Ausführungen ebenfalls erkennen. Die Ausdrucksweisen der Identität sind zu verschieden, die Ressourcen zu ungleich verteilt. Die unheilvolle Dynamik, die sich aus Erfahrungen der systematischen Verachtung an den Rändern der Moderne – national wie international – längst entwickelt, läßt vermuten, daß K.s Buch sich nicht zuletzt als ein hellsichtiger Beitrag zur (sozial-)politischen Debatte erweisen wird.

Saarbrücken Stephan Goertz

Missionswissenschaft

Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, hg. von Hadwig Müller. – Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 232 S., pb € 19,50 ISBN: 3–7966–1153–2

Der von Hadwig Müller (Missionswissenschaftliches Institut Missio, Aachen) herausgegebene Bd trägt die Beiträge und Impulse eines internationalen Symposions zusammen, zu dem im April 2003 Theologinnen und Theologen aus Südamerika sowie dem deutsch- und französischsprachigen Europa in Belo Horizonte, Brasilien, zusammengekommen sind. Parallele Ausgaben auf Französisch und Portugiesisch erscheinen in Frankreich und Brasilien. Der Bd steht im Kontext einer innereuropäischen Vorarbeit in der Gestalt zweier deutsch-französischer ökumenischer Kongresse in Freiburg i. Br. 2000 und in Magdeburg 2001 (beide ebenfalls von Hadwig Müller u.a. im Schwabenverlag dokumentiert: Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001; Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Ostfildern 2002), auf denen der Brief der französischen Bischöfe an die Katholiken Frankreichs über das „Vorschlagen des Glaubens in der heutigen Gesellschaft" von 1996 thematisiert und diskutiert wurde. Die in dem Brief der französischen Bischöfe zum Ausdruck kommende Erfahrung eines immer mehr an Selbstverständlichkeit verlierenden traditionellen christlichen Glaubens und die sich damit immer drängender an die Kirchen richtende Herausforderung, den Glauben in einer sich verändernden gesellschaftlichen Realität „vorzuschlagen" (proposer), stellt einen Impuls dar, der sich nicht nur im innereuropäischen, insbesondere im extrem säkularisierten ostdeutschen Raum als bedenkenswert erwiesen hat, sondern auch im südamerikanischen, speziell brasilianischen Kontext virulent ist. Obgleich die gesellschaftlichen und kirchlichen Situationen in den säkularisierten europäischen Ländern und im von immer noch großer Armut, radikaler ökonomischer Ungleichheit und der Marginalisierung der afro-brasilianischen und indigenen Bevölkerungsteile geprägten Brasilien selbstverständlich nicht einfach vergleichbar sind, so bieten doch die einschneidenden gesellschaftlichen Wandlungsprozesse und Übergangssituationen auf beiden Seiten des Atlantiks trotz dieser Unterschiede für alle Beteiligten die Chance für wichtige wechselseitige Lernprozesse. Die zunehmende Globalisierung in ökonomischer und sozialer Hinsicht ist dabei auf der einen Seite Auslöser und Beschleuniger der genannten Probleme, bietet auf der andern Seite aber auch verstärkte Möglichkeiten eines echten Dialogs zwischen den verschiedenen Sprach- und Kulturgruppen. Daß ein solcher Dialogprozeß einerseits in dieser Form bislang unbekannte Situationen und Herausforderungen zum Inhalt hat und andererseits zum jetzigen Zeitpunkt keine feststehenden Ergebnisse zutage bringt, sondern Zukünftiges nur andeuten kann, ist in dem Titel des Bdes „Neues erahnen" treffend zum Ausdruck gebracht.

Der Bd gliedert sich entsprechend den Tagen des Symposions in fünf, bis auf den letzten jeweils mit einer kurzen Einführung versehene Teile; die einzelnen Beiträge sind relativ kurz gehalten und stellen manchmal nur knappe Impulse dar, was der Lesbarkeit des Bdes zugute kommt. Nach einem Vorwort (9–12) bietet das erste Kap. (13–60) grundlegende Ausführungen unter dem Stichwort „In unseren Gesellschaften den Glauben riskieren", die zum Teil von einem vorbereitenden Seminar stammen, das im November 2002 in Paris stattfand. Dieser Teil wird begonnen von zwei grundsätzlichen Referaten aus brasilianischer Sicht: Der Religionssoziologe Luiz Roberto Benedetti beleuchtet die sich an die (katholische) Kirche richtende Herausforderung der radikalisierten Säkularisierung, während der systematische Theologe Luiz Carlos Susin die Grenzen des Säkularisierungsparadigmas für die Situation in Lateinamerika aufzeigt. Stattdessen ist die Metapher des Chaos der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation in Lateinamerika und speziell in Brasilien angemessener; dieses Chaos drückt sich z.B. aus in einem Schwund der Institutionen, die den Einzelnen jedoch weniger in postmoderner Leichtigkeit schweben läßt, sondern besonders die Armen noch schutzloser macht. Der Theologe Alain Taillard versucht, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Situationen in Europa und in Brasilien sowie die sich daraus ergebenden gemeinsamen Herausforderungen zu systematisieren.

Das zweite Kap. (61–107) ist der Bestandsaufnahme der sozialen und gesellschaftlichen Situationen in Lateinamerika (José Oscar Beozzo), im Speziellen Brasilien (Pedro A. Ribeiro de Oliveira), und in Frankreich (Elena Lasida, Denis Villepelet) sowie Deutschland und Österreich (Karl Heinz Ladenhauf, Werner Tzscheetzsch) gewidmet. Im dritten Teil (109–155) kommen Stimmen zu Wort, die Theologien zu entwerfen und zu vertiefen suchen, welche auf die genannten Situationen reagieren. Auch hier sind wieder Autorinnen und Autoren aus den beteiligten Sprachgruppen vertreten, doch stellen ihre Beiträge nur teilweise die Sichtweisen der Kirchen bzw. Theologien eines bestimmten Landes dar (dies noch eher bei Bischof Claude Dagens, der für die Initiative „Proposer la foi dans la société actuelle" federführend war, Agenor Brighenti und Henri-Jérôme Gagey), sondern widmen sich auch bestimmten Perspektiven, z.B. der afro-amerikanischen Bevölkerungsteile (Antônio Aparecido da Silva) oder der Frauen (Veronika Prüller-Jagenteufel). Das vierte Kap. (157–208) beleuchtet das kirchliche Handeln und versammelt die Beiträge aus vier Foren (Bibelarbeit und Aufbau von Gemeinden, Solidarität mit dem Begehren der Gedemütigten, Liturgie und Glaubensbildung sowie Gemeinschaft und auseinander gehende geistliche Lebenswege). Den Abschluß bilden resümierende und vorausschauende Stellungnahmen aller Sprachgruppen (209–229).

Ohne auf die vielfältigen und bedenkenswerten Impulse dieses Symposions angemessen eingehen zu können, sei nur auf drei Dinge hingewiesen: Ein deutlicher Unterschied zwischen der europäischen gegenüber der lateinamerikanischen theologischen Praxis ist das stärker hermeneutisch und martyrial geprägte Engagement der europäischen Theologie, wie es etwa in der Initiative des „Vorschlagens des Glaubens" deutlich wird. Dahingegen ist von der Theologie in Lateinamerika noch stärker ein „intellectus amoris" gefordert, der die Fähigkeit besitzt, die dem christlichen Glauben innewohnende „schöpferische Energie dem sozialen Chaos entgegenzustellen" (Luiz Carlos Susin, 57). Insofern ist aus brasilianischer Sicht die Formulierung „den Glauben riskieren" noch angemessener als „vorschlagen". Ein

[2] Kaufmann weist auf folgende Studie hin: Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. / New York 2004.

Zweites: Eines der hervorstechendsten Merkmale der lateinamerikanischen und besonders brasilianischen Situation ist aus europäischer Sicht der religiöse und theologische Pluralismus, der sich zum einen in der Vielzahl christlicher Konfessionen, v. a. dem Erstarken der Pfingstkirchen (mit nordamerikanischer Hilfe) ausdrückt, aber auch in einem „Makroökumenismus", der eine Offenheit bezeichnet, die über die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen hinausgeht und einen interreligiösen Dialog anstrebt. V. a. aber ist die Berücksichtigung lokaler und regionaler Kontexte bedeutsam, die besonders in Ansätzen afro-amerikanischer und indigener Theologien deutlich wird. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach Synkretismus und multiplen (statt fragmentarischen) Identitäten drängend. Dieser Pluralismus mit all seinen Chancen und Gefahren macht vielleicht ein Drittes deutlich: Eine zu vereinfachende Vorstellungswelt vom jeweils anderen kann den wechselseitigen Dialog eher behindern als fördern; dies gilt nicht zuletzt auch für die Wahrnehmung des immer komplexer werdenden globalen Zusammenhangs, der die Grenzen der Dependenztheorie (der Abhängigkeit der Entwicklungsländer von den entwickelten Ländern) aufzeigt, denn auch in Europa gibt es Abhängige und Unterdrückte, und auch in Lateinamerika gibt es abhängig Machende und Unterdrücker.

Zum Wagnis internationaler Lernprozesse und zu einem wirklich wechselseitigen Austausch, der über ein bloß einseitiges Lernen vom jeweils anderen hinausgeht und durch das zueinander in Beziehung Treten dialektische Entwicklungen beider Seiten anzielt, dazu macht dieses Symposion und der aus ihm hervorgegangene Bd Mut.

Münster Tobias Kläden

Theologie / Kultur

Grosser, Alfred: **Die Früchte ihres Baumes.** Ein atheistischer Blick auf das Christentum.– Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2005. 280 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–525–56959–9

Der bekannte Politikwissenschaftler, Publizist und Autor schreibt nach eigenem Bekunden gerne Bücher, und nun hat er eines über die Christen geschrieben. Christen können dafür dankbar sein, denn Grosser ist ein Mann von Geist und von Welt, ein genauer, kritischer und zugleich teilnehmender Beobachter. Er, der sich als „jüdisch geborener, mit dem Christentum geistig verbundener Atheist" (5) bezeichnet, der seinen „Atheismus immer ruhig gelebt und gedacht hat" (15) und dennoch die letzten Jahrzehnte der kirchlichen Entwicklung aus größter Nähe und mit viel Sympathie begleitet hat, der sogar das vorliegende Buch „allen befreundeten Priestern" widmet, er liefert den Christen eine Außensicht, wie sie wohl einmalig ist. Gerne folgt man ihm durch die sechs Kap., in denen in lockerer, eher journalistischer, zuweilen sprunghafter Manier all die Fragen angesprochen werden, die religiös interessierte Menschen zur Zeit bewegen: Das Verhältnis zwischen den abrahamitischen Religionen, das Problem der religiösen Gewalt, Vergangenheit und Gegenwart der christlichen Konfessionen, Grundfragen des Glaubens, Brennpunkte der Ethik, Lage und Zukunft der Kirchen, das Verhältnis von Staat und Kirchen etc. Schier unerschöpflich ist die Lebenserfahrung des Autors, der zu allen diesen Themen Begegnungen, markante Zitate und eigene Reflexionen beizutragen hat. Scharfsinnig deckt er Widersprüche im kirchlichen Handeln auf, etwa in bezug auf das Jubeljahr 2000, das Pontifikat des letzten Papstes, die ethische Argumentation der Bischöfe. Besondere Aufmerksamkeit findet immer wieder die katholische Kirche, die G.s humanistischen Atheismus mehr als andere Religionen und Konfessionen herausfordert. Für deutsche Leser sind vielleicht die Einblicke in den französischen Katholizismus und der Vergleich mit den deutschen Verhältnissen von besonderem Interesse, etwa bei der ausführlichen Rekonstruktion der Abtreibungsdiskussion in beiden Ländern (232–246).

Etwas fällt ins Auge, das diesem Buch eine Bedeutung über alle Einzelfragen hinweg verleiht. Es ist G.s Unverständnis und Verhältnislosigkeit gegenüber dem, was aus christlicher Sicht im Zentrum des Glaubens steht. Da hat er sich doch ein Leben lang intensiv mit dem Christentum befaßt, hat die kirchliche Lehrverkündigung aufmerksam verfolgt und eine Menge theologischer Bücher gelesen, aber es ist ihm nach eigener Aussage unerfindlich, was mit dem Begriff der göttlichen „Herrlichkeit" überhaupt gemeint ist (112). Er versteht nicht, was die Schöpfung (74), die Menschwerdung (259), die Auferstehung (280) eigentlich bedeuten, welchen Sinn die Rede von Sünde und Erbsünde (84–91) hat, was der Ausgangspunkt einer christlichen Moral ist usw. Für diese bemerkenswerte und übrigens traurige Tatsache bieten sich auf der Basis dieses Buches zwei Erklärungen an. Die eine setzt bei dem Autor an. Dieser steht fest auf dem Standpunkt des Humanismus und gewinnt daraus den Maßstab für die Beurteilung der Religion. Die „Früchte des Baumes", die er von den Christen erwartet, sind ihr Beitrag zu mehr Menschlichkeit, Toleranz, Menschenwürde, Gerechtigkeit. Es zeigt sich aber, daß in dieser Perspektive das Wesentliche des christlichen Glaubens nicht erfaßt wird. G. hat nicht verstanden, daß Christen darin für den Menschen streiten, daß sie für Gott streiten; daß das Lob der göttlichen Herrlichkeit der wesentliche Beitrag der Christen für die Menschlichkeit ist. Was G. in Unterscheidung von der „horizontalen Dimension" über die „vertikale Dimension" des Christentums schreibt, hat kein Gespür für Gott und endet zumeist in Rührung (so zur Marienfrömmigkeit, 134–141) und Betroffenheit.

Die andere Erklärung hat mit dem Zustand der Theologie zu tun. G. hat sich nun wirklich gründlich mit Theologie (französischer und deutscher!) und den Äußerungen des Lehramts beschäftigt. Er hat aus dieser Beschäftigung jedoch keine Klarheit über den Glauben gewinnen können. Was ist mit der Theologie los, wenn sie einen interessierten Beobachter ratlos vor der Frage läßt, was unter der Herrlichkeit Gottes zu verstehen ist. Wenn sie ihm keinen plausiblen Begriff von Sünde vermittelt usw.? Dabei führt G. durchaus Literatur an, die ihm hier hätte Klarheit verschaffen können. Aber er hat gewissermaßen zuviel gelesen, diesen und jenen Standpunkt oder Entwurf, und am Ende relativiert und verunklart sich ihm alles. So zeigt dieses Buch: Die Theologie ist von der Postmoderne eingeholt worden. Mit jeder neuen Klarstellung vergrößert sie die Unklarheit. In ihre gesellschaftliche Umwelt gibt sie undeutliche, widersprüchliche Signale. Ein weiter, umfassender Geist wie der von G. muß dadurch verwirrt werden.

G. verheißt den Religionen Zukunft, wenn sie sich auf einen „nouvel humanism" verständigen (280). Sie sollen zusammen mit allen Humanisten einer gemeinsamen Moral zuarbeiten – „mit Gott oder ohne Gott" (280). Christen werden um Gottes Willen zögern, sich auf diese Verheißung einzulassen. Auf welche aber dann?

Dortmund Thomas Ruster

Den Tod tanzen? Tagungsband des Totentanzkongresses Stift Admont 2001, hg. v. Renate Hausner / Winfried Schwab. – Anif / Salzburg: Müller-Speiser 2002. 323 S. (Im Kontext. Beiträge zu Religion, Philosophie und Kultur, 19) kt € 30,00 ISBN: 3–85145–077–9

Der Totentanz ist – so das Vorwort – „eine kulturelle Erscheinung des ausgehenden Spätmittelalters, die in Bild und Text dem Menschen dessen unausweichliche Sterblichkeit vor Augen führt." Seit ca. 25 Jahren kümmert sich eine Internationale Totentanzvereinigung um Sichtung und wissenschaftliche Aufarbeitung dieses gesamteuropäischen Phänomens. In diesem Zusammenhang stand auch der Totentanzkongreß in Admont, der 2001 in Zusammenarbeit mit der Kulturabteilung des dortigen Stiftes und dem Germanistischen Institut der Universität Salzburg abgehalten wurde und dessen Akten im vorliegenden Bd wiedergegeben sind. Die überaus reiche Vielfalt der hier anzutreffenden Aspekte verbietet es, in diesem Werk so etwas wie einen roten Faden zu finden oder gar als Rez. selbst einen solchen zu „spinnen". Vielmehr dürfte gerade darin das Spezifische des vorliegenden Buches bestehen, daß hier eine kaum noch übertreffbare Breite und Weite der Aspekte zum Ausdruck kommt. Es haben nicht nur – was üblich ist – Literatur-, Kunst- und Geschichtswissenschaft das Wort, sondern es finden sich auch zwei interessante Beiträge zur Medizin(geschichte), und zwar über das Erkennen des Todes in der spätmittelalterlichen Medizin (D. Schaefer) sowie über den kulturellen Umgang mit Sterben und Tod in psychoanalytischer Sicht (R. Danzinger). Etwas Besonderes ist auch der musikwissenschaftliche Beitrag über Todes- und Totenmusik im Mittelalter (St. Engels). Faszinierend ist der Eingangsessay von G. Bachl „Den Tod tanzen?" sowie der letzte aktuelle Beitrag „Der Ratinger Totentanz. Skizze einer Gottesdienstfeier am Totensonntag 2001" (A. U. Engelmann / D. Meyer).

Was ich an diesem ungemein „reizvollen" Bd mit seinen so unterschiedlichen Beiträgen vermisse, ist eine hier äußerst selten und dann auch nur ansatzweise aufleuchtende Perspektive: Mir scheint, daß der Totentanz „dem Menschen nicht nur dessen unausweichliche Sterblichkeit vor Augen führt", sondern auch Ausdruck dafür ist, angesichts des massiven Einbruchs jähen Todes in den spätmittelalterlichen Pestepidemien dennoch so etwas wie die eigene Todes-„Überlegenheit" zur Geltung zu bringen.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Spiritualität

Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert – Piété et Spiritualité. L'impact de la Réformation aux XVIe et XVIIe siècles, hg. v. Matthieu Arnold / Rolf Decot. – Mainz: Philipp von Zabern 2002. VIII, 184 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 54), geb. € 29,80 ISBN: 3–8033–2939–3

Der vorliegende Sammelbd enthält Beiträge in französischer und deutscher Sprache des internationalen Kolloquiums L'impact de la Réformation sur la piéte et la spiritualité, XVIe – XVIIe siècles – Auswirkungen der Reformation auf Frömmigkeit und Spiritualität, 16.-17. Jh., das im September 2000 in Strasbourg stattfand. Die Veranstaltung und damit auch der daraus entstandene Sammelbd zeigen Untersuchungen, welche „die durch die Reformation ausgelösten Veränderungen in einem Gesamtkontext [...], der kulturelle, gesellschaftliche und politische Fragen mit umfassen sollte" (VII), zu betrachten versuchen.

In der **Introduction** (1ff) weist *M. Arnold* auf die lange Zeit vernachlässigte, aber in letzter Zeit immer stärker untersuchte Frömmigkeitsgeschichte in Verbindung mit der Reformation hin. In der Tat, Frömmigkeit spielt eine zentrale Rolle in der Reformation: „Ce faisant, les Réformateurs et leurs adeptes réagissaient contre une pieté qui leur apparaissait comme tourneé vers l'acquisition égoïste de son propre salut" (2).

Im ersten, methodologisch fundierenden Beitrag **La piété comme objet d'étude de l'historiographie** (7ff) zeigt *M. Lienhard*, daß Frömmigkeit als Gegenstand der Geschichtsschreibung schwer zu erfassen ist, weil religiöse Gefühle einer Untersuchung nicht leicht zugänglich sind. Diese bilden jedoch einen wesentlichen Aspekt der religiösen Geschichte, denn „[c]'est que c'est par la piété individuelle ou collective qu'une religion devient un phénomène historique et s'inscrit dans la durée" (8). Angesichts der Komplexität frömmigkeitsgeschichtlicher Untersuchungen, sollen sie interdisziplinär angelegt werden (8). Zu den besonderen methodologischen Fragen frömmigkeitsgeschichtlicher Untersuchungen gehören die Frage nach den Quellen, nach deren näherer Interpretation und nach der Beziehung zwischen einer Frömmigkeitsform und einer bestimmten Konfession. Hierzu gibt es offenkundige Zusammenhänge, aber auch überraschende Systemsprengungen (12). Außerdem sind zahlreiche weitere Parameter zu berücksichtigen wie soziale Zugehörigkeit, Kultur und besondere Ausdrücke der Frömmigkeit wie das Kirchenlied oder besondere Orte der Devotion. Als Fazit gilt: „C'est pour l'historien un objet d'étude difficile, mais ô combien passionnant" (14).

Mit dem Beitrag **Maria muss ermutigen! Luthers Kritik an spätmittelalterlicher Marienverehrung und sein Gegenentwurf in seiner Auslegung des „Magnificat" (Lukas 1,46b-55) aus den Jahren 1520/21** (15ff) versucht *Ch. Burger* am frühen Beispiel Luthers eine evangelische Marienfrömmigkeit wieder ins Gespräch zu bringen, die von den neueren Marien-Dogmen nicht belastet ist und deswegen von ökumenischer Relevanz sein dürfte (15). In seiner Übersetzung und Auslegung des Magnificat von 1520/21 kritisierte Luther die von ihm gekannte Marienfrömmigkeit scharf. Besonders Marien-Verdienste müßten ausgeschlossen werden (15). Burger unterscheidet vereinfachend drei Interpretationsstränge, welche die damals geläufige Marienfrömmigkeit beeinflußt haben: 1) Maria als eine materiell arme Frau, die diese Lage im Vertrauen auf Gott akzeptiert; 2) Maria als eine hochadelige, reiche, mächtige Herrscherin und 3) Maria als eine gerade durch ihre Demut erhabene Gottesmutter und damit als Antitypos der Eva (16ff). Besonders die Eva-Maria-Typologie hat „sehr wirksam dazu beigetragen [...], Maria über menschliches Maß hinaus zu erheben" (21). Luthers Übersetzung und Auslegung des Magnificat ist eine „Erbauungsschrift" mit dem Ziel, Frömmigkeit zu fördern und gegebenenfalls zu korrigieren (23). Luther stellt wieder klar, daß Maria sozial wenig galt und Gott lobt, weil er sie in solcher Niedrigkeit angesehen hat (26ff). Maria steht „ganz auf der Seite der Menschen, die Gottes Gnade empfangen" (29). Fazit: „Luthers Protest gegen die Anpassung auch der Frömmigkeit an die gesellschaftliche Entwicklung hat in den Kirchen der Reformation dazu geführt, daß die Verehrung Marias ganz erheblich abgenommen hat, während sie sich in der römisch-katholischen Kirche ungebrochen weiterentwickelt hat" (30). Burger verschafft dem Leser einen guten Einblick in die Voraussetzungen, Umstände und Intentionen von Luthers Übersetzung und Auslegung des Magnificat von 1520/21.

M. Arnold untersucht im Aufsatz **Un modèle pour la piété évangélique? Luther face a la mort des siens dans les Trostbriefe de Mélanchthon** (31ff) das Bild des verstorbenen Luther unter seinen Anhängern, besonders anhand der so genannten „Trostbriefe" Melanchthons. Darin wird das Verhalten Luthers in der Trauer als Beispiel verwendet. Interessant ist die Fragestellung, ob Luther mit seiner eigenen Person für einen erheblichen Teil seiner Anhänger das neue, von ihm befürwortete Heiligkeitsmodell eingeführt hat. Zunächst muß konstatiert werden, daß „Luther n'a pas rejeté les saints" (32). Gleichzeitig definierte er die Begriffe „Heiliger" und „Heiligkeit" neu: die Heiligen sind Beispiele für die Gnade Gottes. Außerdem besteht Heiligkeit nicht in der Weltentsagung, sondern verwirklicht sich in Familie und Beruf (32). Ein wichtiges Moment in den Trostbriefen sowohl Luthers als auch Melanchthons ist die Anerkennung, daß die Trauer um den Tod von Angehörigen etwas Naturelles, Menschliches und sogar Gottgewolltes ist (40). Für Melanchthon ermutigen die Heiligen „les chrétiens à se confier en la grâce divine et à croire, en dépit de leur propre faiblesse" (42).

In **Un modèle de mort? La „Relation du départ chrétien de Martin Luther" (1546)** (45ff) untersucht *M. Carbonnier-Burkard* detailliert den von Justus Jonas und Michel Ceolius verfaßten ersten Bericht über den Tod Luthers, der angesichts antilutherischer Polemik einem erbaulichen und apologetischen Zweck diente: „Le but du récit est de montrer la mort de Luther comme,christlicher Abschied', une,bonne mort', au rebours de la mort misérable qui signale les hérétiques" (51). In der Tat ist der Bericht ein Sermon über den Tod, den die Berichterstatter ihren Lesern in die Hand geben, sozusagen die letzte „Predigt" Luthers. Worte und Gesten dieser letzten Predigt bestätigen die Wahrheit der Lehre, die er während seines Lebens gepredigt hat (56). „La foi seule suffit, fondeé sur la Parole, libérant le mourant de toute angoisse du salut: tel est l'un des messages de la scène de la mort" (57). Obwohl Züge der traditionellen „ars moriendi" im untersuchten Bericht vorhanden sind, zeigt er beispielhaft eine neue (evangelische) Sterbenskunst und suggeriert damit ein neues Modell von Heiligkeit (57).

M. Wriedt stellt in **Erneuerung der Frömmigkeit durch Ausbildung: Zur theologischen Begründung der evangelischen Bildungsreform bei Luther und Melanchthon** (59ff) die Bildungsreformansätze Luthers und Melanchthons dar. Die Durchsetzung bildungskritischer Tendenzen bei radikalreformerischen und spiritualistischen Gruppen führten in den ersten Jahren der Reformation zu einer Krise des Bildungswesens (59). Im Gegensatz dazu plädierte Luther in der Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" (1524) für ein neuerliches, verstärktes Engagement zur Erziehung der Jugend: der Kampf gegen den Satan, die Zuwendung der Gnade Gottes und der Gehorsam gegen Gottes Gebot verpflichten zur Erziehung der Jugend. „Auch wenn er die Erziehungsaufgabe letztlich nicht aus der theologisch-kirchlichen Einbindung entlassen will, ist sie dennoch instrumentalisiert und dient einem bestimmten gesellschaftlichen Nutzen. Dieser [...] pragmatische Ansatz scheidet den Reformator von anderen Erziehungs- und Ausbildungsmodellen seiner Zeit." (61). Melanchthon setzte sich wiederum für zahlreiche Schulgründungen persönlich ein. Sein Interesse galt aber besonders der höheren Bildung in der Universität und darin v. a. der philosophischen Fakultät (62ff). „Im Vordergrund steht sein humanistisches Bemühen um eine durchgreifende Intensivierung und Vertiefung der philologischen Studien", obwohl sein Reformanliegen theologisch intendiert ist. (65f) Im Unterschied zu Luther greift Melanchthon bewußt auf ältere Reformansätze wie Motive und Elemente der humanistischen Bildungsentwürfe zurück (66). Die spätere Tendenz zu einer „Intellektualisierung und Akademisierung der evangelischen Frömmigkeit" kann aber nicht allein Melanchthon angelastet werden (67). Sowohl für Luther als auch für Melanchthon gilt, daß „[a]lle Bildung propädeutisch der Lektüre und Interpretation der Heiligen Schrift [dient], in der die notwendigen Aussagen zur Erklärung der Wirklichkeit wie der Orientierung des menschlichen Lebens im Licht der Offenbarung Gottes umfassend und letztgültig enthalten sind" (68).

In dem Beitrag **Obrigkeitliche Versuche zur Erneuerung der Frömmigkeit (am Beispiel des Erzstiftes Mainz)** (73ff) zeigt *R. Decot*, daß die gewöhnliche Begrifflichkeit reformations- und nachreformationsbezogener Kirchengeschichtsschreibung in letzter Zeit einen Wandel vollzogen hat. Das betrifft besonders den Begriff der „Konfessionalisierung" (74f). Spezifisch untersucht Decot am Beispiel des Erzstiftes Mainz, wie sich in den geistlichen Staaten „das kirchlich-religiöse Element in besonderer Weise mit dem landesherrlichen verbindet" (75). In verschiedenen „Polizeiordnungen" des Stiftes ging es v. a. um die Regulierung der Festkultur: „Viele Bräuche und Ausdrucksformen schienen die Herrschaft zu beunruhigen oder zu gefährden" (76). Ein anderer Reformansatz im 14. und 15. Jh. bezieht sich auf die Erneuerung der kirchlichen Satzung und Disziplin des Klerus. Hier zeigt sich eine Kontinuität zwischen der Zeit vor und nach der Reformation, wobei reformatorische Einflüsse nicht auszuschließen sind (79ff). Seit der Mitte des 16. Jh.s gesellte sich ein weiterer Reformaspekt hinzu: die religiöse Erneuerung, die vom Trienter Konzil ausgegangen war. Hier gewann die innere Erneuerung an Gewicht (84ff). Exemplarisch zeigt Decot die Verordnungen des Mainzer Erzbischofs Johann Schweikard von Kronberg aus den Jahren 1615–1617, in die „bisher getrennte bzw. parallele Entwicklungen staatlicher, kirchlicher und jetzt auch religiöser Reform zusammen[fließen]" (88). Die Untersuchten Verordnungen „stellen gewissermaßen den Abschluß einer fast hundertjährigen Entwicklung dar", wobei in einem geistlichen Territorium wie Kurmainz eine scharfe Unterscheidung von politischen Absichten und theologisch-religiösen Erfordernissen nicht möglich ist (97).

P. Burschel analysiert im Aufsatz **Leid und Heil. Gryphius' „Catharina von Georgien" in frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive** (99ff) das von Andreas Gryphius erstmals 1657 gedruckte „Märtyrerdrama" mit dem Titel „Catharina von Georgien. Oder Bewehrete Bestaendigkeit" auf dem Hintergrund des Verständnisses von „heroische[m] Welttheater als Instanz der Weltdeutung, als Antwort auf die Herausforderung von Leid" (101). Das genannte Werk zeigt sich als „Spiel", das spirituelle und soziale Orientierung vermitteln will, indem der Autor „das historisch-politische Geschehen und seine Deutung ‚sub specie aeternitatis' zusammenschließt" (105). Die beiden elementaren Motive von Gryphius' Werk sind „die permanente Folter-Situation des Menschen in der Welt und die heilbringende Gegenwart Gottes" (114). In diesem Sinne ist es eine Tragödie, „die beides ist: eine Tragödie der‚Transzendenz' und eine Tragödie der ‚Immanenz' (116), die ihren „Sitz im Leben" im Schlesien des 17. Jh.s hat (118).

In **L'abolition du culte des saints et de la Vierge dans le Protestantisme et ses conséquences iconographiques** (121ff) untersucht *F. Muller* die praktischen Konsequenzen einer „Entzauberung der Welt" durch die protestantisch moti-

vierte Beendigung der Heiligenverehrung. Eine solche Entwicklung ist deutlich im Wandel der Christusdarstellungen abzulesen: „[L]es représentations du Christ de douleur, de la Flagellation, de la Descente de croix, images saturées de sang et de violence, se raréfient ou plutôt tendent à se concentrer sur le Christ en croix; mais même cette représentation évolue dans le sens d'une moindre insistance sur la douleur" (122). Es ist in diesem Kontext m. E. jedoch zu fragen, ob Bezeichnungen wie „manifestations masochistes" und „sadique par essence" (123) bestimmte Manifestationen der vor- bzw. außerreformatorischen Heiligenfrömmigkeit angemessen beschreiben.

Ph. Martin untersucht in **Réforme catholique et modèle de piété laïque: les devoirs d'états au XVIIe siècle** (129ff) den Frömmigkeitsansatz des 17. Jh.s, der entgegen der traditionellen Weltflucht und -ablehnung – wie z.B. bei den Jansenisten – betont, daß der Laie sein Leben auch in der Welt heiligen kann. „A partir des années 1640, une abondante littérature de piété la popularise pour la faire pénétrer au coeur même du quotidien, tentative de spiritualiser toutes les conditions et tous les gestes des catholiques" (130). Hier spielt das Werk von François de Sales (1567–1622) eine zentrale Rolle (130ff). Seiner Meinung nach, „[v]ie au monde et vie spirituelle doivent harmonieusement cohabiter" (133). Durch die Aufnahme seiner Ideen entwickelt sich eine Frömmigkeitsliteratur, die praktische Ratschläge und fromme Übungen bietet, damit jeder durch seine Arbeit und seinen alltäglichen Lebensvollzug das Heil erlangen kann. Variationen werden anhand von Statistiken ausgewertet (135ff). „Cette littérature dévote des devoirs d'états popularise les conceptions énoncées par François de Sales; elle les simplifie et les fait découvrir à un large public" (138). Auch Themen wie Ehe, Familienleben und Sexualität werden angesprochen (140ff). Diese Frömmigkeitsliteratur zeigt „une formidable volonté d'adaptation à la société mais aussi un souci de spiritualiser le monde. Tout procède de Dieu" (144).

Der letzte Beitrag des Sammelbdes, **Un moyenneur solitaire: Lazarus von Schwendi et la politique religieuse de l'empire au XVIe siècle tardif** (147ff), liefert *K. v. Greyerz*, der sich mit der interessanten Gestalt des Reichsritters Lazarus von Schwendi (1522–1583) beschäftigt. Außer Reichsritter war Schwendi Diplomat, kaiserlicher Berater und Intellektueller (147). Bemerkenswert ist der Einsatz Schwendis gegen religiös motivierte Gewalt: „Il rejette la notion, [...] que l'unité confessionnelle pourrait s'achever par l'usage de la force" (151). Ab 1574 wurde er zum Vorkämpfer einer religiösen Duldung, und zwar mit politischem Einfluß (152ff). Die Schriften Schwendis bezeugen die Einwirkung des machiavellischen Utilitarismus und der erasmischen Friedensvorstellung im Baslers Späthumanismus (155ff). Er starb 1583 als Katholik, obwohl er wenige Jahre zuvor ein calvinistisches Glaubensbekenntnis verfaßt hatte. Sein wirklicher Glaube – wie von anderen Denkern des 16. Jh.s – läßt sich nicht festlegen (159).

In einem **Quellen- und Literaturverzeichnis** (161ff) werden zahlreiche für die Untersuchungen relevante Quellen und Sekundärliteratur aufgelistet. Der Sammelbd schließt mit einem hilfreichen **Personen- und Ortsregister** (181ff).

Trotz der Kürze und des eher essayhaften Charakters der Beiträge, geben diese einen guten Einblick ins facettenreiche Feld der Frömmigkeitsforschung der Reformationszeit und in dessen Quellenlage. Wichtig und bereichernd ist der darin dokumentierte französisch-deutsche Austausch, zumal die französische Historiographie bezüglich neuer geschichtstheoretischer Ansätze (Mentalitäten, Quotidien usw.) immer richtungsgebend gewesen ist. Angesichts der Tatsache, daß sowohl evangelische als auch römisch-katholische Frömmigkeitsphänomene gleichwertig dargestellt werden, ist die Ökumenizität ein weiterer wichtiger Aspekt des vorliegenden Bdes.

Oberursel Gilberto da Silva

Theologie / Humanwissenschaft

Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften, hg. v. Jörg Kornacker / Peter Stockmann. – Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2001. 171 S. kt. € 38,00 ISBN: 3–631–37214–0

Der vorliegende Sammelbd enthält die Beiträge eines gleichnamigen Semesterforums, das im Januar 2000 von den wissenschaftlichen Mitarbeitern der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Passau veranstaltet wurde. Sein Titel bringt zugleich ein Theologieverständnis zum Ausdruck, das allen mitwirkenden Nachwuchswissenschaftlern gemeinsam ist und wie ein cantus firmus im Hintergrund der insgesamt neun Einzelbeiträge steht: Theologie ist das Gegenteil einer selbstgenügsamen oder gar weltabgewandten Wissenschaft. Sie lebt wesentlich vom Dialog, vom Austausch mit den zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen, deren Spektrum von den Geistes- und Sozialwissenschaften bis hin zu den Wirtschafts- und Naturwissenschaften reicht. Angesichts des begrenzten Rahmens, den ein eintägiges Symposion beziehungsweise dessen Dokumentation in einem Sammelbd wie dem hier vorliegenden bieten, ist allein schon aus pragmatischen Gründen die Beschränkung auf den Dialog mit jenen Wissenschaften sinnvoll, die sich unter sachlichen Gesichtspunkten als bevorzugte Gesprächspartner einer modernen Theologie empfehlen: auf die Humanwissenschaften. In der Theologie begann in der Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das heißt in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh.s, eine breite Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und leitete damit eine so genannte anthropologische Wende ein. Seither ist dieser Begriff zu einer feststehenden Bezeichnung für jene theologische Richtung geworden, die ihren Ausgangspunkt beim Menschen nimmt und so mit den einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen anderer Provenienz eine gemeinsame Schnittmenge aufweist.

Doch selbst bei einer deutlichen thematischen Eingrenzung des interdisziplinären Dialogs kann ein immer noch so weit umfassender Gattungsbegriff wie „Humanwissenschaften" nicht voll ausgeschöpft werden. Eine Auswahl ist deshalb unumgänglich. Dieser Notwendigkeit trägt der Tagungsbd insofern Rechnung, als die Vf. der Einzelbeiträge aus dem Blickwinkel ihrer Fachdisziplin mit jeweils einer, für sie in besonderer Weise ergiebigen Humanwissenschaft in das interdisziplinäre Gespräch eingetreten sind. Ein kurzer Blick in den Aufbau und die Themen der einzelnen Beiträge mag zur Präsentation des Inhaltes dienen und zur Lektüre dieses durchaus lesenswerten Sammelbdes einladen:

Ein Geleitwort des Dekans (Ludger Schwienhorst-Schönberger) sowie eine Einführung der Hg. (Jörg Kornacker, Peter Stockmann) bilden die Ouvertüre, in der das Leitthema der insgesamt neun Einzelbeiträge anklingt. In diesem Fall verdienen beide, Geleitwort und Einführung, eigens erwähnt zu werden, weil sie tatsächlich einen inhaltlich hilfreichen Beitrag leisten. Das Geleitwort arbeitet den interdisziplinären Dialog als älteste Form theologischen und philosophischen Nachdenkens heraus und schließt mit zwei Überlegungen, die sich jede zukunftsorientierte Theologie eigentlich ins Stammbuch schreiben sollte: Sind wir – die Theologen – überhaupt noch in der Lage, die Kerngehalte unserer Tradition auf die Diskurse der Gegenwart zu öffnen? Wäre es inzwischen nicht auch an der Zeit, nicht nur über eine anthropologische Wende der Theologie, sondern auch über eine theologische Wende der Humanwissenschaften nachzudenken?

Die Einführung erläutert zum einen das Anliegen des Theologischen Semesterforums aus der Sicht seiner Veranstalter, zum anderen bietet es eine präzise und treffende Quintessenz der neun Einzelbeiträge. Der Leser bekommt auf diese Weise eine gute Orientierungshilfe und kann, je nach Interessenlage, ggf. eine Auswahl für die eigene Lektüre treffen.

Im ersten Einzelbeitrag analysiert Claudio Ettl mit Hilfe zweier von der Soziologie übernommener Deutungsmodelle – Devianztheorie und Konflikttheorie – ein aktuelles Problemfeld der Matthäusexegese: Inwiefern spiegelt der Konflikt zwischen Jesus und seinen Jüngern auf der einen Seite und den religiösen Autoritäten des Judentums auf der anderen Seite eine Konfliktverarbeitung der matthäischen Gemeinde mit Vertretern des Judentums wider? Was können die soeben genannten soziologischen Theorieansätze zum besseren Verständnis des Konflikts beitragen?

Als nächster Referent bzw. Autor nimmt Jürgen Strötz Ignaz von Döllingers Beitrag zur kirchengeschichtlichen Forschung in den Blick. Ignaz von Döllinger ist der Öffentlichkeit vor allem durch seine scharfe Kritik am Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils bekannt geworden. Seine wissenschaftliche Bedeutung für die Theologie bestand aber darin, daß er durch sein umfassendes quellenkritisches Studium nicht nur für die kirchenhistorische, sondern für die historische Forschung überhaupt neue Wege eröffnete. Neben vielen interessanten biographischen Informationen zeigt dieser Beitrag auf, wie Döllinger die Theologie aus dem engen Käfig der Neuscholastik herausführte und die geschichtliche Dimension von Glaube und Kirche im Kontext einer umfassenderen Universalgeschichte herausarbeitete.

Jörg Kornacker hat anhand des Prozesses von Galilei das Verhältnis zwischen katholischem Glauben und Wissenschaft exemplarisch untersucht. Die Kirche hat aus dem Fall Galilei gelernt. Denn die Auseinandersetzung um die Akzeptanz des heliozentrischen Weltbildes, welches man damals von Seiten des Lehramtes für unvereinbar mit dem biblisch bezeugten Schöpfungsglauben hielt, hat nachhaltig zu der Einsicht geführt, daß die Kirche nicht höchste Richterin im Streit zwischen konkurrierenden naturwissenschaftlichen Theorieansätzen sein kann. Noch weniger darf sie der Versuchung erliegen, ein bestimmtes Erklärungsmodell gleichsam zu dogmatisieren. Sollte sich dieses eines Tages als unrichtige Hypothese erweisen, könnte das zu der fatalen Konsequenz führen, daß der Gottesglaube selbst für obsolet gehalten wird. Kornacker hat in seinem Beitrag das Thema des Buches insofern ausgeweitet, als er nicht nur das Verhältnis der Theologie zu den Humanwissenschaften, sondern zu den empirisch arbeitenden Naturwissenschaften überhaupt diskutiert hat. Außerdem hat er den aktuellen Stand der Galileiforschung eingespeist und die immer noch kolportierte Legende über angebliche Folter und Kerkerhaft Galileis als historisch unhaltbar entlarvt.

Im Bereich der Ethik kommen sich Theologie und Humanwissenschaften besonders nahe. Johannes Brantl wendet sich der Rezeption der Ethologie, der vergleichenden Verhaltensforschung, in einer christlichen Ethik zu. Ethologie und Ethik haben nicht nur eine etymologisch gleiche Wurzel, sondern weisen auch hinsichtlich ihres Gegenstandes starke Überschneidungen auf. Ethologie versteht sich als Wissenschaft vom Verhalten, Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Verhalten. Genaugenommen ist es ein Teilbereich der Ethologie, näm-

lich die so genannte Kulturen vergleichende Humanethologie, die für Brantl von besonderem Interesse ist. Weltweite Feldforschung in diesem Bereich, der wesentlich mit dem Namen Eibl-Eibesfeldt verbunden ist, haben die biologischen Prädispositionen menschlichen Verhaltens und dessen instinktbedingte moralischen Grundeinstellungen herausgefiltert. Das dabei wichtigste und zugleich beunruhigende Ergebnis besteht in der Einsicht, daß auch heute noch die spontanen affektiven Verhaltensweisen des Menschen den steinzeitlichen Jäger- und Sammlergemeinschaften angepaßt sind, die für die längste Phase unserer stammesgeschichtlichen Entwicklung maßgebend gewesen sind. Das heißt aber nichts anderes, als daß die biologischen Grundlagen unserer Moral nicht von sich aus auf die Anforderungen unserer rasanten kulturellen Entwicklung abgestimmt sind. Es ist diese Ungleichzeitigkeit zwischen biologischer und kultureller Entwicklung, die Diskrepanz zwischen angeborener Moral und den Herausforderungen des modernen Lebens an den Menschen, welche die Entwicklung einer christlichen Ethik geradezu überlebensnotwendig macht. Zugleich aber bewahrt die Einsicht in die beschränkten Voraussetzungen seiner Natur den Menschen davor, sich selbst moralisch zu überfordern und etwas abzuverlangen, was er von sich aus gar nicht leisten kann. Das alte moraltheologische Axiom „ultra posse nemo tenetur" wird so im Licht Kulturen vergleichender Verhaltensforschung in neuer Weise erhellt und vermag die Legitimität theologischer Rede von der ungeschuldeten göttlichen Intervention, der Gnade, auch in den Kontext des interdisziplinären Gespräches zu vermitteln.

Christian Bernreiter, Rudolf Sitzberger und Hans Bauernfeind liefern, trotz unterschiedlicher Themenstellungen, in einem bestimmten Sinne vergleichbare Beiträge. Sie setzen die bereits geleistete Grundlagenreflexion über Möglichkeiten und Chancen des Dialogs zwischen Theologie und Humanwissenschaften schon voraus und wenden sich vor allem anwendungsorientierten Problemen zu.

Christian Bernreiter geht der Frage nach, ob und inwieweit Supervision im kirchlichen und karitativen Bereich zur Persönlichkeitsentwicklung beiträgt. Deutlich wird, daß verantwortliche kirchliche Sozialarbeit ohne das Instrument der Supervision gar nicht mehr vorstellbar und für die Tätigkeit der großenteils ehrenamtlichen Mitarbeiter unverzichtbar ist. Supervision fördert nicht nur die Qualität ehrenamtlicher Arbeit, sondern bietet auch Anreize, eine entsprechende Aufgabe – etwa im Bereich der Telefonseelsorge – zu übernehmen.

Rudolf Sitzberger setzt bei einem Problem an, das vielen Religionslehrern aus ihrer Schulpraxis leider zur Genüge bekannt ist: Die Rede von Gott in traditionellen religiösen Sprachmustern scheint vielen Kindern und Jugendlichen heute nicht mehr verständlich zu sein. Ausgehend vom Kommunikationsmodell Karl Bühlers will Sitzberger den Schülern Zugänge und Möglichkeiten zur Versprachlichung ihrer religiösen Erfahrung etwa anhand ausgewählter Psalmentexte oder des Sonnengesangs eines Franz von Assisi eröffnen.

Aus der Sicht der Liturgiewissenschaft untersucht Hans Bauernfeind, in welcher Weise die Studie von Fritz Riemann „Grundformen der Angst" (Hysterie, Zwang, Depression, Schizoidie) dazu beitragen kann, extreme Positionen innerhalb der Gemeinden hinsichtlich ihrer psychologischen Voraussetzungen besser zu verstehen und daraus resultierende Konflikte nach Möglichkeit zu entschärfen. Die Feier der Liturgie kann so zur seelischen und menschlichen Reifung der Menschen beitragen.

Peter Stockmann stellt dar, wie weit der Dialog des Kirchenrechts insbesondere mit der Psychologie, der Medizin, der Psychiatrie und der Soziologie gediehen ist. An ausgewählten Beispielen aus dem Bereich des kirchlichen Prozeßrechts (Sachverständige), des Heilungsdienstes der Kirche (Großer Exorzismus) und des kirchlichen Verfassungsrechts (Pastoralrat bzw. Pfarrgemeinderat) zeigt er auf, wie spannungsreich dieses Verhältnis sich darstellen kann. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn bei der kanonistischen Urteilsfindung und -begründung die Frage entschieden werden muß, inwieweit die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse in die Entscheidung eingehen sollen oder gar den Ausschlag geben können.

Damit steht eine Frage im Raum, die im letzten Beitrag Albert Wohlfarth zumindest anschneidet. Allerdings formuliert er sie implizit zur Gegenfrage um: Wie können Theologie und christliches Lebenswissen für die Menschen in der Welt von heute zu einer Quelle der Inspiration und Lebenshilfe werden? Und: Wie kann die universitäre Ausbildung Studierende auf diese Aufgabe vorbereiten?

Bei einer Gesamtbetrachtung treten spontan zwei Eindrücke deutlich hervor. Der erste: Die exemplarischen Fälle des Dialogs zwischen Theologie und Humanwissenschaften liegen auf höchst unterschiedlichen Ebenen. Auch die theologischen Voraussetzungen für das interdisziplinäre Gespräch werden in den jeweiligen theologischen Einzeldisziplinen in verschiedener Weise reflektiert. Das wird im Vergleich der zuvor resümierten Einzelbeiträge gut erkennbar. Der zweite: Nicht weniger deutlich wird aber auch, daß alle Autoren über eine wichtige Voraussetzung junger Wissenschaftler verfügen. Sie packen ihre selbst gewählte und zum Teil recht ehrgeizige Aufgabenstellung mit frischem und unverbrauchtem Esprit an und verstehen es, einen Funken ihrer Beigeisterung für das eigene Fach auf den Leser überspringen zu lassen.

Wenn man dennoch eine kritische Bemerkung machen will, sollte diese fairerweise wohl in Form eines Wunsches hinsichtlich möglicher Nachfolgeprojekte formuliert werden. Anders gesagt: Alfons Auer, der Nestor nachkonziliarer Moraltheologie, schrieb der theologischen Wissenschaft für den interdisziplinären Dialog bzw. den Dialog zwischen Kirche und Welt die dreifache Funktion zu, auf diesem Feld integrierend, aber auch kritisierend und stimulierend zu wirken. Der integrierenden Funktion haben die Autoren gewiß Genüge getan.

Wer lernt also von wem? Die Theologie von den Humanwissenschaften, die Humanwissenschaften von der Theologie, oder beide voneinander? Ein wie auch immer geartetes Dominanzmodell hinsichtlich des Verhältnisses beider Dialogpartner zueinander scheidet sicher aus. Ein Dialog, der diesen Namen wirklich verdient, kann nur auf Augenhöhe zwischen gleichberechtigten Partnern stattfinden. Es sollte deshalb auch der Überlegung Raum gegeben werden, wie und zu welchen „heißen Eisen" dieses Dialogs die Theologie auch ihr kritisierendes sowie ihr stimulierendes Potential einbringen soll, ja muß. Denn das Erkenntnisinteresse an der Natur des Menschen und seiner Stellung in der Welt (Arnold Gehlen) setzt ja voraus, daß wir schon wissen, was es heißt, Mensch zu sein. Dieses Vorverständnis mag in vielen Fällen unthematisch bleiben und in den einzelnen humanwissenschaftlichen Disziplinen nur implizit enthalten sein. Doch in keinem Fall können diese verborgenen anthropologischen Optionen nur mit empirischen Kategorien eingeholt werden, weil sie in hohem Maße auch normativ besetzt sind. Für *diese* Seite des Menschen aber sind nicht mehr die empirischen Wissenschaften zuständig, sondern primär die Philosophie bzw. die Ethik und – wenn man die nicht nur christliche Grundüberzeugung vom unverzichtbaren Transzendenzbezug des Menschen nicht aufgeben will – auch die Theologie.

Eine Fortsetzug dieser zuletzt vorgetragenen Überlegungen könnte ein spannendes und lohnendes Thema für eine mögliche Nachfolgeveranstaltung werden.

Passau Peter Fonk

Theologiegeschichte

Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XIV, 537 S., Ln € 89,00 / pb € 44,00 ISBN: 3–16–148266–2 (Leinen) / ISBN: 3–16–148267–0 (Paperback)

Ein Handbuch ist ein Mittelding zwischen Nachschlagewerk und Studienbuch. Dem wird das vorliegende Luther Handbuch in vorbildlicher Weise gerecht. Das Ziel, das dem Werk gesetzt wurde, die übersichtliche Erschließung der Lutherforschung der letzten Jahrzehnte für den akademischen Unterricht und für die selbständige Vertiefung in und die wissenschaftliche Weiterarbeit an Leben, Werk und Zeit Martin Luthers, kann als erreicht bezeichnet werden. Die Beschränkung auf die letzten Jahrzehnte ist angesichts der unübersehbar gewordenen Lutherliteratur berechtigt. Daß dabei Hinweise auf die ältere Lutherforschung nicht fehlen, versteht sich. Eine Lutherbiographie oder eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers „aus einem Guß" bietet das Handbuch nicht, das ist auch nicht seine Absicht. Es soll ein „schlichtes Hilfsmittel zur Aufnahme und Vertiefung eines eigenen wissenschaftlichen Umgangs mit Luther" sein. (Albrecht Beutel im Vorwort).

Aufbau und Gliederung des Handbuchs ist dementsprechend praxisorientiert: Auf eine einleitende ausführliche Orientierung über Lutherausgaben, Hilfsmittel zum Lutherstudium und die Lutherforschung am Beginn des 21. Jh.s folgen drei jeweils reich untergliederte Abschnitte zu Person, Werk und Wirkung Luthers. Jeder Einzeldarstellung sind bibliographische Angaben angefügt, die in einem Quellen- und Literaturverzeichnis am Ende des Bdes zusammengefaßt und ergänzt werden. Ein ausführliches Personen- und Sachregister erleichtert das Zurechtfinden bei der Suche nach übergreifenden Zusammenhängen. Daß ein Handbuch mit einem so weit gefaßten Horizont nicht von einer Person allein geschrieben werden kann, ist nahezu selbstverständlich. Neben dem Hg. waren 24 Mitarbeiter, zumeist Kirchenhistoriker, beteiligt, darunter erfreulich viele der jüngeren Generation. Die Beiträge sind entsprechend individuell gestaltet, so daß ein lebendiges Bild der Gestalt Luthers in seiner Epoche und seiner Wirkung aus der Sicht der neueren Forschung entsteht. Eine Rezension kann bei gebotener Kürze weder jedem einzelnen Autor noch jedem der sechzig behandelten Einzelthemen gerecht werden. Darum seien einige der (im Blick des Rez.) Hauptgesichtspunkte herausgehoben.

Der erste Abschnitt, „*Orientierung*" überschrieben, bietet eine Übersicht über Lutherausgaben und Hilfsmittel zum Lutherstudium (M. Beyer), durch die der Leser eine sehr informative Unterstützung für einen ersten Zugriff auf Luthertexte erhält. Merkwürdigerweise wird das als „riesig" bezeichnete (5), bisher unabgeschlossene Sachregister zur WA kaum näher charakterisiert, so daß der Unkundige sich keine Vorstellung von der Bedeutung dieses Unternehmens machen kann. E. Mülhaupts mehrbändige Sammlung von Texten zu Luthers Schriftauslegung hätte in der ausführlichen Vorstellung von Lutherausgaben eine Erwähnung verdient. V. Leppin bietet einen konturierten Überblick über die Lutherforschung zu Beginn des 21. Jh.s, der bis auf die sog. Lutherrenaissance in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s zurückblickt und so eine wertvolle Ergänzung zur unzulänglichen Darstellung dieser Epoche am Schluß des Bdes (K.-H. zur Mühlen) darstellt. Die nicht unkritische, aber überall von Verständnis getragene Vorstellung einer ganzen Anzahl von Monographien zu unterschiedlichen Stufen und Gebieten der Lutherforschung seit Troeltsch und Holl erleichtert v. a. dem Neuling den Einstieg in ein sonst schier unübersehbares Feld von Forschungsrichtungen.

Der zweite Abschnitt wendet sich der *Person* Luthers zu. Er stellt Luther zunächst in den Zusammenhang der *Traditionen*, von der zeitgenössischen Religiosität (Chr. Burger) über die Reformbewegungen des ausgehenden Mittelalters (R. Schwarz), einem Rückgriff auf Kirchenväter, Mönchtum und Mystik, das Verhältnis zu Universitätswissenschaft und Humanismus bis hin zu einer kurzen Darstellung der weltlichen Ordnung zur Zeit Luthers (A. Kohnle). Letztere erschließt anschaulich (auch durch eine Karte und ein Diagramm) einen Sachverhalt, der dem Theologiestudenten oft unbekannt ist. Sie hätte allerdings noch einer gesellschaftsgeschichtlichen Ergänzung bedurft. – Unter der Überschrift „*Aneignungen*" wird eine Darstellung von Luthers Lebenslauf mit seiner religiösen Leitidee, seinem Geschichtsverständnis und seinem Selbstverständnis verbunden. Der Lebenslauf (H. Zschoch) faßt in vorbildlicher Kürze die äußeren Daten in klarer Sprache zusammen, seine innere Entwicklung wird weitgehend ausgeklammert; der Leser muß sie sich durch Verweise erschließen. Dazu versucht D. Korsch im nächsten Kap. („Die religiöse Leitidee") „eine Vorstellung davon zu vermitteln, was Luther zur Ausbildung einer ihm eigentümlichen Theologie bewegt hat, und Auskunft darüber zu geben, welches elementare Thema in deren Zentrum steht" (91). Dazu verläßt er weitgehend die Form des Forschungsberichts und gibt eine eigene Darstellung mit der These, „daß es sich bei der religiösen Leitidee Luthers um den organisierenden und orientierenden Aufbau eines unmittelbaren Gottesverhältnisses handelt" (97). Sie gründe sich auf ein neues Durchdenken des Modells der Buße und führe zu der Überzeugung: „Durch ‚Gesetz' und ‚Evangelium', durch Verurteilung und Freispruch, baut Gott die Unmittelbarkeit des Menschen zu ihm selbst auf." (94) Diese Leitidee verdanke sich bei Luther nicht einer einmaligen religiösen Wende, dem reformatorischen Durchbruch etwa im sog. Turmerlebnis, sondern sei als „differenzierteres Entwicklungsprofil" zu denken. (92). Die wohlbegründete, aber knappe Darstellung wird an späterer Stelle (353 ff.) wieder aufgenommen und weitergeführt. Zur Person Luthers gehört auch sein Selbstverständnis, das von Joh. Schilling über die Brücke der Endzeitstimmung nicht ganz plausibel mit Luthers Geschichtsbild verknüpft wird. Letzteres wird an der Supputatio annorum mundi des älteren Luthers entwickelt, wobei der Zusammenhang mit Luthers Theologie kaum sichtbar wird. (Z. B. wird die interessante Ansicht Luthers, das Apostelkonzil sei wegen der Aufhebung des Gesetzes in der Mitte der „letzten Woche Daniels" ein Angelpunkt der Geschichte Gottes mit den Menschen, nicht aufgenommen). Luthers Selbstverständnis stellt der Vf. an einer Reihe wichtiger Selbstaussagen dar, wobei auch die Ansichten seiner Freunde und Gegner zu Wort kommen. – Ein umfangreiches drittes Kap. ist den *Beziehungen* gewidmet, die Luther zu Personen, Gruppen und Institutionen seiner Zeit gehabt hat: zum Papsttum, seinen Gegnern aus dem altgläubigen und protestantischen Lager, zu den Bauern, zu Müntzer, Erasmus, Zwingli und Melanchthon, aber auch zum Reich, zu Europa, zu Juden und Türken. Schon an dieser unvollständigen Aufzählung wird deutlich, daß es sich um sehr disparate Themen handelt, die nur durch die Überschrift in eine Rubrik geraten sind und über den den zweiten Abschnitt charakterisierenden Gesichtspunkt der Person hinausgehen. Aber wie dem auch sei, es sind Themen die je für sich eine eingehende Beschäftigung verlangen und auch jeweils eigene Forschungskomplexe ausgebildet haben. Dieser Sachverhalt stellt an die Fähigkeit der einzelnen Autoren, sich knapp auszudrücken, ohne zu verkürzen, hohe Anforderungen. Diesen wird z. B. Bernd Moeller (Luther und das Papsttum) dadurch gerecht, daß er die Jahre nach 1520, in denen Luthers antipäpstliche Polemik sich breit entfaltet, in äußerster Knappheit darstellt, ohne dabei den Kern der Auseinandersetzung aus den Augen zu verlieren: Luthers theologische Grundposition, die sich mit psychologisierenden Deutungen nicht erfassen läßt. Auch die Auseinandersetzungen Luthers mit seinen protestantischen Gegnern (Chr. Peters) werden übersichtlich und knapp dargeboten, wobei auch die individuellen Züge hervortreten. Das Verhältnis zum Humanismus wird an Erasmus (Th. Kaufmann) exemplarisch entwickelt, tritt aber als eigenständiges Thema merklich zurück. Ähnlich ergeht es den vielen Mitstreitern Luthers, die an der Person Melanchthons (Chr. Peters) und ausführlicher am „Wittenberger Reformatorenkollegium" (I. Dingel) in Erscheinung treten. In der Gegenwart stark verhandelte Themen wie „Luther und die Juden" (H.-M. Kirn) und „Luther und die Türken" (S. Raeder) werden verhältnismäßig ausführlich behandelt, lassen aber den theologischen Grundzug außer Acht, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und die Sorge Luthers um die Vergesetzlichung des Evangeliums. – Das vierte, den zweiten Abschnitt abschließende Kap. behandelt „*Prägungen*", wobei die auf Luther einwirkenden und die von ihm ausgehenden unterschiedlich stark zur Geltung kommen. Zu formalistisch und von modernen Vorstellungen getragen erscheint das Bildungsthema (M. Wriedt), das erst durch die später in anderem Zusammenhang auftauchende Behandlung des Katechismus (J. Schilling, 305 ff.) ergänzt wird. Ähnlich die anschauliche Darstellung von Luthers Verhältnis zur Musik (J. Schilling), die Luthers Bedeutung für das Kirchenlied erst mit Hilfe des später behandelten Themas „Dichtungen" (J. Wolff) erschließt, wodurch aber der Zusammenhang von sprachlichem (Wort) und musikalischem (Melodie) Ausdruck verloren geht. Auch die sonst aufschlußreiche Behandlung der bildenden Kunst (F. Strecker) orientiert sich zu stark an innerdisziplinären Kategorien und läßt die Bedeutung der Bilder in propagandistischer und polemischer Abzweckung sowie die Entwicklung eines neuen Bildprogramms außer Acht. Aber das mag an der geforderten Konzentration auf die Person Luthers liegen. Luthers Verhältnis zur Sprache (A. Beutel) schließt den zweiten Abschnitt ab. Hier werden nacheinander drei Aspekte behandelt: „der allgemeine Sprachbestand, den er übernommen und fortgeführt hat, sodann sein individueller gestalterischer Umgang mit der Sprache, schließlich die sprachphilosophische und -theologische Reflexion, von der seine Spracharbeit zeitlebens begleitet gewesen ist." (240) Die Darlegung beschränkt sich auf das Deutsche; ein Blick auf Luthers umfangreiches lateinisches Opus wäre besonders im Zusammenhang mit dem zweiten Aspekt hilfreich gewesen, wo auch Luthers rhetorische Kompetenz gewürdigt wird. Ausgespart bleibt die im nächsten Abschnitt verhandelte poetische und sprachschöpferische Gestaltungskraft Luthers, die dort unter Bibelübersetzung (H. Blanke) und Dichtungen (J. Wolff) kurz zur Sprache kommt. Die Erörterung von Luthers Sprachverständnis führt bis in die theologische Anthropologie und erschließt ein in der Theologie bisher wenig bearbeitetes Gebiet.

Der dritte Abschnitt ist dem *Werk* gewidmet, das nach Gattungen, Themen und Strukturen abgehandelt wird. Die „*Gattungen*" ordnen Luthers literarische Hinterlassenschaft in elf Rubriken von der Bibelübersetzung bis zu den Tischreden übersichtlich an und kennzeichnen sie nach Entstehung, Charakter und Inhalt. Die Fülle der hier gebotenen Informationen kann an dieser Stelle nicht ausreichend gewürdigt werden. Sie erschlägt aber den Leser nicht, sondern eröffnet ihm einen Zugang zu Luthers Werk, der ihm m. W. in dieser Form und Übersichtlichkeit bisher nirgends geboten wurde. – Demgegenüber müssen sich die „*Themen*" im zweiten Kap. dieses Abschnitts naturgemäß auf eine Auswahl beschränken. Sie ist im Ganzen sachgemäß, wenn dem Rezensenten auch das Fehlen einer eigenen Behandlung von so wichtigen Themen wie „Schöpfung", „Gesetz und Evangelium" (von A. Beutel unter „Wort Gottes", auch von D. Korsch und E. Herms kurz angesprochen) und „Heiliger Geist" auffällt. Hier muß der Leser auf das Sachverzeichnis zurückgreifen, um Auskunft zu erhalten. Es versteht sich, daß in diesem Teil des Handbuchs den Systematikern neben den Historikern besonders gewichtige Themen zufallen: Hervorgehoben seien die Beiträge zur Bedeutung Luthers für das Theologieverständnis und zur Rechtfertigungslehre (D. Korsch, „Fundamentaltheologie", „Glaube und Rechtfertigung"), zu Luthers Christologie und Eschatologie (N. Slenczka). Die Schöpfungstheologie in ihrem Zusammenhang mit der Christusoffenbarung und die Ethik mit einem Blick auf die Lehre von den zwei Reichen behandelt E. Herms in zwei unterschiedlichen Kap. („Mensch", „Leben in der Welt"). Die Historiker kommen bei den der kirchlichen Praxis zugewandten Themen zu Wort: A. Beutel zieht das Thema „Wort Gottes" bis auf die Schriftauslegung und Predigt aus, D. Wendebourg erläutert in klarer Diktion Luthers Verständnis der Kirche und ihres Amtes und der Sakramente in drei Beiträgen. – Das verhältnismäßig kurze Kap. „*Strukturen*" beschließt den dritten Abschnitt. Hier kennzeichnet A. Beutel in der Diktion G. Ebelings Luthers Theologie als Schriftauslegung, als Unterscheidungslehre und als Erfahrungswissenschaft. Man erkennt dahinter die Topoi „sola scriptura", Gesetz und Evangelium / Buchstabe und Geist, „sola fide", die Luthers Theologie als Ganze durchziehen, v. a. in ihrer hermeneutischen Funktion. Im Unterschied zu dem heutigen Verständnis von Empirie betont A. Beutel den Zusammenhang von innerer und äußerer Erfahrung bei Luther in der Korrelation von Glaube und Schriftzeugnis.

Der Abschnitt über Luthers Werk bietet aufs Ganze gesehen eine erhellende Übersicht über die Theologie Luthers in ihrer Vielfalt und zugleich grundlegenden Bedeutung für die reformatorische Theologie überhaupt. Daß eine ganze Anzahl unterschiedlicher Forscher und Fachleute zu einer solchen stimmigen und bündigen Darstellung sich zusammengefunden haben, verdient hohe Anerkennung. Dem Studenten erschließt sich dabei zugleich ein Fundus zahlreicher Lutherschriften, auf die alle Autoren immer wieder zurückgreifen, ohne daß ihm damit ein gründliches Eigenstudium abgenommen würde. Die Lebendigkeit und Bedeutung des Werks Martin Luthers sowohl für die innerprotestantische wie ökumenische Diskussion und das Gespräch mit der „Welt" wird dem Leser erneut vor Augen geführt – auch und gerade für eine Zeit, die weitgehend ihre Geschichte zu vergessen droht.

Bis dahin war es allerdings ein weiter Weg, der im vierten und letzten Abschnitt („*Wirkung und Rezeption*") von K.-H. zur Mühlen abgeschritten wird, bei der ungeheuren Menge an direkten und indirekten Beziehungen auf Luthers Gestalt und Werk und dessen Weiterentwicklung über fünf Jahrhunderte hinweg eine Herkulesarbeit. Für die Zeit der Orthodoxie und des Pietismus ist dem Vf. eine übersichtliche und das Wesentliche erfassende Darstellung gelungen, die dem Unkundigen einen sicheren Kompaß in einem für das heutige theologische Denken unwegsamen Gelände an die Hand gibt. Die sozialgeschichtliche Seite allerdings, wie sie etwa W. Elert in seiner Mor-

phologie des Luthertums in der Auseinandersetzung mit Troeltsch nachgezeichnet hat, tritt hinter der abstrakt theologischen fast ganz zurück. Das 19. und 20. Jh. bleibt in dem nur wenige Seiten umfassenden Überblick merkwürdig unterbelichtet. V. a. die in dieser Zeit geleistete Arbeit der Lutherforschung, die überhaupt erst eine quellenmäßige Erfassung und Bearbeitung des im Handbuch dargebotenen historischen Bestandes ermöglichte, wird nicht angemessen gewürdigt gegenüber einer Bewertung der unterschiedlichen Bezugnahmen auf Luther in der systematischen Theologie. Hier ist der Leser auf Leppins einleitende Bemerkungen angewiesen. Auf ein Desiderat beider Darstellungen sei jedoch noch hingewiesen: Die ausländische, v. a. skandinavische Lutherforschung bleibt weitgehend unberücksichtigt. Hier wäre ein Blick über den deutschen Tellerrand hilfreich gewesen.

Abschließend ist festzustellen, daß das Handbuch eine sichere Orientierung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Luther als einer „entscheidenden Bezugsgröße" in der Theologie der Neuzeit (A. Beutel, V) ermöglicht. Die differenzierte Darstellung und der Verzicht auf die Herausarbeitung einer alles übergreifenden und den Leser damit bevormundenden Generallinie zwingt ihn zu einer eigenen Erarbeitung und Urteilsbildung. Das diese Eigenarbeit ermöglichende Hilfsmittel hat er nun dazu in der Hand.

Burgdorf Hans Martin Müller

Groh, Dieter: **Schöpfung im Widerspruch.** Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. 850 S. (stw 1489), kt € 20,00 ISBN: 3–518–29089–4

Der Autor dieses gleichermaßen voluminösen wie gut erschwinglichen Werkes, Dieter Groh, ist Professor emeritus an der Universität Konstanz, war langjährig ständiger Gastprofessor an der Universität St. Gallen und hat dies bemerkenswerte Opus kurz nach seinem siebzigsten Geburtstag vorgelegt.

G. hat anthropologische Theorien auf ihre weltanschaulichen Voraussetzungen hin durchgemustert, auf ihre Grundplausibilitäten hin befragt. Dabei war es möglich, sie zwei diametral entgegengesetzten symbolischen Deutungsfeldern zuzuordnen. Das eine symbolische Deutungsfeld ist die Vorstellung von einem harmonischen Haushalt der Natur, die Idee der oeconomia naturae. Aus dieser Weltsicht ergibt sich eine positive, an der unterstellten Weltharmonie ausgerichtete Anthropologie. Das andere symbolische Deutungsfeld ist die Vorstellung von der gefallenen Natur, die Idee der natura lapsa. Aus dieser Weltsicht folgt eine negative, an der unbestreitbaren Defizienz der Natur ausgerichtete Anthropologie.

Beide Deutungsfelder sind zwar idealtypische Rekonstruktionen, sie nähern sich aber oft erstaunlich stark den historisch faßbaren Realtypen bestimmter Epochen an. Beide symbolischen Deutungsfelder finden sich bereits im Buch Genesis und lassen sich über Genesis hinaus- und vor Genesis zurückgehend auch in der antiken Philosophie wiederfinden. (15)

Die Vorstellung der oeconomia naturae hält den Menschen zwar nicht durchweg für gut, wohl aber für des Guten fähig, traut ihm die rechte Erkenntnis und Einsicht sowie das richtige moralische Handeln zu, ja hält ihn sogar der Erkenntnis Gottes für fähig. Diese das Positive betonende Weltsicht hat ihre biblisch-alttestamentliche Quelle in Gen 1, 1 – 2, 4a, also in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung. Hier wird jedes Werk bestätigt mit „Und Gott sah, dass es gut war." Und am Ende, beim Abschluß des Sechstagewerkes, heißt es gar: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut." (Gen 1, 31) Im Gefolge dieser aus der oeconomia naturae folgenden Anthropologie konnte Paulus in seinem Römerbrief die Erkennbarkeit Gottes aus seiner Schöpfung und die Unentschuldbarkeit deren folgern, die Gott nicht wahrnehmen und nicht wahrhaben wollen.

„Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit." (Röm 1, 19 f.)

Das I. Vatikanum hat den Gedanken von der Erkennbarkeit Gottes aus der Natur sogar in eine dogmatische Form gegossen, die diesen Schöpfungsoptimismus festschreibt.

Damit hat Paulus den Gedanken der Natürlichen Theologie grundgelegt, die wie Platons „Timaios" und Ciceros „De natura deorum" den anthropomorphen Analogieschluß von der Schönheit und Zweckmäßigkeit der natürlichen Welt auf deren Urheber und Gestalter wagt. Die lateinischen und griechischen Kirchenväter der Antike haben diesen Gedanken fortgesetzt. Demnach läßt das großartige kosmische Bauwerk im Großen wie im Kleinen den Schluß auf die Großartigkeit seines Baumeisters zu und ermöglicht eine Art Physikotheologie. In diesem Punkt greift die christliche Theologie eindeutig auf die Gedanken der heidnischen Antike zurück.

Im selben Römerbrief hat Paulus aber auch die theologische Grundlage für den natürlichen Zugang zum göttlichen Moralgesetz aufgezeigt:

„Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind die, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich." (Röm 21, 14 f.)

So hat die Lehre von der oeconomia naturae ausgehend von der alttestamentlichen Priesterschrift Gen 1, 1 – 2, 4a und über die Paulinische Theologie des Neuen Testaments hinaus Anthropologie und Theologie in erkenntnistheoretischer wie ethischer Hinsicht nachhaltig geprägt.

Die Vorstellung von der natura lapsa hingegen sieht den Menschen kritisch. Das heißt umgekehrt wiederum nicht, daß alle Menschen durchweg nur böse sind. Aber sie sind des Guten im Erkennen, Reden und Tun nicht aus sich selbst, sondern nur durch die erlösende Gnade Gottes fähig.

Diese das Negative, Fragmentarische, Dissonante und Defiziente betonende Weltsicht hat ihre biblisch-alttestamentliche Quelle in Gen 2, 4b ff., also in der Jahwistischen Schöpfungserzählung. Hier schafft Gott nicht einfach durch sein Wort, sondern wie ein töpfernder Handwerker. Die Schöpfung ist auch nicht schon im ersten Arbeitsgang perfekt, sondern der schöpferische Gott bessert nach: *„Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht."* (Gen 2, 18) Doch in den übrigen Geschöpfen findet sich keine für den Isch, den Menschen hilfreiche Entsprechung, die wird erst durch die Erschaffung der Ischa, der nachmals Eva genannten Frau realisiert. Aber in der Mitte des Gartens steht der Baum, von dessen Frucht der Mensch nicht essen darf und, wenn er es doch tut, nur mit Todesfolge essen kann. Damit ist aber dann zugleich die Möglichkeit des kreatürlichen und menschlichen Scheiterns eingebaut in diese Schöpfung

Gott setzt den Menschen in eine relative Freiheit der Selbstbestimmung, und diese Freiheit ist im Prinzip gut. Aber sie ist bei mißbräuchlicher Realisierung durch den Menschen auch die Bedingung der Möglichkeit dafür, die Heilsgemeinschaft mit Gott, das wirkliche menschliche Miteinander und das paradiesische Eingebundensein in seine Schöpfung zu verlieren.

Das Erliegen in der Versuchung, die Schmerzen während der Geburt, die Mühsal in der Arbeit bei Adam und Eva, die Verfluchung der Schlange, die Vertreibung aus dem Paradies, die Ermordung des Mitmenschen bei Kain und Abel etc: All das sind die Hinweise auf eine Defizienz, die aus der Möglichkeit des Geschöpfes Mensch zur Selbstverweigerung und Selbstverfehlung resultiert, oder gar Hinweise auf eine der Schöpfung schon von allem Anfang an inhärenten Defizienz und Gebrochenheit.

Diese Weltsicht ist nicht bestimmt von einem protologisch motivierten Optimismus, sondern von einem soteriologiebedürftigen Pessimismus oder Skeptizismus. Der zur Erkenntnis des Wahren, Richtigen und Guten und der zum Tun des als wahr, richtig und gut Erkannten unfähige oder nur bedingt fähige Mensch, bedarf des erbarmenden Eingreifens und des ergreifenden Erbarmens Gottes.

Die v. a. auf Augustinus zurückgehende Erbsündenlehre, der zu Folge die Ursünde Adams und Evas durch Zeugung weitergegeben wird, schreibt diesen Gedanken der menschlichen Unfähigkeit zur Sündelosigkeit für alle Zeiten der Menschheitsgeschichte fort. Danach sind alle Menschen als Träger der Erbsünde Kinder Adams oder Kinder Evas und als solche nicht „at the sunny side of the road", sondern im Tal der Tränen, wie es das alte tröstliche Marienlied, das „Salve Regina" festhält:

„Sei gegrüßt o Königin, Mutter der Barmherzigkeit, unser Leben, unsre Wonne unsere Hoffnung sei gegrüßt! Zu dir rufen wir verbannten Kinder Evas; zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tal der Tränen. Wohlan denn unsere Fürsprecherin, wende deinen barmherzigen Augen uns zu, und nach diesem Elend zeige uns Jesus, die gebenedeite Frucht deines Leibes. O gütige, o milde o süße Jungfrau Maria!"

Das Konzept von der natura lapsa verband sich im Verlauf der Geschichte vielfach mit dem aus der heidnischen Antike stammenden Konzept des mundus senescens, der vergreisenden Welt. Die einmal durch menschliche Schuld gefallene Welt war und blieb nach dieser Sicht der Dinge eine im Abstieg begriffene, gewissermaßen dekadente Welt. (26ff)

War der Mensch nach dem Konzept der oeconomia naturae noch als „imago dei", als Bild Gottes, zu verstehen, so war er dies nach dem Konzept der natura lapsa nicht mehr, wenn er das Negative steigernd nicht gar als „larva satanae", als Larve oder Verpuppung des Satans, angesehen wurde.

G. deutet diese sich schon in Genesis zeigende anthropologische Alternative grundlegend:

„Beide Menschenbilder sind Ideologien, das positive dient der Rechtfertigung liberaler, das negative der Rechtfertigung autoritärer Herrschaftsformen. Führt das erste zu Annahme des Prinzips der Selbstregulation der Gesellschaft, so das zweite zur Annahme des Prinzips der Kontrolle der gefährlichen Wesen durch den Staat. Ideologie sind sie jedoch nicht nur ihrer Funktion nach, sondern auch ihrer Herkunft nach: nämlich als Totalisierung von Partikularem, als Wesensbestimmung des Menschen." (21)

G. sieht im Folgenden eine 1500jährige vom Christentum geprägte Geschichte unter dem Gesichtspunkt durch, ob und wie sie dem Konzept von der oeconomia naturae oder aber dem von der natura lapsa entspricht oder zumindest tendenziell zuzuordnen ist.

Er zeigt auch biographisch genau auf, wie Augustinus sich in der Auseinandersetzung mit Pelagius mehr und mehr einseitig positionierte und welchen ungeheuren Einfluß er dann als prominenter Vertreter einer natura lapsa – Lehre für die katholische Geschichtstheologie gehabt hat: „Die traditionelle katholische Geschichtstheologie, wie sie Augustiuns formuliert hat, betont die Verderbtheit des Menschen und den notwendigen Untergang von Welt und

Mensch im letzten Gericht. In diesem Konzept ist dann auch folgerichtig der Erlöser Christus die zentrale Figur." (448)

Unter den überragenden Gestalten der Theologiegeschichte wird dann z. B. Thomas von Aquin mit seiner Annahme einer teleologischen Verfaßtheit der Natur und der natürlichen Ausrichtung auf das Gute zum erklärten Widerpart des Augustinus: „Der Aquinate verbindet sein nach dem Vorbild der antiken Philosophie neu konstruiertes Teleologie-Konzept mit dem christlichen Glauben an einen guten Gott und gelangt damit zu einer positiven Naturauffassung, die alle Elemente der oeconomia naturae enthält. [...] Thomas' Naturteleologie schließt auch die Übel der Welt mit ein, denn diese werden immer um eines größeren Gutes willen zugelassen – so sein Theodizee-Argument." (384)

Nun ist es keineswegs so, daß hier die gesamte Abendländische Geistesgeschichte „in zwei Töpfchen" sortiert wird. Vielmehr gibt es auch höchst interessante Zwischenpositionierungen wie sie sich bei Joachim von Fiore und der auf ihn zurückgehende Geschichtstheologie mit ihren chiliastischen Hoffnungen finden lassen.

Der Streit um den freien Willen, wie ihn Erasmus von Rotterdam und Martin Luther ausgetragen haben, die Positionen eines Philipp Melanchthon, Huldrich Zwingli und Jean Calvin, all das ist nicht nur eine nachvollziehbare Typisierung von Denkansätzen, von positiven und negativen Anthropologien, von „kulturellen Großmustern" und „symbolischen Feldern" sondern auch eine hoch interessante Fokussierung wichtiger kirchen- und theologiegeschichtlicher Kristallisations- und Wendepunkte.

Der Rez. wünschte sich diesseits und jenseits der Siebzig eine ähnlich wahrnehmungs- und differenzierungsfähige geistige Potenz, wie sie (unter Mitwirkung seiner Assistentin Birgit Praxl) der Autor Dieter Groh jenseits der Siebzig an den Tag gelegt hat, und dem Buch wünscht er eine (auch gelesene!) Auflage von Siebzigtausend.

Aachen Ulrich Lüke

Pahud de Mortanges, Elke: **Philosophie und kirchliche Autorität.** Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864). – Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2005. 400 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 4), geb. € 60,00 ISBN 3–506–77672-X

Die neuzeitliche Emanzipation der Wissenschaften im allgemeinen und die Befreiung der Philosophie aus ihrer ihr im Mittelalter zugewachsenen und zugewiesenen Rolle einer bloßen ancilla theologiae im besonderen führte im 19. Jh. nicht nur zu tiefgreifenden wissenschaftlichen Kontroversen zwischen der deutschen Theologie und Philosophie einerseits und der rückwärtsgewandten neuscholastischen Theologie und Philosophie andererseits. Da es der Neuscholastik gelang, auf die kirchliche Autorität Einfluß zu nehmen, führten diese wissenschaftlichen Kontroversen wiederholt zu teilweise heftigen Kollisionen zwischen deutscher Philosophie und Theologie auf der einen und kirchlichem Lehramt auf der anderen Seite. So gehören Konflikte zwischen kirchlicher Autorität und deutscher Philosophie und Theologie mit zur Signatur der Geistes-, Theologie- und Kirchengeschichte des 19. Jh.s. Zu Recht weist Elke Pahud de Mortanges diese Auseinandersetzungen „jenem unerfreulichen Teil der Geschichte der katholischen Kirche" zu, den sie, wohl eine Äußerung Döllingers aufgreifend (vgl. 309), als „*Krankheitsgeschichte*" (19) charakterisiert.

Teil dieser Krankheitsgeschichte ist ohne Zweifel auch der „Fall" des katholischen Priesters, Münchener Theologie- und nachmaligen (seit 1855) Philosophieprofessors Jakob Frohschammer (1821–1893), dessen Schriften in insgesamt fünf Verfahren von der römischen Index-Kongregation verurteilt wurden, der aufgrund seiner Lehren 1863 von seinen geistlichen Funktionen suspendiert und 1871 exkommuniziert wurde und der in der Folge menschlich zunehmend vereinsamte und wissenschaftlich in die Bedeutungslosigkeit versank. Seinem „Fall" ist die vorliegende Studie, die im Sommersemester 2001 von der Theol. Fak. der Uni. Freiburg i. Br. als Habil.schrift angenommen wurde, gewidmet.

Während die bisherige Forschung, deren insgesamt noch recht junge Geschichte und gegenwärtiger Stand auf S. 21–24 knapp skizziert wird, darauf angewiesen war, den „Fall" Frohschammer anhand gedruckter Quellen und anhand des ungedruckten Nachlasses Frohschammers in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek München und weiterer Archive, besonders des Münchener Universitätsarchivs, der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek sowie der Diözesanarchive in Regensburg und München zu analysieren und zu rekonstruieren, kann die vorliegende Studie – nach der Öffnung des Archivs der römischen Index-Kongregation für die Wissenschaft im Januar 1998 – dazu erstmals auf das reichhaltige unveröffentlichte Aktenmaterial dieses Archivs zurückgreifen. Die zur Erarbeitung vorliegender Untersuchung herangezogenen ungedruckten Quellen sind auf S. 385 sorgfältig aufgeführt.

Faktisch beschränkt sich die Studie aufgrund der Fülle der einschlägigen Archivalien auf den Zeitraum von 1855 bis 1864. Diese Beschränkung rechtfertigt P. inhaltlich damit, daß die beiden ersten Index-Verfahren gegen Schriften Frohschammers 1855 bis 1857 und 1860 bis 1862 „die bedeutendsten und gewichtigsten sind" (20). Bei den drei weiteren in den Jahren 1868, 1869 und 1873 gegen Frohschammers Schriften durchgeführten Prozessen (vgl. dazu 25f) „wurde nur mehr kurzer Prozess gemacht". Wie die gesichteten Untersuchungsakten ausweisen, begnügte man sich in diesen „mit der Ausfertigung jeweils eines Gutachtens und schritt sofort zur Indizierung". Zudem endet – wie P. zu Recht festhält – um 1864 die „erste, *gemäßigte Phase* in der Wissenschaftsbiographie" (20) Frohschammers. Erst nach seiner Suspendierung und wachsenden kirchlichen und wissenschaftlichen Isolierung fühlte sich Frohschammer immer weniger an die Lehre der Kirche gebunden, radikalisierte seine bisher gemäßigten Positionen, um zuletzt das dogmatische Christentum zugunsten eines von ihm so genannten einfachen Christentums Christi preiszugeben.

Im Mittelpunkt der die Jahre 1855 bis 1864 prägenden Kontroversen steht das Verhältnis von Philosophie und kirchlichem Lehramt. „In der Tiefe" – so führt P. aus – „ging es in diesem nachhaltigen Konflikt [...] um die für das Christentum existentielle und deshalb systematisch bedeutsame Frage, ob und, wenn ja, wie der Wahrheitsanspruch des Christentums in den Horizonten der wissenschaftlichen Daseinsbewältigung vernünftig ausgewiesen werden kann. Ist diese Bewahrheitung des Christlichen nur der Theologie und der sich in dieser artikulierenden ‚theonomen' Vernunft möglich, oder kann dieser Weg auch von einer christlich gebildeten, wissenschaftsinstitutionell betrachtet aber autonomen Vernunft wahrgenommen werden?" (20f).

Diese das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie betreffende Thematik wurde in der bisherigen Forschung hauptsächlich anhand gedruckter und ungedruckter Schriften Frohschammers systematisch untersucht (vgl. R. Lachner, Zwischen Rationalismus und Traditionalismus. Offenbarung und Vernunft bei Jakob Frohschammer, Münster 1995). Die von P. in Augenschein genommenen Akten des Archivs der römischen Index-Kongregation gegen die Schriften Frohschammers eröffnen erstmals einen der bisherigen Forschung verwehrten Zugang zu den Verfahren gegen den Münchener Theologen und Philosophen, deren Verlauf von der Vf.in präzise nachgezeichnet wird. Darüber hinaus werden die leitenden Motive der Gutachter und die Argumente, die für, aber auch gegen eine Indizierung der Schriften Frohschammers vorgebracht wurden, und jene, die schließlich zur Verurteilung führten, untersucht.

P. versteht ihre Untersuchung als „*historische Annäherung in systematischer Absicht*" (27), d.h. sie legt Wert auf die Verwobenheit von Geschichtlichem und Systematischem. Dies wirkt sich in der Weise auf den Aufbau der Arbeit aus, daß deren fünf Kap. den geschichtlichen Verlauf des Konfliktes und der beiden Verfahren rekonstruieren und – darin verwoben – die jeweiligen systematischen Streitfragen analysieren, wobei neben den in der Forschung bereits bekannten Positionen Frohschammers auch, und dies markiert einen bedeutsamen Forschungsfortschritt, jene seiner Kontrahenten in der Index-Kongregation herausgearbeitet werden.

Daß der deutsche Jesuit und Index-Konsultor Joseph Kleutgen an der Indizierung der Schriften Frohschammers maßgeblich beteiligt war, war in der bisherigen Forschung beständig vermutet worden, obwohl Kleutgen selbst in einem Schreiben an Christoph Moufang aus dem Jahr 1863 versicherte, seit sieben Jahren nicht mehr als Gutachter an der Indizierung von Schriften deutscher Autoren beteiligt gewesen zu sein, was bedeuten würde, daß er auch in die Index-Prozesse gegen Frohschammer nicht involviert gewesen wäre. Demgegenüber konnte H. H. Schwedt aufgrund umfangreicher Archivstudien in Rom sicher nachweisen, daß Kleutgen im ersten Verfahren der Index-Kongregation gegen Frohschammer als Konsultor gewirkt hat, woran die Vf.in zu Recht erinnert (vgl. 24, 40). Da sich die betreffende Mitteilung Schwedts an einer etwas unauffälligen Stelle in einer Rezension zu einer Untersuchung von K. Deufel über Kleutgen findet (Römische Quartalschrift 72 [1977] 264–269), war diese der bisherigen Frohschammer-Forschung entgangen. Erst die vorliegende Studie vermag aufgrund des neu gesichteten Quellenmaterials nicht nur sicher zu belegen, daß Kleutgen neben dem ersten auch in das zweite Index-Verfahren gegen Frohschammer involviert war, sie wertet die drei Gutachten Kleutgens zudem systematisch aus.

P. differenziert die von ihr untersuchte Periode von 1855 bis 1864 in drei Phasen, von denen die erste die Jahre 1855 bis 1857, also das gesamte erste Index-Verfahren gegen Frohschammers Schrift „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generatianismus" (München 1854) umfaßt. Damals war zunächst nur ein einziges Gutachten von Kleutgen eingeholt worden. Nachdem aufgrund der offenbar als zu dürftig empfundenen Expertise Kleutgens die Indizierung Frohschammers daraufhin zuerst gescheitert war, wurden in einem zweiten Anlauf drei weitere Gutachten eingeholt, ein zweites von Kleutgen, eines von Angelo Trullet und eines von Bernard Smith. Trotz uneinheitlicher Bewertungen durch die drei Gutachter und trotz einiger Gegenstimmen in der Index-Kongregation wurde Frohschammers Generatianismus-Schrift am 5. März 1857 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Eine kirchlicherseits von ihm geforderte Unterwerfungserklärung unter das Urteil der Index-Kongregation blieb Frohschammer bekanntlich schuldig. Obgleich diese erste Phase, die in Kap. 1 (31–69) dargestellt wird, als „Vorspiel" tituliert wird, ist sie, wie die Vf.in überzeugend nachweist, insofern für den gesamten Konflikt „von zentraler *formalthematischer* Bedeutung", als hier die Weichen für das spätere Verständnis des kirchlichen Lehramtes gestellt werden, indem Kleutgen hier der Idee des *ordentlichen* Lehramtes und der Bedeu-

tung der durch dieses vertretenen Lehren machtvoll zum Durchbruch verhelfen konnte.

Die zweite, die Jahre 1860 bis 1862 umfassende Phase betrifft den Konflikt um Frohschammers Programmschriften „Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik. Reform der Philosophie" (München 1858) und „Ueber die Freiheit der Wissenschaft" (München 1861). Nach einer kurzen Vorstellung der beiden Werke und deren je nach theologischer Schulrichtung verschiedenen Rezeption in Kap. 2 (71–140), folgt in dem zentralen und entsprechend umfangreichsten Kap. 3 (141–291) die ausführliche Rekonstruktion des die genannten Programmschriften Frohschammers betreffenden zweiten Index-Verfahrens. Im Rahmen dieses sich über drei Jahre hinziehenden zweiten Verfahrens wurden insgesamt acht Gutachten erstellt, zwei von Piotr Semenenko und je eines von Joseph Kleutgen, von Bernard Smith und von Ferdinando Mansi. Neben diesen fünf offiziellen Gutachten liegen zusätzlich drei anonyme Geheimgutachten vor. Obzwar von den beiden Expertisen von Piotr Semenenko und von den kurzen anonymen Adnotationen zu dem Kleutgen-Gutachten abgesehen sämtliche offiziellen und inoffiziellen Gutachten sich für eine Verurteilung der Schriften Frohschammers aussprachen, wurde eine Entscheidung durch die Index-Kongregation dreimal vertagt, bis – wie in der Forschung vermutet wird – auf Druck des Münchener Nuntius Matteo Eustachio Gonella der Münchener Erzbischof Gregor von Scherr zusammen mit dem früheren, nach Rom „abgeschobenen" Münchener Kardinal August Graf von Reisach zu Wege brachte, daß der „Fall" Frohschammer zur Chefsache gemacht wurde. Die Indizierung von Frohschammers Programmschriften erfolgte daraufhin nicht durch die Index-Kongregation, sondern durch das Breve Papst Pius IX. „Gravissimas inter" vom 11. Dezember 1862. Anhand der acht Expertisen zeigt die Vf.in nicht nur präzise, welche Vorwürfe gegen Frohschammer erhoben werden, sie eröffnet damit zugleich einen Einblick in die theologischen Positionen der von der Index-Kongregation zu Rate gezogenen Index-Konsultoren. Darüber hinaus zeichnet sie anhand dieses zweiten Verfahrens den Entstehungsprozeß einer verbindlichen kirchlichen Lehre nach, der in das päpstliche Breve „Gravissimas inter" gegen Frohschammer einmündet. Dieses an den für Frohschammer zuständigen Münchener Erzbischof von Scherr gerichtete Schreiben von Papst Pius IX. interpretiert sie vor dem Hintergrund seiner Vorgeschichte.

Die die Jahre 1863 und 1864 umfassende dritte Phase der von P. untersuchten Periode des „Falles" Frohschammer betrifft die unmittelbare Wirkungsgeschichte von „Gravissimas inter". Die wiederholte Weigerung Frohschammers, das kirchlicherseits geforderte Unterwerfungsschreiben von 1857 zu unterzeichnen und die darauf erfolgte Suspension Frohschammers von seinen geistlichen Funktionen am 4. April 1863, die damit verbundenen politischen Verwicklungen zwischen der bayerischen Staatsregierung und dem Münchener Erzbischof Gregor von Scherr sowie die zeitgenössische Rezeption und Interpretation des päpstlichen Breves in theologischen Fachzeitschriften, aber auch in der Tagespresse sind Gegenstand von Kap. 4 (293–347). Das abschließende Kap. 5 „Das Nachspiel (1863–1864)" (349–367) zeigt, wie im Gefolge der beiden Index-Verfahren Frohschammer sowohl „auf dem *Wissenschafts*parkett als auch auf dem *Kirchen*parkett" (350) mehr und mehr ausgegrenzt wurde. In diesem Zusammenhang geht die Vf.in zuerst auf das päpstliche Schreiben „Tuas libenter" vom 21. Dezember 1863 ein. Obgleich dieses unmittelbar durch die vom 28. September bis 1. Oktober 1863 unter der Leitung von Johann Joseph Ignaz von Döllinger und Daniel Bonifatius Haneberg stattgefundene Versammlung katholischer Gelehrter in München ausgelöst wurde, zu der Frohschammer pikanterweise bewußt nicht eingeladen worden war, führt P. gute Gründe an, warum hinter diesem Schreiben letztlich die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Philosophie und kirchlicher Autorität und damit auch um Frohschammer steht. Als weiteren Akt der Isolierung Frohschammers verweist P. zu Recht auf die brüskierende Erklärung der Münchener Theol. Fak. vom Januar 1864 gegen Frohschammer und – kirchenamtlich – die Verurteilung der Positionen Frohschammers im „Syllabus errorum" Papst Pius IX. vom 8. Dezember 1864 als „Rationalismus moderatus".

Mit diesen Ereignissen endet die gemäßigte Phase in der Wissenschaftsbiographie Frohschammers. Auf diese folgt eine zweite Phase zunehmender Radikalisierung, aber auch noch weitergehender kirchlicher und wissenschaftlicher Marginalisierung und persönlicher Isolierung und Verbitterung, die aber nicht mehr Gegenstand dieser Studie ist.

Die von Elke Pahud de Mortanges vorgelegte Untersuchung stellt einen wichtigen Beitrag für die Forschung dar. Aufgrund der Einsichtnahme in die einschlägigen Akten der römischen Index-Kongregation konnten die beiden ersten und zugleich gewichtigsten Prozesse gegen Frohschammer präzise rekonstruiert und die Positionen der offiziellen Index-Konsultoren sowie der inoffiziellen anonymen Geheimgutachten herausgearbeitet werden. Dabei wird auch ein Einblick in die kirchliche Lehrentwicklung geboten. Dankbar nimmt der Leser zur Kenntnis, daß die in den bislang ja unveröffentlichten Gutachten vorgelegten entscheidenden Passagen in den Fußnoten ausführlich im Original – in der Regel in lateinischer, nur im Ausnahmefall in italienischer Sprache – belegt werden.

Während der Aufbau der Studie gut nachvollziehbar ist, wirkt die durchlaufende Numerierung der elf Paragraphen durch die fünf übergeordneten Kap. ungewohnt. Nur ganz am Rande sei bemerkt, daß die erwähnte Diss. von Rudolf Hausl über „Das Verhältnis zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie im Denken Jakob Frohschammers" nie abgeschlossen wurde, also weder „publiziert" (22) noch ungedruckt (vgl. 391) vorliegt. Dieser auch in anderer Forschungsliteratur gelegentlich begegnende Irrtum beruht auf einer Unvorsichtigkeit Hausls, der in seinem Beitrag über Frohschammer in dem von H. Fries und G. Schwaiger herausgegebenen Werk „Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert" (München 1975) diesen Buchtitel bereits in das dortige Literaturverzeichnis aufgenommen hat (Bd. 3, 189).

Vechta Raimund Lachner

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

Die Thematik der Schöpfung aus dem Nichts, insbesondere aber die Deutung, welche Luther ihr verleiht, sind bislang nicht in ausführlicher Weise besprochen worden. Insofern schließt das Buch von Johannes Schwanke eine Lücke der Forschung. Sein methodischer Fokus auf Luthers Alterswerk ist ebenfalls gut gewählt, da auch dazu bislang keine Monographie vorliegt. Unter Berücksichtigung korrespondierender Texte aus dem Werk Luthers ordnet Sch.s Analyse das Corpus der Genesisvorlesung thematisch am Leitfaden der *creatio ex nihilo*, was sich als äußerst fruchtbar erweist. Die Formel benennt bei Luther nämlich nicht eine ontologische Ursprungshypothese, sondern leistet als theologisches Axiom die prinzipielle und permanente Verhältnisbestimmung zwischen dem Schöpfergott und der kreatürlichen Welt, und zwar so, daß sie deren absolute Abhängigkeit aus der unverfügbaren Liebe Gottes ins Bewußtsein hebt. Deshalb kann die Bedeutungsweite des Wortes von der Schöpfung aus dem Nichts nicht auf ein urgeschichtliches Anfangsgeschehen eingeschränkt werden. Vielmehr will Sch. das Schöpfungshandeln Gottes *„gleichzeitig* und *gegenwärtig*" (6) in den drei synchronen Dimensionen von Schöpfung, Erhaltung und Neuschöpfung entfalten, woraus sich nicht zuletzt seine aktuelle Relevanz speist.

Bevor jedoch eine systematische Interpretation das im Einzelnen zur Darstellung bringt, begründet ein ausführlicher textgeschichtlicher Teil die besondere Bedeutung, die der Genesisvorlesung „als wichtigstes Werk der Spätphase Luthers" (22) zukommt. Sch. klärt hierbei nicht nur die komplizierte historische Chronologie der Entstehung und Überlieferung des Textes, sondern optiert auch mit der jüngeren Lutherforschung für dessen Authentizität als unstrittige Quelle lutherischer Theologie. Problemgeschichtlich führt er aus, wie Luthers integrale Deutung der *creatio ex nihilo* an das biblische bzw. altkirchliche Verständnis anknüpft, insofern auch sie die Voraussetzungslosigkeit des göttlichen Schöpfungshandelns akzentuiert, jedoch im weiteren keine material-ontologische, sondern eine *existentielle* Interpretationslinie verfolgt, welche die genannte Voraussetzungslosigkeit als Abhängigkeit alles Geschöpflichen von dem grundlosen Liebesratschluß Gottes, also *ex nihilo* erhellt. In diesem Sinn werden für Luther die terminologischen Sprachspiele der Schöpfungs- und der Rechtfertigungslehre zu austauschbaren Größen: Gott schafft, erhält und erlöst die Welt aus unbegründbarer Liebe, was für den Menschen die Nichtung / *annihilatio* allen eigenen Leistens und Strebens bedeutet. Theologisch ist folglich *creatio*, *conservatio* und *recreatio* als Schöpfung *aus dem Nichts* in dem Sinn zu deuten, daß dem Gnadenzuspruch Gottes keine geschöpflichen Grenzen gesetzt werden können. Erläutert Sch. die seelsorglichen und soteriologischen Aspekte dieses Theorems an Luthers Auslegung der Jakobsgeschichte (Gen 45), die zeigt, wie Gott noch das unheilvollste Trachten des Menschen zum Heil wendet, so betont seinen prinzipiellen Charakter als Bekenntnis zum *sola gratia* die Episode vom Verkauf des Erstgeburtsrechts (Gen 25), nach der Erwählung nicht von natürlichen, z. B. genealogischen Gegebenheiten abhängig gemacht werden darf. In beider Blickrichtung erscheint das menschliche Leben als unbegreifliches Wunder einer fortwährenden, ja *alltäglichen* Schöpfung aus dem Nichts, worin Luthers Deutung ihren Skopus und die Formel selbst ein rechtfertigungstheologisches Achtergewicht findet.

Alle weiteren Ausführungen fließen aus bzw. erhellen diesen Ansatz. Sie folgen dabei dem angedeuteten Dreischritt, zunächst die *creatio originalis*, dann aber auch *creatio continua* und *nova* in ihrer prinzipiellen Eigenheit als *creatio ex nihilo* zu entfalten. Was nun die anfängliche Schöpfung betrifft, so ergeben sich aus der Orientierung am *ex nihilo* der Liebe Gottes Konsequenzen für das Geschöpf wie für den Schöpfer. Ersteres darf sich ganz individuell vom Handeln Gottes angesprochen fühlen. Sch. entdeckt hier Texte, die uns einen beeindruckend persönlich argumentierenden Luther vorstellen und darüber hinaus einen theologischen Ansatz bieten, der sogar für die gegenwärtige plurale Theologie der Religionen offen ist. Denn laut Luther befähigt nicht Orthodoxie, sondern Kreatürlichkeit zum Ansprechpartner Gottes. „Menschliches Leben", so der Grundsatz in der Formulierung Sch.s, „– ja, Leben überhaupt – ist verdanktes Leben" (94) und steht damit in vollkommener Abhängigkeit von seinem göttlichen Geber. Das gilt bis in die geschöpfliche Tatsphäre hinein und führt im letzten dazu, daß Luther keine anthropozentrische Sonderstellung anerkennt, sondern den Menschen egalitär in seine Umwelt einbettet. V. a. aber vermag sich eine derart Gott-relative Welt nicht von sich selbst herzuleiten. Ge-

rade die Schöpfung bleibt alleiniger, seinerseits nicht begründbarer Gnaden- und Liebesakt des Schöpfers. Nicht jedoch diese ontologische Seite der Abgründigkeit der Welt, sondern die existentielle ihrer Gutheit als unverdientes Geschenk stehen für Luther im Vordergrund. Der Mensch darf seinen wohleingerichteten Lebensraum als vorübergehenden Aufenthalt gestalten, und zwar im Sinne eines von Gott bestellten und diesem verantwortlichen Hüters. Der allmächtige Schöpfer ist dann von der Kreatur zwar unterschieden als *Gott*. Insofern die menschliche Abhängigkeit jedoch keiner unbestimmten Allmacht, sondern einer ihr bedingungslos und individuell in Liebe zugetanen zu entsprechen hat, birgt diese Unterscheidung die engst mögliche Beziehung in sich und tröstet mehr als sie erschreckt. Luther faßt die Schöpfer-Geschöpf-Relationalität im Bild der Sprache: Demzufolge existiert der gesamte kreatürliche Kosmos aus dem bzw. als das von Gott ausgesprochene *wesentliche* Wort. Als ihr Autor bleibt er aller Kreatur stets nah und unterstreicht damit, daß noch sein uranfängliches Schöpfungshandeln keine Vergangenheit, sondern je lebendige Gegenwart meint und die Christen folglich in ihre jeweilige Lebenswelt hinein weist. Diese „Wiederbeheimatung" in der Welt würdigt Sch. als reformatorische Spitze gegen die mönchische „Weltflucht", wobei er jedoch nur die positive Lebensfreude der ersten betont, ohne eine Auseinandersetzung mit dem durchaus auch als weltbezogen verfaßten monastischen Ideal ins Auge zu fassen.

Ist die Welt bereits am Ursprung ihrer selbst nicht mächtig, dann noch weniger, wenn es um ihren Fortbestand geht. Sch. betont, daß *creatio* und *conservatio* für Luther streng genommen nicht geschieden sind. Vielmehr ist Gott als alleinig handelnder „die treibende Kraft der Welt" (143), und zwar, wie die anschaulichen Beispiele Luthers u. a. aus dem Bereich der Babypflege zeigen, in höchst persönlicher Zuwendung. Die Stellung des Menschen beschränkt sich jedoch nicht auf die eines unmündigen Kindes, vielmehr darf er – nicht weil er müßte, sondern weil Gott es so will – in eingeschränkter Weise Mitarbeiter Gottes sein, eine Mitarbeit, die sich betont *in* der Welt, d. h. in den drei Ständen der Kirche, der Wirtschaft und der Politik konkretisiert. Luther betont dabei stets die auf eigenem beruhende Schwachheit bzw. Nichtigkeit dieser Institutionen im Kontrast zu ihrer von Gott geschenkten Wirkmacht. Instruktiv an Sch.s Analyse erscheint hier v. a., wie er Luthers Aufwertung des Hausstandes der Ökonomie als Manifest eines weltzugewandten Glaubens liest: „Das Weltwirken des Menschen ist von Gott gewünscht und gewollt, und diese Partizipation gehört zur Würde des Menschen." (178)

Obgleich die *recreatio* / Neuschöpfung / Erlösung in den Augen Luthers nur einen Teil der Menschen, den Gläubigen, vorbehalten bleibt, will Sch. auch sie nicht aus der umfassenden Identität der dreifachen *creatio ex nihilo* heraus nehmen, spricht höchstens von einer Parallelisierung von Schöpfung und Neuschöpfung. Thema und Problematik des nun eigentlich rechtfertigungstheologischen Aspekts des schöpferischen Handelns Gottes liegen in dessen zuförderst *annihilierenden* Charakter. Um die Kompatibilität zur göttlichen *conservatio* nicht aufgeben zu müssen, betont Sch. wiederum den liebenden Zug, der noch die Nichtung des sündigen Geschöpfs prägt und als Ziel eben die Neuschöpfung aus dem Nichts hat. Gleichwohl sind die systematisch-theologischen Spannungen in Luthers Konzeption hier am deutlichsten spürbar. Sch. leugnet diese Schwierigkeiten nicht, weist vielmehr darauf hin, daß Luther nicht jeden Selbstbesitz des Menschen leugnen will, wohl aber den Grund für dessen Subjektstatus nicht in diesem selbst, sondern extern in Gott verankert. Das freilich ist eine These, dem die geistesgeschichtliche Entwicklung des Subjektivitätsverständnisses seit der neuzeitlichen Aufklärung entgegensteht. Auf die daraus für uns heute resultierenden Schwierigkeiten geht Sch. jedoch nicht ein. Statt dessen expliziert er die Bedeutung der *annihilatio* des Sünders über die reformatorischen Kernthesen der Werkgerechtigkeit und des *sola gratia*. In ihrem Sinn stellt die *recreatio ex nihilo* nicht die Personalität und Verantwortung des Menschen in Frage, sondern unterstreicht die heilsentscheidende Bedeutung des Glaubens. Diesen beschreibt Luther als paradoxe Haltung einer aktiven Passivität, in der zwar die Barmherzigkeit Gottes allein regiert, das seinerseits gottgewirkte Vertrauen des Menschen jedoch in gewisser Weise kooperiert. Die Kautelen sind sprechend und eine letztbefriedigende Auflösung findet auch Sch. nicht. Er betont vielmehr die göttliche Liebe als geistgewirkte Ursache der aktiven Glaubenspassivität des Menschen, wobei er bereits auf S. 125 kritisch darauf hingewiesen hatte, daß eine *absolut* schöpferische Liebe, die keinen Anhalt an einer vorausgehenden Andersartigkeit oder auch nur Aktivität des Geliebten hat, sondern alles Liebenswerte erst schafft, zumindest theoretisch Probleme hat, wirklich *Liebe* zu bleiben. Überzeugender als die Theorie der Neuschöpfung ist deshalb die praktische Konsequenz, welche das Welthandeln des im Glauben neu geschaffenen Christen betrifft, sein aktives Leben in Gott, das Luther realistisch unter den Vorzeichen von Ungewissheit und Anfechtung schildert. Gegen den äußeren Anschein in einer unerlösten Welt und „gegen die Befürchtung des Versagens" (241) der göttlichen Verheißung wird der Glaube hier selbst zu einer *creatio ex nihilo*, die darauf zu vertrauen hat, „dass das, was bei dem Menschen nichts ist, bei Gott alles ist und dass das, was dem Menschen unmöglich ist, Gott leicht fällt" (244). In diesem Sinn erweist der problematische Annihilationsgedanke zumindest eine lebenspraktische, soll heißen seelsorgliche Pointe gegen falsche Todes- bzw. Endgerichtsfurcht, insofern er betont, daß Gottes bewahrende Fürsorge im Glauben niemals in Zweifel zu ziehen ist. Luther vermag sogar den leiblichen Tod im Durchgangsmodus des Schlafes zu beschreiben, an dessen Ende die Auferstehung oder Neugeburt aus Christus steht. Dennoch nimmt diese pastoral markierte Übergängigkeit dem Tod nichts an Schärfe bzw. dem Auferweckungshandeln Gottes seinen aus dem Nichts schaffenden Charakter. Die Glaubenszumutung bleibt bestehen. Darin besteht gerade das Kennzeichen einer christlichen Menschen- und Weltsicht, daß sie – individuell wie global – aus dem Anspruch Gottes heraus lebt und im Vertrauen auf sein Wort mit den ambigen Wechselfällen des Lebens umgeht. Gelingt ein solcher Glaube, dann verliert der Tod zwar nicht seinen faktisch bedrängenden Charakter, aber doch wenigstens den verzweifelten Ruch eines absoluten Endes.

Am Schluß bündelt Sch. seine Lutherlektüre zum Ansatzpunkt für eine glaubensspezifische Anthropologie. In ihr wäre – vielleicht sogar jenseits, jedenfalls nicht gegen die rechtfertigungstheologische Annihilation – zu zeigen, wie das Axiom von der Schöpfung aus dem Nichts angesichts eines über die Maßen hinaus schenkenden Gottes die Selbstmächtigkeit des Menschen so heilvoll irritiert, daß man seine personale Würde und Verantwortung positiv gerade aus dem *Empfangen-haben* und *Verdankt-sein* entwickeln könnte.

Die Lektüre von Sch.s Buch vermittelt insgesamt ein detailgenaues und deshalb sehr anschauliches Bild von Luthers Argumentation. Sie zeigt, ohne daß Spannungen in dessen Entwurf übergangen würden, wie lebensnah Luther *creatio ex nihilo* als – wie es zu Beginn heißt – „Grundmatrix" (5) der schöpfungstheologischen Bezogenheit von Gott und Welt entwirft. Die terminologische Engführung des umfassenden Schöpfungshandelns Gottes auf den Aspekt des *ex nihilo* leistet dabei v. a. einen Beitrag für jene theologische Bewußtseinsbildung, welche die Zweideutigkeit der Welt als Rahmenbedingung ihres Denkens bzw. Redens von Gott ernst nimmt und praktisch in eine Lebensweltpastoral, theoretisch in die Abkehr von metaphysischen Letztbegründungen mündet. Als theologisches Integral für die Weltzugewandtheit Gottes erweist sich die *creatio ex nihilo*-Formel als nicht ganz so sprechend. Wenn die Liebe Gottes das Maß ist, von dem allein sich Voraussetzungslosigkeit wie Abhängigkeit der Schöpfung von ihrem Schöpfer bestimmen lassen, wäre zu fragen, ob eine theologische Rede von der *creatio ex amore*, wie sie in konfessionell-katholischem Raum Alexandre Ganoczy vorgeschlagen hat, wenn schon nicht die integralere Formulierung, so doch zumindest eine bedenkenswerte Ergänzung böte.

Würzburg Jürgen Bründl

Kurzrezensionen

Im Schatten der Politik. Einwirkungen auf das christlich-islamische Gespräch, hg. v. Rainer Albert / Wilfried Dettling. – Altenberge: Oros 2002. 297 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 52), kt € 38,00 ISBN: 3–89375–207–2

Der Sammelbd widmet sich der Frage, wie politische Einflüsse den christlich-islamischen Dialog beschränken können. Dies wird anhand verschiedener Themenfelder untersucht: der „Import" der politischen Kultur der Türkei nach Westeuropa, die oft politisierten islamischen Organisationen in Deutschland, die muslimischen Minderheiten im säkularen Staat, der Islamische Religionsunterricht (anhand des „Mannheimer Modells"). Darüber hinaus wird der Blick auf internationale Beispiele gerichtet: die westlichen Interessen am Afghanistan-Konflikt, die Lage der katholischen Kirche in der Türkei und der Fall des Moscheebaus in Nazareth. Wer sich mit der Interaktion von Religion und Politik in der Gegenwart beschäftigt, sollte in jedem Fall zu diesem lesenswerten Band greifen. H.S.

Das Verständnis von Religion und Religionen weltweit. Aktuelle Tendenzen in verschiedenen Kontexten, hg. v. Heribert Bettschneider. – Nettetal: Steyler 2003. 149 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 79), kt €,14,90 ISBN: 3–8050–0493–1

Die Dokumentation eines Studientags widmet sich dem Thema Religion in den globalen Kontexten der Postmoderne. Die behandelten geographischen Räume sind Indien, China, Afrika, Lateinamerika und Europa und werden zumindest teilweise von aus dem jeweiligen Gebiet stammenden Theologen behandelt. Der einführende Beitrag des Hg.s problematisiert einen oft eurozentristisch verwendeten Religionsbegriff. Ein weiterer Beitrag wendet sich unter der Berücksichtigung koranischer wie zeitgenössischer Positionen dem Verhältnis von Islam und religiösem Pluralismus zu. Der Bd zeigt, daß eine noch immer nicht selbstverständliche globale Sicht auf Religion notwendig und weiterführend ist. Auf diese Weise kommt auch der interreligiöse Dialog aus lateinamerikanischer Sicht (129f) oder die Begegnungen von afrikanischen Religionen, Christentum und Islam (85–116) in den Blick. H.S.

Bouchal, Robert / **Gruber**, Reinhard H.: **Der Stephansdom**. Monument des Glaubens – Stein gewordene Geschichte. – Wien: Pichler 2005. 192 S. geb. € 29,90 ISBN: 3–85431–368–3

Rodin hat die gotische Kathedrale mit einer Glucke verglichen, die unter ihren Fittichen die Stadt birgt, als seien die Häuser ihre

Küken – ein Bild, das auch dem heutigen Wientourist noch vor Augen steht.

Diese Stimmung ist eine der vielen, die der anzuzeigende, gutgemachte Bd einfängt. Textautor Gruber – als Domarchivar sicher ein zuverlässiger Wegbegleiter – und Photograph Bouchal führen den Leser gekonnt durch die Geschichte und die Räumlichkeiten der Metropolitankirche, von der mit Doppelkreuz und Doppeladler gezierten Spitze des Steffl bis in die Katakomben, die sich Heinrich III und Rudolf der Stifter mit einigen Tausend Wienern als Begräbnisplatz teilen. Selbstverständlich werden Architektur und künstlerische Ausstattung eingehend erklärt und ins Bild gesetzt: Das Riesentor, die Westempore, die mittelalterlichen und barocken Skulpturen und Altäre, die das Raumerlebnis so unverwechselbar machen, die Glocken – allen voran die Pummerin –, das Dach, dessen gewaltige Holzkonstruktion noch in den letzten Kriegstagen durch ein Feuer vernichtet wurde.

Wermutstropfen? Wer unbedingt welche finden will, kann dies vielleicht bei den Fotos tun: Stürzende Linien wirken nicht immer künstlerisch, und Skulpturen, die Jahrhunderte im Dämmer von Kapellen oder Portaltrichtern zugebracht haben, verlangen, will man sie ablichten, mitunter etwas mehr Aufwand als einen einzelnen Scheinwerfer.

Jedenfalls eine gelungene Hommage an das Wahrzeichen Wiens!

Jo.B.

Byčkov, Viktor: **2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten.** Alte Kirche, Byzanz, Rußland. – Würzburg: Augustinus 2001. 447 S. (Das östliche Christentum. Neue Folge, 50), brosch. € 28,00 ISBN 3–7613–0200–2

Der Bd versammelt Arbeiten des Vf.s zur Ästhetik mit einem Schwerpunkt auf der Ästhetik und der Theologie der Ikonen. Die Arbeiten sind zu unterschiedlichen Zeiten entstanden und wurden z. T. bereits in deutscher Sprache publiziert; zwei der Beiträge sind in englischer, einer in französischer Sprache in den Sammelbd aufgenommen. Sie bieten einen Überblick über zentrale Fragen des früh- und ostkirchlichen Verständnisses von „Kunst" und der theologischen Reflexion darüber. Ein Bio- und eine Bibliographie des Vf.s beschließen den Bd.

Th. B.

Kraus, Georg: **Den Glauben heute verantworten.** Dogmatische Perspektiven. Aufsätze und Vorträge. – Frankfurt a.M. u. a.: Peter Lang 2004. 396 S. (Bamberger Theologische Studien, Band 21), kt € 59,00 ISBN: 3–631–51980-X

Das vorliegende Buch ist ein Sammelbd von Aufsätzen und Vorträgen des emeritierten Bamberger Professors für Dogmatik Georg Kraus. Eine Sammlung ungleichartiger Aufsätze zu fast allen Traktaten der Dogmatik, die in unterschiedlichen Kontexten und Stadien des wissenschaftlichen Schaffens des Vf.s entstanden sind, bietet sich dem Leser an. Die Beiträge gliedern sich in folgende Themenbereiche: Gottesverständnis (9–84), Christusverständnis (85–106), Schöpfungsverständnis (107–151), Menschenverständnis (151–222), Kirchenverständnis (223–278), Sakramentsverständnis (279–319), dogmatische Erkenntnistheorie (321–396).

Der Vf. faßt im Vorwort (7–8) das gemeinsame Ziel der Aufsätze und damit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zusammen: „die Relevanz des Glaubens für das Leben der Menschen in der Welt von heute deutlich zu machen" (7). Diese Aufgabe bestehe in einer Übersetzung der Glaubensaussagen für die in der heutigen Welt lebenden Menschen und darin, daß „kirchliche Glaubensformulierungen [...] in Beziehung gebracht werden zu gelebten Erfahrungen, damit sie bei den Menschen in ihrer existentiellen und sozialen Lebenssituation ankommen" (8).

Die Veröffentlichung ist eine willkommene Handreichung für diejenigen, die sich mit dem Schaffen von Georg Kraus beschäftigen möchten.

N. C.

Mensen SVD, Bernhard: **Islam.** – Nettetal: Steyler Verlag 2003. 122 S., kt € 14,80 ISBN: 3–8050–0483–4

Der Bd dokumentiert eine Vorlesungsreihe und bietet damit einen Querschnitt gegenwärtig diskutierter Fragestellungen zum Thema Islam. Er enthält Beiträge zum Islam in Deutschland (Thomas Lemmen), zu Islam und Moderne (Hans Vöcking), zu Friede und Gewalt im Islam (Günter Risse), zur Gottesfrage (Eugen Nunnenmacher), zum Koran aus christlicher Sicht sowie zu Problemen und Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs (beides Adel Theodor Khoury). Sowohl der Bd als auch die nur teilweise mit Fußnoten versehenen einzelnen Beiträge zeichnen sich durch eine große Themenbreite aus. Wer sich vertieft mit den genannten Fragestellungen beschäftigen will, wird eher zu anderen Werken der an diesem Sammelbd beteiligten Autoren greifen.

H.S.

Preißler, Holger: **Stimmen des Islam.** Zwischen Toleranz und Fundamentalismus. Leipzig: Militzke 2002. 188 S., kt € 14,80 ISBN: 3–86189–250–2

Es handelt sich um eine Sammlung meist aus dem Arabischen, Englischen oder Französischen übersetzter Kurztexte bzw. Textauszüge von muslimischen Autoren, darunter auch Interviews und Fatwas. Die Texte stammen aus drei Jahrzehnten und sollen die innerislamische Vielfalt widerspiegeln. Sie sind thematisch gruppiert, u. a. findet man Material zu Fragen der Glaubenspraxis, der Geschlechterrollen, des interreligiösen Dialogs sowie zu Terror, Krieg und Frieden. Der Textsammlung sind kurze Einführungen des Hg.s, ein Glossar, ein Autorenverzeichnis und eine Bibliographie beigegeben. Die Textauswahl kann nur exemplarisch sein, eröffnet aber den Zugang zu zumindest teilweise für die theologische Diskussion wichtigen Texten.

H.S.

Schönherr-Mann, Hans-Martin: **Auf der Spur des verlorenen Gottes.** Die großen Religionsphilosophen im 20. Jahrhundert. – Freiburg: Herder 2003. 208 S. (Spektrum, 5351), kt € 9,90 ISBN: 3–451–05351–9

Seit einiger Zeit wächst in der Philosophie wieder die Aufmerksamkeit für die Bedeutung der Religion angesichts der Krise der Moderne. Daß wichtige Philosophen des 20. Jh.s dieses Thema – und damit auch die Gottesfrage – keineswegs aus dem Blick verloren hatten, illustriert Schönherr-Manns kleiner Bd exemplarisch an zwöf einschlägigen Denkern: Wittgenstein, Bergson, James, Whitehead, Max Weber, Voegelin, Jaspers, Marcel, Heidegger, Jonas, Lévinas, Ricœur. Als Leitfaden der Darstellung, die wiederholt auch Vergleiche zwischen den ausgewählten Denkern andeutet, dient die Frage nach dem Verhältnis der religiösen Dimension zur wissenschaftlich-technologischen Kultur. Einführung und Nachwort rahmen die Einzelporträts und spannen einen Bogen von der mit Blick auf Kierkegaard und Nietzsche beschriebenen geistigen Ausgangssituation des 20. Jh.s bis zu möglichen Perspektiven für das 21. Jh. So entsteht ein bei aller Knappheit facettenreiches Panorama philosophischer Optionen, das zu eigenem Nachdenken und kritischer Diskussion einlädt.

M. Ro.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Ahivo, Juha: Theological Epistemology of Contemporary American Confessional Reformed Apologetics. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2005. 405 Ss (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 59), kt ISBN: 951–9047–93-X.

Biblica Vol. 86 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2005. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 457–477: Prinsloo, G.T.M.: The Role of Space in the שירי תמצלות (Psalms 120–134); 478–493: Niesiolowski-Spanò, L.: Where Should One Look for Gideon's Ophra? 494–510: Walker-Jones, A.: The So-called Ostrich in the God Speeches of the Book of Job (Job 39,13–18); 511–528: Sánchez Navarro, L.: Estructura testimonial del Evangelio de Juan; 529–535: Kilgallen, J. J.: What Does It Mean to Say That There Are Additions in Luke 7,36–50? 536–544: Kreuzer, F.: Der Antagonist: Der Satan in der Hebräischen Bibel – eine bekannte Größe? 545–553: Mitchell, D.C.: The Fourth Deliverer: A Josephite Messiah in 4QTestimonia.

Blanco, Pablo: Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones. – Madrid: Ediciones Rialp 2005. 300 S., kt € 19,00 ISBN: 84–321–3559–3.

Brück, Michael von: Zen. Geschichte und Praxis. – München: Beck 2004. 128 S. (C. H. Beck, Wissen, 2344), brosch. € 7,90 ISBN: 3–406–50844–8.

Eschenbach, Maria: „Glauben heißt, der Liebe lauschen." Glaubenswege mit Gertrud von le Fort und Hans Urs von Balthasar. – Paderborn: Schöningh 2005. 232 S., kt € 19,90 ISBN: 3–506–72974–8.

Graf, Georg: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften. Band I und Band II, hg. v. Hubert Kaufhold. – Würzburg: Ergon-Verlag 2005. 823 S. (Beiruter Texte und Studien, 107), kt € 94,00 ISBN: 3–89913–488–5.

Hänsel-Hohenhausen, Markus von: Vom Antlitz in der Welt. Gedanken zur Identität im 21. Jahrhundert. – Frankfurt am Main: Frankfurter Taschenbuchverlag 2005. 84 S., geb. € 30,00 ISBN: 3–937909–54–0.

Hübner, Hans: Der freche und der fromme Poet. Heinrich Heine und sein Glaube. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus 2005. 223 S., kt € 16,90 ISBN: 3–7975–0092–0.

Human Approaches to the Universe. Interdisciplinary Studies, hg. v. Eeva Martikainen. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2005. 207 S. (Schriften der Luther-Agricola–Gesellschaft, 60), kt ISBN: 951–9047–94–8: 7–16: Martikainen, E.: Introduction: Human Approaches to the Universe; 17–25: Enqvist, K.: Fine Tuning in the Physical Universe; 26–42: Barrow, J. D.: Our Universe And Other; 43–65: Zimmermann, R. E.: The Modeling of Nature as a Glass Bead Game; 66–74: Driessen, A.: Philosophical Consequences of the Gödel Theorem; 75–94: Hofkirchner, W. / Fuchs, C. / Klauninger, B.: Informational Universe: A Praxeo-Onto-Epistemological Approach; 95–109: Larjo, L.: Intuitive Universe: Immediacy in human Knowledge; 110–122: Kallio-Tamminen, T.: Expanding Ontology – A Locus for Autonomous, Subjective States in the Quantum Framework; 123–139: Gammel, I.: Matter and Myths of the Soul: Perspectives on Plato, Carl Gustav Jung and Wolfgang Pauli; 140–153: Suntola, T.: Universal Order in Absolute Time; 154–185: Lehti, R.: Einsteinian Time: The Microcosmic, Megacosmic and Mesocosmic; 186–205: Erikäinen, A. A.: Time: Physical and Eternal.

Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag, hg. v. Michael Labahn / Klaus Scholtissek / Angelika Strotmann. – Paderborn: Schöningh 2004. 427 S., kt € 49,90 ISBN: 3–506–77917–6: 11–32: Bieringer, R. / Pollefeyt, D.: Open to Both Ways … ? Johannine Perspectives on Judaism in the Light of Jewish-Christian Dialogue; 33–53: Frey, J.: Das Bild „der Juden" im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde; 54–90: Maier, J.: Schriftrezeption im jüdischen Umfeld des Johannesevangeliums; 91–106: Strotmann, A.: Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1–18; 107–122: Hübner, H.: EN APXHI ETΩ EIMI; 123–139: Zumstein, J.: Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6); 140–157: Klauck, H.-J.: Geschrieben, erfüllt, vollendet: die Schriftzitate in der Johannespassion; 158–184: Theobald, M.: Abraham – (Isaak) – Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium; 185–206: Labahn, M.: Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium – Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis; 207–226: Scholtissek, K.: „Geschrieben in diesem Buch" (Joh 20,30). Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums; 227–246: Wucherpfennig, A.: Markus 1,1–3, Joh 1,1–18 und Herakleons Johannes- Kommentar im Licht christlicher Kanon-Entwicklung; 247–268: Langner, C.: Was für ein König ist Jesus?; 269–286: Menken, M.: Die Feste im Johannesevangelium; 287–313: Painter, J.: Sacrifice and Atonement in the Gospel of John; 314–333: Umoh, C.: The Temple in the Fourth Gospel; 334–350: Morgen, M.: Le roi d'Israel vient vers la fille de Sion; 351–366: Moloney, F.: Israel, the People and the Jews in the Fourth Gospel; 367–386: Schnelle, U.: Trinitarisches Denken im Johannesevangelium; 387–415: Söding, T.: Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum; 416–427: Reinhartz, A.: The Grammar of Hate in the Gospel of John: Reading John in the Twenty-First Century;

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. – St. Ottilien: Eos 2005. 608 S. (Regulae Benedicti studia: Supplementa; Bd. 11), (Band 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer), geb. € 72,00 ISBN: 3–8306–7139–3.

Kateregga, Badru D. / Shenk, David W.: Woran ich glaube. Ein Muslim und ein Christ im Gespräch. – Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2005. 255 S., brosch. € 14,90 ISBN: 3–937896–15–5.

Kinzel, Till: Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen. – Schnellroda: Edition Antaios 2003. 154 S. (Perspektiven, 7), brosch. € 12,00 ISBN: 3–935063–07–5.

Kissler, Alexander: Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. 192 S., geb. € 17,90 ISBN: 3–451–28867–2.

Kleissner, Richard: Der heilige Nikolaus. Die schönsten Geschichten und Legenden. Mit Liedern und Gebeten. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 47 S., geb. € 7,90 ISBN: 3–7022–2713–5.

Kontexte der Schrift. Band I: Text, Ethik, Judentum und Christentum, Gesellschaft. Ekkehard W. Stegemann zum 60. Geburtstag, hg. v. Gabriella Gelardini. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 512 S., geb. € 35,00 ISBN: 3–17–018877–1: 25–48: Konradt, M.: „Die aus Glauben, diese sind Kinder Abrahams" (Gal 3,7). Erwägungen zum galatischen Konflikt im Lichte frühjüdischer Abrahamstraditionen; 49–59: Bachmann, M.: Von den Schwierigkeiten des exegetischen Verstehens. Erwägungen am Beispiel der Interpretationen des paulinischen Ausdrucks, „‚Werke' des Gesetzes; 60–73: Ehrensperger, K.: Paulus und die Gnade. Zu Fragen von Macht, Dominanz und Ermächtigung; 74–86: Pestalozzi, K.: „Blüh' auf, gefroner Christ […]". Zum Kapitel IV/13 in Gottfried Kellers Roman *Der grüne Heinrich* (1854/1855); 87–99: Tour-Kurth, C.: Nochmals: „Wer eines solcher Kinder aufnimmt". Ein Beitrag zur sozialgeschichtlichen Auslegung von Mk 9,35–37; 100–115: Kundert, L.: Die Apokalypse ist bereits geschehen. Neutestamentliche Eschatologie am Beispiel der Evangelienschlüsse; 116–125: Schmid, P.: Das Volk mit Milch tränken. Die Predigt als öffentliche Rede; 126–137: Oberhänsli-Widmer, G.: Elija als Pate des Bundes, oder die Dynamik rabbinischer Rezeption; 138–152: Plietzsch, S.: Religion der Differenz. Eine Lektüre von bBerakhot 57b–58b; 153–167: Kosman, A.: Sieben Psalmen. Unterschiedliche Anfänge eines Briefes an Gott. Asu dem Hebräischen übersetzt von Edna Brocke; 168–181: Lichtenberger, H.: *Judaeophobia* – von der antiken Judenfeindschaft zum christlichen Antijudaismus; 182–195: Reinhartz, A.: John, Gender and Judaism: A Feminist's Dilemma; 196–209: Petry, E.: Antisemitismus, das *Perpetuum mobile* der Gesellschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts? Gedanken über Traditionen, „Innovationen" und Nivellierungen; 210–223: Ludewig-Kedmi, R.: Ambivalenz im Umgang mit der Schoah. Psychologische Perspektiven von Erzählgeboten und Erzählverboten; 224–226: Bodenheimer, A. R.: Besänftige dich, schreiendes Blut; 227–240: Grözinger, A.: Das Ende des Sonderwegdenkens im deutschen Protestantismus? 241–254: Sutter Rehmann, L.: „Hoch und heilig!" – Die Gelübdepraxis als religiöses Konfliktmanagement. Sozialgeschichtliche Relektüre von Mischna Nedarim; 255–266: Starck, A.: Frau und religiöse Identität im jiddischen *Mayse bukh* (1602); 267–281: Wick, P.: Exegese und Realität. Über das Wirklichkeitsverständnis eines multimethodischen Ansatzes; 282–295: Schüssler Fiorenza, E.: Wissenschaftsrhetorik und Interpretationsethik; 296–305: Pieper, A.: Tugend; 306–318: Pfleiderer, G.: „Moralischer Realismus" und protestantische Ethik; 319–327: Rendtorff, R.: Die „Erwählung" Israels in der Hebräischen Bibel. Exegetische Bemerkungen; 328–335: Brändle, R.: Jüdische Märtyrer als christliche Heilige; 336–349: Henrix, H. H.: Das Vatikandokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel". Ein Text von Tragweite für Theologie und Dialog; 350–361: Perry, Y.: Judeo-Christian Disputation in 19th Century Palestine; 362–372: Noffke, E.: Christ *and* Caesar, Christ *or* Caesar: The Development of a Tension about Politics in Early Christianity – The Role of the Roman Community; 373–390: Langer, G.: Bruder Esau. Zur Frage nach der jüdischen Identität am Beispiel der Auslegung zu Jakob und Esau in Bereshit Rabba; 391–402: Ehrlich, E. L.: Messianismus und Zionismus. Pseudomessianische Bewegungen im Judentum; 403–419: Avineri, S.: Statecraft Without a State: A Jewish Contribution to Political History? 420–430: Shapira, A.: Brenner and the Russians; 431–441: Bodenheimer, A.: In den Himmel gebissen. Zu Samuel Josef Agnon; 442–457: Haumann, H.: Jüdische Nation – Polnische Nation? Zur gesellschaftlichen Orientierung von Juden in Polen während des 19. Jahrhunderts; 458–463: Diner, D. D.: Imperium und Diaspora. Das jüdische Exempel; 464–491: Gelardini, G.: Schriftenverzeichnis von Ekkehard W. Stegemann (1974–2005).

Kontexte der Schrift. Band II: Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text. Wolfgang Stegemann zum Geburtstag, hg. v. Christian Strecker. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 480 S., geb. € 35,00 ISBN: 3–17–018883–6: 15–36: Esler, P. F.: The role of Hannah in Samuel 1:1–2:21: Understanding a biblical narrative in ist ancient context; 37–48: Utzschneider, H.: Der friedvolle und der bittere Tod. Einstellungen Horizonte gegenüber Tod und Sterben im Alten Testament; 49–60: Bartchy, S. S.: „When I'm Weak, I'm Strong". A Pauline Paradox in Cultural Context; 61–74: Malina, B. J.: From the Jesus Faction to the Synoptic Gospels. The Synoptic Gospels as Third Generation Phenomena; 75–82: Pilch, J. J.: The Ascension of Jesus: A social scientific perspective; 83–106: Neumann, K.: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden". Recht, Ritual, Romantik – Kontexte des Schriftwortes Mt 19,6 und seiner Interpretation in der Reformationszeit und im bürgerlichen Zeitalter; 107–119: Schieder, R.: Historische Kritik als Lebensstil. Das Beispiel Michel Foucaults; 120–131: Strecker, C.: Das Gewesene, das Fremde und die Exegese. Die jüngeren Grundlagendebatten in Geschichtswissenschaft und Kulturanthropologie und ihre Bedeutung für die biblische Wissenschaft; 132–149: Jost, R.: Ist eine feministische Sozialgeschichte des Ersten Testaments möglich? 150–160: Schottroff, L.: Der Hunger Jesu. Mk 11,11–25; Mt 21,10–22; 161–170: Wegner, U.: Jesus und die kaiserlichen Steuern: Mk 12,13–17; 171–191: Zangenberg, J.: Davids Sohn und der Messias. Beobachtungen zur „politischen Theologie" des Markus anhand von Mk 12,35–37; 192–208: Vouga, F.: Die politische Relevanz des Evangeliums. Rezeption des Paulus in der philosophischen Diskussion; 209–222: Theissen, G.: Urchristliches Ethos. Eine Synthese aus biblischer und griechischer Tradition; 223–231: Reinmuth, E.: Alles muss raus. Die Parabel Lk 16,1–8 ist moralischer als ihre Auslegungen; 232–234: Hoffmann, M.: Solidarität mit den Leidenden. Eine Karfreitagspredigt; 235–249: Langer, G. J.: Der Grenzgänger Esau. Zur Frage nach jüdischer Identität am Beispiel der talmudischen Auslegung zu Jakob und Esau; 250–259: Steinacker, P.: „Das Opfer Abrahams", Gen 22,1–14. Eine Predigtstudie; 260–269: Wedderburn, A. J. M.: Paul and the Mysteries Revisited; 270–288: Thyen, H.: Zwei verfehlte Alternativen in der Auslegung von Römer 7; 289–300: Räisänen, H.: Sold Under Sin? Early Christian Notions of Human Condition; 301–322: Nehring, A.: Die Erfindung der religiösen Erfahrung; 323–342: Elliott, J. H.: Deuteronomy 25:11–12 LXX: No Tweaking the Twins. More on a Biblical Euphemism and its Translations; 343–360: Alkier, S.: Neutestamentliche Wissenschaft – Ein semiotisches Konzept; 361–376: Schneider, M.: Texte – Intertexte – Schrift. Perspektiven intertextueller Bibellektüre; 377–389: Rusam, D.: Das Johannesevangelium – eine „Relecture" der synoptischen Evangelien? Intertextuelle Beobachtungen zu den „Ich-bin-Worten" des Johannesevangeliums; 390–403: Erlemann, K.: Beobachtungen zur Feinstruktur von Joh 1–12; 404–442: Kahl, W.: Vom Ende der Zweiquellentheorie oder Zur Klärung des synoptischen Problems; 443–454: Steiger, L.: Über uns selbst und unsre Kinder oder „Denk es, o Seele". Lukas 23,26–49 / Karfreitag – Predigt am 25. März 2005 in der Alten Aula der Universität Heidelberg während der Innenrenovie-

rung der Peterskirche daselbst; 455–466: NEUMANN, K.: Schriftenverzeichnis Wolfgang Stegemann (Stand 2005).

Körner, Reinhard: Die Zeit ist reif. Fünf Schritte zu einem neuen Christsein. – Leipzig: St. Benno-Verlag 2005. 164 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–7462–1879–9.

Lescow, Theodor: Das hadernde Wort. Paul Celans Todesfuge und Blasphemische Gedichte, – Münster: Lit 2005. 95 S. (Germanistik, 30), brosch. € 9,90 ISBN: 3–8258–8760-x.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 2001. 216 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 27), kt ISBN: 3–7902–1368–3: 1–29: ROTH, U.: Die astronomisch-astrologische „Weltgeschichte" des Nikolaus von Kues im Kodex Cusanus 212. Einleitung und Edition; 31–63: REINHARDT, K.: Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese; 65–80: EULER, W. A.: Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues; 81–128: THURNER, M.: Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf; 129–175: SCHWAETZER, H.: Homine mediante.

Mosès, Stéphane: Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel. – München: Wilhelm Fink Verlag 2004. 144 S. (Makom, 1), brosch. € 14,90 ISBN: 3–7705–3958–3.

Nemetschek, Monika: Schattenseiten des Leben – und wo bleibt Gott? In Krankheit und Leid nicht allein. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 160 S, kt € 14,90 ISBN: 3–7022–2707–5.

Noemi C., Juan: Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos. – Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2005. 129 S. (Investigaciones), brosch. ISBN: 9–789561–408135.

Revue Biblique N° 1 Janvier 2005, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2005 ISSN: 0035–097: 5–19: AMIET, P.: L'effigie royale aux origines de la civilisation mésopotamienne; 20–26: PINKER, A.: "Captors" for "years" in Habakkuuk 3:2; 27–45: COLLINS, N. L.: The Jewish Source of Rom 5:17, 16, 10 and 9; 46–62: GIGNAC, A.: Procès de l'humain ou procès de Dieu? Le jeu intertextuel entre Rm 3,1–9 et Ps 50 (LXX); 63–79: DEVILLERS, L: Le sein du père. La finale du prologue de Jean; 80–100: DOGNIN, P. D.: Épître aux hébreux, traduction inédite du prologue (He 1,1–4).

Revue Biblique N° 2 Avril 2005, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2005 ISSN: 0035–097: 161–191: BERTHELOT, K.: « Ils jettent au feu leurs fils et leurs filles pour leurs dieux » : une justification humaniste du massacre des Cananéens dans les textes juifs anciens?; 192–214: LICHTERT, C.: Un siècle de recherche à propos de *Jonas* (1); 215–252: PUECH, È: Le diable, homicide, menteur et père du mensonge en Jean 8,44; 253–266: MURPHY-O'CONNOR: Sites associated with John the Baptist.

Revue Biblique N° 3 Juillet 2005, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2005 ISSN: 0035–097: 321–329: MILGROM, J.: Systemic Differences in the Priestly Corpus: a Response to Jonathan Klawans; 330–354: LICHTERT, C.: Un siècle de recherche à propos de *Jonas* (2e partie); 355–368: COX, C.: Biblical Studies and the Armenian Bible, 1980–2002; 369–371: GARDASCIA, G.: « Trahisons » bibliques. Nb 5,31 & Lc 10,25–37; 372–384: KILGALLEN, J. J.: Faith and Forgiveness: Luke 7,36–50; 385–416: RICO, C.: L'aspect verbal dans le Nouveau Testament: vers une définition.

Revue Biblique N° 4 Octobre 2005, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2005 ISSN: 0035–097: 481–510: WEIMAR, P.: Gen 46,2–4* und die Jakobgeschichte – eine Spurensuche; 511–520: GOSSE, B.: Le prophète Jérémie selon le psautier et selon le livre d'Ezéchiel; 521–535: GARDNER, A.E.: The Identity of Bath-sheba; 536–566: BROWN, J. P.: The Privatization of Greek Specialties in the Hellenistic World: Drama, Athletics, Citizenship; 567–595: HENDRIKS, W. M. A.: Brevior lectio praeferenda est verbosiori; 596–627: RICO, C.: Jn 8,25 au risque de la philologie: l'histoire d'une expression grecque.

Trepp, Leo / Wöbken-Ekert, Gunda: „Dein Gott ist mein Gott". Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 239 S., kt € 24,80 ISBN 3–17–017411–8.

Vogels, Heinz-Jürgen: Zölibat – eine Gabe, kein Gesetz. Biblische, geschichtliche und rechtliche Gründe gegen den Pflichtzölibat. – Bad Neuenahr: Wehle 2004. 144 S., kt € 14,80 ISBN: 3–935307–28–4.

Wohlmuth, Josef: Jerusalemer Tagebuch 2003 / 2004. Theologisch – spirituell – politisch. – Münster: Aschendorff 2006. 231 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 8), kt. € 34,80 ISBN: 3–402–07508–3.

Bibelwissenschaft

Lux Humana, Lux Aeterna. Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaeus, hg. v. Antti Mustakallio. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 555 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 89), kt ISBN: 3–525–53606–2: 3–12: SOLLAMO, R.: An Example of Consistency: Interpretation by the Translator of the Greek Genesis in Rendering the Hebrew Semipreposition לִפְנֵי; 13–39: LAATO, A.: The Development of the Jewish Calendar; 40–61: ASPINEN, M.: Apocalyptic Traditions in the Bible: Hermeneutical Questions on an Inconvenient Genre; 62–72: KOSKENNIEMI, E.: *Iannes redivivus* and the Help from Beelzebub (Mark 3:22); 73–91: HÄKKINEN, S.: The Baptism of Jesus; 92–115: MYLLYKOSKI, M.: On the Way to Emmaus (Luke 24:13–35): Narrative and Ideological Aspects of Fiction; 116–139: SALO, K.: Luke's Story of the Old Testament; 140–163: HAKOLA, R.: The Counsel of Caiaphas and the Social Identity of the Johannine Community (John 11:47–53); 164–185: SYREENI, K.: The Witness of Blood: The Narrative and Ideological Function of the „Beloved Disciple" in John 13–21; 186–210: LUOMANEN, P.: Sacrifices Abolished: The Last Supper in Luke (Codex Bazae) and the *Gospel of the Ebionites*; 211–246: SANDELIN, K.-G. Philo and Paul on Alien Religion: a Comparison; 247–267: REUTER, R.: Paul's Terminology Describing Time, Periods of Time and History; 268–288: THURÉN, L.: Paul Had No Antagonists; 289–310: MUSTAKALLIO, A.: The Continuing Problem of the Audience of Romans; 311–323: TASMUTH, R.: Paul's *Gospel* to the Romans; 324–336: HUTTUNEN, N.: The Human Contradiction: Epictetus and Romans 7; 337–363: TORKKI, J.: Paul in Athens (Acts 17:16–34): A Dramatic Episode; 364–373: LEPPÄ, H.: Luke's Account of the Lord's Supper; 374–390: LEPPÄ, O.: Believers and Unbelievers in 2 Corinthians 6:14–15; 391–414: RASIMUS, T.: Ophite Myth of Adam and the Corinthian Situation; 415–438: LAINE, ;.: Gnosis, Love and Resurrection: Interpretation of Pauline Epistles in the Valentinian Gospel of Philip; 439–457: RÄISÄNEN, H.: What's Happening in New Testament Theology? 458–474: URO, R.: Explaining Early Christian Asceticism: Methodological Considerations; 475–494: AEJMELAEUS, A.: The Suffering Servant: Isaiah 53 as an Intertext of the New Testament; 495–508: MARJANEN, A.: Phoebe, a Letter Courier; 509–527: DUNDERBERG, I.: Valentinian Views about Adam's Creation: Valentinus and the Gospel of Philip; 528–548: LINDGÅRD, F.: The Mosaics of the House of Aion in Paphos, Cyprus; 549–551: KIILUNEN, J.: An Epilogue: Some Personal Memories.

Altes Testament

Guillaume, Philippe: Waiting for Josiah. The Judges. – London / New York: Continuum 2004. 325 S. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 385), geb. £ 80,00 ISBN: 0–8264–6988–4.

Kaiser, Otto: Weisheit für das Leben. Das Buch Jesus Sirach. Übersetzt und eingeleitet. – Stuttgart: Radius-Verlag 2005. 195 S., geb. € 19,00 ISBN: 3–87173–313-X.

Raharimanantsoa, Mamy: Mort et Espérance selon la Bible Hébraïque. – Stockholm: Almquist „& Wiksell International 2006. 513 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 53), kt SEK 439,00 ISBN: 91–22–02142–6.

Schweizer, Harald: Fantastische „Opferung Isaaks". Textanalyse in Theorie und Praxis. – Lengerich: Pabst Science Publishers 2006. 355 S., pb € 30,00 ISBN: 3–89967–303–4.

Neues Testament

Bovon, François: Les derniers jours de Jésus. – Genève: Labor et Fides 2004. 111 S. (Essais bibliques, 34), brosch. € 15,00 ISBN: 2–8309–1116–4.

Kazen, Thomas: Jesus and Purity *Halakhah*. Was Jesus Indifferent to Impurity? – Stockholm: Almqvist & Wiksell 2002. 402 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series, 38), kt SEK: 301,00 ISBN: 91–22–01964–2.

Kuula, Kari: The Law, the Covenant and God's Plan. Volume 2. Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 85), kt € 42,90 ISBN: 3–525–53628–3.

Lewicki, Tomasz: „Weist nicht an den Sprechenden!" Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief. – Paderborn: Schöningh 2004. 159 S. (Paderborner Theologische Studien, 41), kt € 26,00 ISBN: 3–506–71326–4.

Martínez Fresneda, Francisco: Jesús de Nazaret. – Murcia: Espigas 2005. 829 S. (Publicationes Instituto Teológico de Murcia OFM, Textos, 1), kt ISBN: 84–86042–63–1.

Siffer-Wiederhold, Nathalie: La présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament. – Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 437 S. (Lectio divina, 203), kt. € 45,00 ISBN: 2–204–07545–0.

The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, hg. v. Andrew Gregory / Christopher Tuckett. – Oxford: Oxford University Press 2005. 375 S. (The New Testament and the Apostolic Fathers, 1), geb. £ 55,00 ISBN: 0–19–926782–0.

Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, hg. v. Andrew Gregory / Christopher Tucket. – Oxford: Oxford University Press 2005. 506 S. (The New Testament and the Apostolic Fathers, 2), geb. £ 65,00 ISBN: 0–19–926783–9.

Was There a Gnostic Religion?, hg. v. Antti Marjanen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 151 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 87), kt ISBN: 3–525–53604–6: 1–53: MARJANEN, A.: What Is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph; 55–79: WILLIAMS, M. A.: Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clearer Analysis; 81–101: PEARSON, B. A.: Gnosticism as a Religion; 103–120: King, K. L.: The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity; 121–132: LÜDEMANN, G.: Did Gnosticism Ever Exist?

Dogmatik

Alexiev, Gabriel: Definition des Christentums. Ansätze für eine neue Synthese zwischen Naturwissenschaft und systematischer Theologie. – Münster: Lit 2002. 103 S. (Forschung und Wissenschaft, 3), brosch. € 9,90 ISBN: 3–8258–5869–0.

Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen. – Wien: Lit 2005. 270 S., (Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 1), brosch. € 29,90 ISBN: 3–8258–7058–8.

Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung. Band 1/2005. Wie viel Vernunft braucht der Glaube?, hg. v. Christian Danz / Werner Schüßler /

Erdmann Sturm. – Wien: Lit 2005. 212 S. brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–8415–5: 9–15: Schüssler, W.: Wie viel Vernunft braucht der Glaube? Einführung in das Thema; 17–36: Fischer, H.: Tillichs Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft in theologiegeschichtlicher Perspektive; 37–63: Haigis, P.: Welche Vernunft braucht der Glaube nach Tillich?; 65–82: Grube, D.-M.: Offenbarung und Subjektivität. Bemerkungen zu Tillichs Offenbarungsbegriff; 83–100: Richard, J.: religion et raison dans la première philosophie de la religion de Tillich; 101–118: Ringleben, J.: Tillich als Denker des Seins – zwischen Hegel und Kierkegaard. Eine philosophische Perspektive; 119–131: Olson, D.: Paul Tillich and the Ontological Argument; 133–157: Wittekind, F.: Die Vernunft des Christusglaubens. Zu den philosophischen Hintergründen der Christologie der Marburger Dogmatik; 159–174: Danz, Ch.: Glaube und Autonomie. Zur Deutung der Rechtfertigungslehre bei Karl Holl und Paul Tillich; 175–181: Sturm, E.: Rudolf Bartmann über Paul Tillich; 183–189: James, R. B.: Report Concerning Two Annual Meetings, 2004, in San Antonia, Texas; 191–197: Dumas, M.: Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique. Compte rendu du XVIe Colloque International tenu à Montpellier (France) du 15 au 17 avril 2005.

Zamagni, Gianmaria: La teologia delle religioni di Hans Küng. Della salvezza dei non cristiani all`etica mondiale (1964–1990). – Bologna: EDB 2005. 129 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 11), kt. € 10,00 ISBN: 88–10–40390–8.

Christliche Sozialwissenschaften

Essen, Georg: Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft. – Göttingen: Wallenstein 2004. 103 S. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, 14), brosch. € 14,00 ISBN: 3–89244–829–9.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Lätzel, Martin: Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. – Regensburg: Friedrich Pustet 2004. 234 S., kt € 24,90 ISBN: 3–7917–1883–5.

Lupo, Vito Antonio: Die italienischen katholischen Gemeinden in Deutschland. Ein Beispiel für die Auswanderungspastoral während der letzten 50 Jahre. – Münster: Lit 2005. 596 S., (Fremde Nähe, 22), kt € 49,90 ISBN 3–8258–8395–7.

Haslinger, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. – Düsseldorf: Patmos 2005. 309 S., kt € 19,90 ISBN 3–491–70392.

Philosophie

Fehr, James Jakob: „Ein wunderlicher nexus rerum". Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz. – Hildesheim: Georg Olms Verlag 2005. 339 S. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, 66), kt € 49,80 ISBN: 3–487–12816–0.

Natural Science, Philosophie and Religion (Naturwissenschaft, Philosophie und Religion), hg. v. Wilfried Schröder. – Potsdam: Science Edition 2006. 163 S., kt. € 10,00 ISSN: 1615–2628: 7–52: Moritz, H.: Science, Religion and Tolerance; 53–126: Gregori, G. P. / Accornero, N. / Gregori, B. G. / Capozza, M.: The fondations of physics, and the the Bible. The thought and the brain; 127–154: Hörz, H.: Gibt es Schnittmengen zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion?; 155–162: Schröder, W.: Naturwissenschaft und Religion / Natural Science and Religion.

Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, hg. v. Heinrich Schmidlinger / Michael Zichy. Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 302 S. (Salzburger Theologische Studien, 24), brosch. € 29,00 ISBN: 3–7022–2655–9: 21–36: Schaeffler, R.: Christliche Philosophie und neuzeitliche Subjektivität – oder: Die späte Trauer um einen „überwundenen Feind"?; 37–48: Wendel, S.: Subjektivität in der Theologie – kein aporetisches Programm. Verteidigung der Rezeption einer Denkform angesichts ihrer postmodernen Bestreitung; 49–65: Schlör, V.: Frau, das schwache Subjekt. Poststrukturalismus – Subjekttheorie – feministische Theologie; 67–92: Enders, M.: Subjektivität und Wahrheit bei Michel Foucault; 93–110: Kolf-van Melis, C.: Tod des Subjekts? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner und Michel Foucault; 111–137: Ruhstorfer, K.: Von der Erbaulichkeit des Worts oder Christologie nach dem Tod des Menschen; 139–155: Steinkamp, H.: Parrhesia als „Wahrheit zwischen uns". Praktisch-theologische Erwägungen zu einem Modus der Subjekt-Konstitution; 157–170: Bernauer, J. W.: Confessions of the Soul: On Theological Conversation with Michel Foucault; 171–212: Boelderl, A. R.: [no subject] oder Die Geburt des „ja" aus dem Geiste der Verschwindung des Körpers. K(l)eine Geschichte des Subjekts im „Poststrukturalismus"; 213–241: Hoff, J.: Das Subjekt entsichern. Zur spirituellen Dimension des Subjektproblems angesichts der Dekonstruktion des cartesischen Wissenschaftsparadigmas; 243–262: Zeillinger, P.: Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou; 263–287: Hoff, G.M.: Die Außenwelt der Innenwelt der Außenwelt. Zur theologischen Grammatik der Marginalisierung. Lektüren zwischen Foucault und Derrida; 289–299: Hart, K.: Jacques Derrida's Philosophies of Religion.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Dr. Jürgen Bründl, Minerva-Str. 118, CH-8032 Zürich;
Dr. Gilberto da Silva, Altkönigstr. 150, D-61440 Oberursel;
Dr. Ulrich Dahmen, Küdinghovener Str. 140, D-53227 Bonn;
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Dr. Christoph Gellner, Gibraltarstr. 3, CH-6003 Luzern;
Prof. Dr. Stephan Goertz, Postfach 15 11 50, D-66041 Saarbrücken;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goethestr. 40, D-79100 Freiburg;
Prof. Dr. Walter Groß, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Dr. Andreas Kampmann-Grünewald, Sibeliusstr. 26, D-48147 Münster;
Prof. Dr. Werner Kathrein, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Raimund Lachner, Postfach 15 53, D-49364 Vechta;
Peter Legnowski, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Dominik Lorenz, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Hans Martin Müller, Depenauer Weg 28, D-31303 Burgdorf;
Dr. Burkhard Neumann, Leostr. 19, D-33098 Paderborn;
Dr. Dr. Bernhard Nitsche, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken, Kaulbachstr. 31 a, D-80539 München;
Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, Herrenweg 66, D-69151 Neckargemünd;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach/Main;
Prof. Dr. Saskia Wendel, Postbus 91 30, NL-5000 HC Tilburg;
Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Dr. habil. Franz Wolfinger, Berg-am-Laim-Str. 139 a, D-81673 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: Johannes Bulitta, Sabrina Herbecke, Thorsten Schulz, 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 2006
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

© 2006 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

06. DEZ. 2006

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 | **2006** | **102. Jahrgang**

„So schöne Tage hat die katholische Theologie schon lange nicht mehr erlebt“
Zum 100. Todestag von Herman Schell († 31. 5. 1906) (Claus Arnold) . . . . . Sp. 355

Mozart und die Theologie (Josef Wolmuth) . . . . . Sp. 363

Zum 450. Todestag des hl. Ignatius von Loyola (Michael Schneider) . . . . . Sp. 371

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 373

Unerwartete Theologie. Festschrift für Bernd Hildebrandt, hg. v. Tilmann Beyrich (Kurt Meier)

Enzyklopädie der Neuzeit. Gesamtausgabe in 16 Bänden, hg. v. Friedrich Jaeger (Stefan Böntert)

Exegese AT . . . . . Sp. 377

Cook, John Granger: The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism (Horacio E. Lona)

Prophetische Heils- und Herrschererwartungen, hg. v. Konrad Schmid (Burkard M. Zapff)

Exegese NT . . . . . Sp. 381

Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, hg. v. Michael Bachmann (Stefan Schreiber)

Dormeyer, Detlev: Das Markusevangelium (Silvia Pellegrini)

Reinhartz, Adele: Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums (Annegret Meyer)

Dogmatik . . . . . Sp. 388

Berger, David: Thomas von Aquins ‚Summa theologiae‘ (William J. Hoye)

Gerhard, Johann: Erklährung der Historien des Leidens und Sterbens unsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten (1611). Kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger (Markus Matthias)

Hoping, Helmut: Einführung in die Christologie (Ulrich Kühn)

Roddey, Thomas, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Hansjörg Schmid)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 394

Bonifatius in Mainz. Hg. v. Barbara Nichtweiss (Werner Kathrein)

Schurig, Sebastian: Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria. Dargestellt an seiner Schrift „De adoratione et cultu in spiritu et veritate“ (Maria-Barbara von Stritzky)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 396

A cloud of witness. The culte of saints in past and present, hg. v. Marcel Barnard / Paul Post / Else Rose (Jürgen Bärsch)

Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit Teil I und II, hg. v. Hansjakob Becker / Dominik Fugger / Joachim Pritzkat und Katja Süss; unter Mitarbeit von Michael Fischer (Winfried Haunerland)

Ulrich, Michael: Juden, Christen und Muslime rufen den einen Gott an. Und die christlichen Bekenntnisse über Gott-Vater, Sohn und Heiligen Geist (Herbert Vorgrimler)

Moraltheologie . . . . . Sp. 401

Ethik im Konflikt der Überzeugungen, hg. v. Andreas Lob-Hüdepohl (Peter Fonk)

50 Jahre „Das Gesetz Christi“. Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moraltheologie, hg. v. Augustin Schmied / Josef Römelt (Gerhard Stanke)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 410

Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Friedo Ricken)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 412

Schwarz, Stephan: Strukturen von Öffentlichkeit im Handeln der katholischen Kirche. Eine begriffliche, rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung (Ansgar Hense)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 415

Heinrich, Rolf: Leben in Religionen – Religionen im Leben. Interreligiöse Spuren (Ralph Sauer)

Ökumene . . . . . Sp. 418

Link-Wieczorek, Ulrike u. a.: Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum (Birgitta Kleinschwärzer-Meister)

Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit. Das neunte und das zehnte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Dagmar Heller u. Rolf Koppe (Johannes Oelemann)

Theissen, Henning: Die evangelische Eschatologie und das Judentum. Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher (Gunther Wenz)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 426

Demmer, Klaus: Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche (Jan Loffeld)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 428

Froese, Regine, Zwei Religionen – eine Familie. Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien (Hansjörg Schmid)

Grethlein, Christian: Fachdidaktik Religion. Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis (Björn Igelbrink)

Religionsgeschichte . . . . . Sp. 431

Nikolaus von Kues: Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Bd. 2: Texte zur Seelsorge. Briefe. Denkschriften (1453–1458), hg. v. Wilhelm Baum / Raimund Senoner (William J. Hoye)

Petrus Canisius: Der Große Katechismus. Summa doctrinae Christianae (1555). Ins dt. übertragen u. kommentiert v. Hubert Filser u. Stephan Leimgruber (Herbert Vorgrimler)

Theologie / Kunst . . . . . Sp. 432

Cappelletti, Lorenzo: Gli affreschi della cripta Anagnina Iconologia (Hubert Wolf)

Theologie / Psychologie . . . . . Sp. 433

Rauchfleisch, Udo: Wer sorgt für die Seele? Grenzgänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge (Klaus Baumann)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 436

Theologische Literatur . . . . . Sp. 437

Theol A 010

ZD

„So schöne Tage hat die katholische Theologie schon lange nicht mehr erlebt“[1]

Zum 100. Todestag von Herman Schell († 31. 5. 1906)

Von Claus Arnold

„Er war der bekannteste Theologe, derjenige, der am tiefsten die Erfordernisse und Bedürfnisse der Zeit erfaßte und der am ehrlichsten und am eifrigsten sich der Aufgabe einer Hinführung der modernen Menschheit zu Christus und zur Kirche hingab, in seiner abgrundtiefen Ehrlichkeit und Lauterkeit des Charakters, in seinem völligen Mangel an Strebertum und Falschheit ein Kind, das die Arglist der Welt und derer, die den Ton in der Kirche angeben, nicht kannte. Dafür hat er auch seinen reichlichen Tribut zahlen müssen. Wie ist er bis aufs Blut verfolgt und in seinen heiligsten Interessen angegriffen worden [...] Nun hat er Ruhe und die Bohrwürmer am Mark der Kirche haben sie auch. Was noch berührender ist, das ist die Tatsache, daß die kirchliche Wissenschaft immer mehr und mehr mit dem jetzigen System einer bodenlosen Lähmung verfällt; wir haben jetzt kaum noch signifikantere Theologen auf deutschem Boden; brennende Fragen werden schon gar nicht mehr behandelt“[2].

Der Würzburger Dogmatiker und Apologetiker Herman Schell zählt auch hundert Jahre nach seinem Tod, der hier zeitgenössisch von dem Freiburger Theologen Joseph Sauer kommentiert wurde, nicht zu den vergessenen Theologen. Sein frühes und plötzliches Ende an Pfingsten 1906 verschärfte einen Polarisierungsprozeß in der deutschen katholischen Theologie, der schon 1898/99 durch die römische Indizierung von Schells Reformschriften und theologischen Hauptwerken wesentlich befördert worden war. Seine Freunde und Verteidiger rückten ihn posthum in die Nähe des Völkerapostels Paulus (so der Kirchenhistoriker Sebastian Merkle), während man in Rom angesichts des Grabmalsaufrufes für Schell, dem sich ein breites Spektrum von Honoratioren des nicht-integralistischen deutschen Katholizismus anschloß[3], eine reformistische Verschwörung in der deutschen Kirche befürchtete, der man durch die offizielle Belobigung des Schell-Gegners Ernst Commer entgegentrat[4]. Der 100. Todestag Schells markiert den Auftakt zum Jubiläum der antimodernistischen Offensive, die Papst Pius X. im Jahr 1907 einleitete. Das Dauerproblem der „Zeitgemäßheit“ von Theologie und Kirche wird in diesem Kontext wohl neu thematisiert werden[5]. Die historisch-theologische Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte, auf die hier zurückgeblickt werden soll[6], bietet dazu eine differenzierte Darstellung und Analyse der Vorgänge vor hundert Jahren.

Leben und Werk im Kontext des Reformkatholizismus

Als gültiges Referenzwerk für die Biographie Schells liegt seit 1999 die umfassende Darstellung von Karl Hausberger vor[7], der sich in zahlreichen weiteren Beiträge mit Schell und seinem Umfeld beschäftigt[8] und dabei vor allem auch die theologischen und menschlichen Grenzen des später rechtskatholisch-antimodernen Schell-Verteidigers Franz Xaver Kiefl aufgezeigt hat[9]. Die Auseinandersetzungen um Schell polarisierten zuallererst – und zwar seit seiner Berufung im Jahr 1884 – die Würzburger Theologische Fakultät, der Wolfgang Weiß eine minutiöse Darstellung gewidmet hat[10]. Schells biographisch-theologisches Profil zeigt schon auf den ersten Blick, daß es sich einfachen Kategorisierungen wie konservativ – progressiv bzw. modern – antimodern entzieht. In seiner Heimatstadt Freiburg ließ er sich durch den spekulativ hochbegabten Privatdozenten Constantin von Schäzler[11] für die „Neuscholastik“[12] begeistern und bemühte sich seit seiner von Franz von Brentano angeregten philosophischen Diss. (Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der

[1] Franz Xaver Kraus, Professor Schell und der römische Index (2. März 1899); Weber, Christoph (Hg.), Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 57), Tübingen: Max Niemeyer 1983, 248–253, hier 248.

[2] Joseph Sauer an Auguste von Eichthal, 17. Juni 1906; zit. nach Arnold, Claus, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 86), Paderborn: Schöningh 1999, 144.

[3] Vgl. die Beiträge des Themenbandes: Integration oder Gegengesellschaft? Der deutsche Katholizismus um 1900 (=RoJKG 21 [2002], 13–239). Zur überragenden Bedeutung Schells für ein „kulturoffenes“ katholisches Bildungsbürgertum um 1900 vgl. nun Dowe, Christopher, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 171), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 (Reg.).

[4] Weiß, Wolfgang, Modernismuskontroverse und Theologenstreit. Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg in den kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 56), Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh 2000, 108–261. – Wesentlich befördert wurden diese Befürchtungen schon zu Lebzeiten Schells durch den Rottenburger Bischof Paul Wilhelm Keppler: Hausberger, Karl, Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 321–340.

[5] Vgl. jüngst Scheele, Paul Werner, Herman Schell im Dialog. Beiträge zum Werk und zur Wirkung von Herman Schell, Würzburg: Echter 2006.

[6] Vgl. als Synthese den Sammelband zum 150. Geburtstag Schells: Wahrheit Gottes – Freiheit des Denkens. Hermann Schell als Impulsgeber für Theologie und Kirche. Gedenkschrift anläßlich seines 150. Geburtstages, hg. v. Otmar Meuffels und Rainer Dvorak (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 57), Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh 2001. Mit den Festvorträgen von Theodor Berchem und Paul-Werner Scheele und Beiträgen von Klaus Wittstadt (Herman Schell – Leben und Werk), Karl Hausberger („Ein Amerikanist in deutschem Gewand“. Neue Erkenntnisse zur Indizierung Schells), Elmar Klinger (Herman Schell im Gespräch der Weltreligionen), Hans-Joachim Sander (Herman Schells Apologetik der pluralen Wahrheit des Glaubens), Rainer Dvorak (Der dreieinige Gott in der Theologie Herman Schells), Otmar Meuffels (Das Wirken des dreieinigen Gottes in der Schöpfungstheologie Herman Schells), Werner Sosna (Die Christologie Herman Schells. Frühe Impulse für das theologische Denken der Gegenwart), Paul-Werner Scheele (Hinweise zur Spiritualität Herman Schells), Thomas Franke (Reich Gottes und trinitarisches Leben. Systematische Grundlegung und unternehmensphänomenologische Erwägungen) sowie einer Schell-Bibliographie.

[7] Hausberger, Karl, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskrise (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 3), Regensburg: Pustet 1999 (mit einer umfassenden Schell-Bibliographie: ebd. 505–518). Vgl. auch die bio-bibliographischen Überblicke: Bleickert, Günter, Herman Schell (1850–1906), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. v. Heinrich Fries und Georg Schwaiger, Bd 3, München: Kösel 1975, 300–327; Filser, Hubert, Herman Schell. Metaphysik und Freiheit, in: Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Peter Neuner u. Gunther Wenz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 219–238.

[8] Vgl. u. a. Hausberger, Karl, Wider die „Tübinger Richtung“ und „gravi Scholasticorum more“. Die Besetzung der Dogmatikprofessur in Münster 1892/93, in: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. FS Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. Georg Schuttermayr u. a., Regensburg: Pustet 1998, 125–156; ders., Franz Heiner als Denunziant seines Kollegen Franz Xaver Kraus. Drei Briefe des Freiburger Kanonisten an den Präfekten der Indexkongregation aus den Jahren 1898/99, in: Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. FS für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde und Thomas Schieder, Paderborn: Schöningh 2000, 43–57.

[9] Hausberger, Karl, Franz Xaver Kiefl (1869–1928). Schell-Verteidiger, Antimodernist und Rechtskatholik (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 6), Regensburg: Pustet 2003. – Für ein Verständnis Kiefls, der sich auch um eine in Deutschland „akzeptable“ Deutung der antimodernistischen Maßnahmen Pius X. bemühte, ist neben seiner bayerisch-monarchistischen und nationalen Grundprägung (die er mit vielen anderen Theologen, etwa Michael Faulhaber und Karl Adam, gemein hatte) seine bleibende, von Hausberger herausgearbeitete Orientierung an der scholastischen Tradition entscheidend, die er zumal nach 1918, aber auch schon zuvor, mit einem antimodernen katholischen Objektivitätsdenken verband. Einen interessanten Vergleichsfall zu Kiefl stellt der Freiburger Theologe Karl Braig dar, der als Kuhn-Schüler den „Ultras“ um 1900 nicht scholastisch genug war und sich doch (ähnlich wie ehemals Kuhn als Gegner von David Friedrich Strauß) als prominenter Antimodernist sui generis engagierte. Im „Modernismus“ erkannte er dabei die alten Gegner: den protestantischen Subjektivismus und Historismus; vgl. die ausgezeichnete Arbeit von Daniel Esch, Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853–1923) (Freiburger Dissertationsreihe, 1), Freiburg: Rombach 2004.

[10] Weiß, Modernismuskontroverse (wie Anm. 4), 262–448.

[11] Zu ihm zuletzt Wolf, Hubert (Hg.), Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren (Römische Inquisition und Indexkongregation, 2), Paderborn: Schöningh 2002.

[12] Zur Problematik des Begriffs: Walter, Peter, Art. Neuscholastik, Neuthomismus, in: LThK^3 7 (1998), 779–782.

aristotelischen Philosophie entwickelt, 1873) um eine Aktualisierung der philosophischen und theologischen Tradition, die über eine bloße Repristination hinausging. Insbesondere sein dynamischer Gottesbegriff („reinster Akt", „Selbstgrund", „Selbstursache"), wie er in der theologischen Diss. „Das Wirken des Dreieinigen Gottes" (1885) angelegt und in der Katholischen Dogmatik (4 Bde, 1889–1893)[13] sowie der Apologetik „Gott und Geist" (2 Bde, 1895–1896) entwickelt ist, bewies eine gewisse Annäherung an moderne Konzepte von Freiheit und Persönlichkeit. Historisch-kritisches Denken blieb Schell eher fremd, was sich z. B. in seinem „Christus" (1903) zeigte, in dem Schell einerseits die traditionellen christologischen Begriffe wahren und den Gottmenschen doch im Sinne seines vitalistisch-christlichen Kulturoptimismus als lebendige „Persönlichkeit", als „Befreier von den monistischen Vorurteilen und Bedenken des antiken wie des modernen Zeitgeistes" und als „Quellgrund des Göttlichen, das in der modernen Kultur lebt", präsentieren wollte[14]. Das Buch erregte bei strengkirchlichen Kreisen schon durch sein Erscheinen in der von Martin Spahn herausgegebenen Reihe „Weltgeschichte in Karakterbildern" Anstoß[15] und wurde bei all seiner Kulturfreudigkeit (die sich u. a. in der reichen Bebilderung niederschlug) auch in reformkatholischen Kreisen nicht immer geschätzt[16].

In seinen vielbeachteten Reformschriften (Der Katholizismus als Princip des Fortschritts, 1897; Die neue Zeit und der alte Glaube, 1898) suchte Schell Auswüchse des Ultramontanismus[17], wie sie sich beim „Taxil-Schwindel"[18] manifestiert hatten, anzuprangern und die Kulturbedeutung des Katholizismus neu zu akzentuieren. Schell gehörte damit zu den Hauptvertretern des „Reformkatholizismus"[19], einer v. a. deutschen kirchenhistorischen Konstellation in der ersten Hälfte der katholischen Modernismuskrise (1893–1914)[20], die neben den Reformschriften von Schell vor allem geprägt war durch die Spektatorbriefe von Franz Xaver Kraus, die namensgebende Programmschrift von Josef Müller, die Bemühungen von Karl Muth um eine neue katholische Belletristik, Albert Ehrhards katholische Annäherung an die Neuzeit (Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, 1901) und Otto Sickenbergers Vorschläge zur Reform der Klerusbildung. Neue Foren der kirchen- und kulturpolitischen sowie der theologischen Diskussion boten damals die Zeitschriften Renaissance (gegründet 1900), Freie Deutsche Blätter / Das 20. Jahrhundert (gegründet 1901) und Hochland (gegründet 1903), denen auch Schell verbunden war. Die Koinzidenz dieser Vorstöße wurde schon von Zeitgenossen – und nicht nur den Kritikern wie dem Rottenburger Bischof Paul Wilhelm Keppler[21] – als Reformbewegung empfunden, die freilich keineswegs einheitlich war: Kraus distanzierte sich öffentlich von Müller, und auch Schell mußte sich intern von Ehrhard kritisieren lassen[22]. Ziel der „Reformer" war es, vor dem Hintergrund der Debatte um die katholische „Inferiorität"[23] eine verbesserte gesellschaftliche Positionierung des Katholizismus im wilhelminischen Deutschland durch den Erweis seiner Modernitätsfähigkeit im Bereich der Wissenschaft und Klerusbildung (Universitätsbildung statt Seminarerziehung), der Literatur und Politik zu erreichen. Dies bedingte unter anderem Kritik an der engen Verflechtung von katholischer Kirche und Zentrumspartei, aber auch am ultramontanen Geschichtsbild: Das Mittelalter als christliche Idealzeit wurde (zum Teil zugunsten eines Renaissancismus im Sinne vorkonfessionalistischer Offenheit) verabschiedet, die katholische Aufklärung rehabilitiert, konfessionell-historische Polemik wie etwa in Heinrich Suso Denifles „Luther" (1904) nicht mehr goutiert. Dem ultramontanen Kulturpessimismus wurde von Schell – in direkter Rezeption des katholischen „Amerikanismus"[24] – die Parole „Church and age unite" John Irelands entgegengehalten. Bei aller gesellschaftlichen Integrationswilligkeit der tragenden, vorwiegend akademisch-bildungsbürgerlichen Eliten des Reformkatholizismus bedeutete dies letztlich ein Programm „katholischer Kulturdominanz"[25], das in peinlicher Abgrenzung von Protestantismus und Altkatholizismus vorgetragen wurde, aber auch stark nationale[26] bis tendenziell völkische Töne kannte (etwa in der Betonung des Gegensatzes „romanisch – germanisch"), die auch in das Bild einer damals „zeitgemäßen" Theologie gehören[27].

Die Themen des Reformkatholizismus spielten gleichzeitig auch in anderen europäischen Ländern eine Rolle: in England unter dem Etikett des „Liberal Catholicism"[28] sowie in Italien und Frankreich,

[13] Vgl. die kritische Ausgabe durch Josef Hasenfuß, Paul-Werner Scheele und Heinrich Petri, 3 Bde, Paderborn: Schöningh 1968–1994; vgl. Weiß, Otto, Herman Schell. Katholische Dogmatik, in: Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart: Kröner 2003, 431f.

[14] Zit. nach Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 312.

[15] Weber, Christoph, Der „Fall Spahn" (1901), Rom: Herder 1980, 88–120.

[16] Der Münchener Benediktiner und kritische Augustinusforscher Odilo Rottmanner nannte es: „das neueste Bilderbuch für große Kinder"; Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 314.

[17] Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein und Joachim Schmiedl, Paderborn: Bonifatius 2005; Weiß, Otto, Kulturen – Mentalitäten – Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Manfred Weitlauff, Hubert Wolf und Claus Arnold, Paderborn: Schöningh 2004. – Vgl. zu den Reformschriften Weiß, Otto, Herman Schell. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts; Die neue Zeit und der alte Glaube, in: Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart: Kröner 2003, 433f.

[18] Eder, Manfred, Art. Leo Taxil, in: BBKL 11 (1996), 585–591.

[19] Der Begriff „Reformkatholizismus" wurde durch den katholischen Theologen und Literaten Josef Müller mit der Schrift „Der Reformkatholizismus, die Religion der Zukunft" (1899) geprägt, die demonstrative Rechtgläubigkeit mit Kritik an der Neuscholastik und der Forderung nach disziplinären Reformen verband (u. a. Synoden, Aktivierung der Laien, Sozialarbeit, Abschied von konfessioneller Polemik, moderne Klerusbildung, Indexreform, Distanz zum politischen Katholizismus der Zentrumspartei). Die Indizierung der Schrift (1901) und die päpstlich belobigte Polemik des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm Keppler gegen „Reformsimpel" und „Margarinekatholizismus" (1902) brachten den „Reformkatholizismus", der nun auch mit den Namen von Franz Xaver Kraus, Albert Ehrhard und Herman Schell verbunden wurde, in Mißkredit. Eine Wende vollzog sich nach der Enzyklika Pascendi von 1907. Im katholischen Deutschland (vgl. den gemeinsamen Hirtenbrief der Bischöfe vom 10.12.1907) unterschied man nun den relativ harmlosen Reformkatholizismus vom eigentlichen Modernismus, obwohl Pascendi den „Modernisten als Reformer" in den Systembegriff von Modernismus mit einbezogen hatte. Diese Immunisierungsstrategie wirkte noch lange in der katholischen Forschung nach (s. etwa LThK[1] 8, 705–707). Im Gegenzug setzten offene „modernistische" Dissidenten Reformkatholizismus nun synonym mit dem katholischen Modernismus, den sie in der Tradition des liberalen Katholizismus des 19. Jh.s sahen, und wurden hierin im protestantischen Bereich rezipiert, vermittelt v. a. durch Joseph Schnitzer, dessen wegweisende synthetische Sicht des Reformkatholizismus/Modernismus 1913 in RGG[1] (6, 2116–2128) formuliert wurde. In der Folge entwickelte sich „Reformkatholizismus" zum Oberbegriff für alle neuzeitlichen „alternativen", d. h. nicht römisch-tridentinischen Katholizismen und schloß Gallikanismus, Jansenismus, Episkopalismus, Febronianismus, katholische Aufklärung und Altkatholiken ein (vgl. Friedrich Heiler, Art. Reformkatholizismus, in: RGG[2] 4, 1795–1802). Hinzu kam noch der Josephinismus, den Eduard Winter nicht als staatskirchlichen Übergriff, sondern als Reformkatholizismus neu interpretiert hatte. Auch dieser Sprachgebrauch wirkt bis in die Forschung der Gegenwart nach; vgl. Arnold, Claus, Art. Reformkatholizismus, in: RGG[4] 7 (2004), 189–191.

[20] Weiß, Otto, Der Modernismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, in: Laurentianum 46 (2005), 29–65; ders., Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg: Pustet 1995 (zu Schell: ebd., 135–150); Arnold, Claus, Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche, in: Theologische Revue 99 (2003), 91–104.

[21] Hausberger, Karl, „Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces". Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2), Paderborn: Schöningh 1998, 217–239.

[22] Ganzer, Klaus, Albert Ehrhard und Herman Schell – Gemeinsamkeit und Widerspruch. Eine Stellungnahme Ehrhards zu Schells Denkschrift „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" aus dem Jahre 1897, in: Würzburger-Diözesangeschichtsblätter 45 (1983), 165–218.

[23] Baumeister, Martin, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 3), Paderborn: Schöningh 1987.

[24] Sweeney, David F., Herman Schell, 1850–1906: A German Dimension to the Americanist Controversy, in: The Catholic Historical Review 76 (1990), 44–70; Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 159–176.

[25] Graf, Friedrich Wilhelm, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Wolf (Hg.), Antimodernismus (wie Anm. 21), 67–106; 95.

[26] Für Schell vgl. Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 121f.

[27] Vgl. exemplarisch Hürten, Heinz, Karl Muths „Hochland" in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration, in: Huber, Martin / Lauer, Gerhard (Hg.), Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 59), Tübingen: Niemeyer 1996, 133–146.

[28] Vgl. die entsprechende, in Rom vorbereitete Verurteilung des katholischen Liberalismus im gemeinsamen Hirtenbrief der englischen Bischöfe von Dezember 1900; Schultenover, David G., A Views from Rome. On the Eve of the Modernist Crisis, New York: Fordham University Press 1993.

wo eine Rezeption „amerikanistischer" Vorstellungen stattfand (v. a. vermittelt durch die Übersetzung der Biographie Isaak Thomas Heckers durch Felix Klein). Im weiteren Verlauf der Modernismuskrise (ab 1903 und endgültig ab 1907) trat zu den Einzelmaßnahmen gegen den Reformkatholizismus aber die eigentliche „modernistische" Verschärfung durch den Streit um Alfred Loisy und George Tyrrell bzw. den römischen Antimodernismus hinzu[29]. Unter dem Druck der innerkatholischen Polarisierung, aber auch des wachsenden spätwilhelminischen „Antiultramontanismus"[30] zerbrach der Reformkatholizismus als historische Konstellation, wenn auch seine Themen bis 1914 weiter eine Rolle spielen sollten und von integralistischen Kreisen mit Häresieverdacht belegt wurden („praktischer" und „literarischer" Modernismus)[31].

Die Indizierung von 1898/99

Im Kontext der Auseinandersetzung um den Reformkatholizismus spielte die Indizierung von Schells theologischen Werken und Reformschriften Ende 1898 eine Schlüsselrolle. Die kurieninternen Vorgänge hat Karl Hausberger in mustergültiger Weise rekonstruiert[32]; sie werfen ein bezeichnendes Licht auf die Spätphase des Pontifikats von Leo XIII. Im Falle Schell lief nämlich eine veritable kuriale Parallelaktion ab. Der Limburger Domkapitular und Schell-Gegner Matthias Höhler stand wie viele andere deutsche Germaniker in brieflichem Kontakt mit Andreas Kardinal Steinhuber SJ, dem früheren Direktor des Kollegs und nunmehrigen Präfekten der Indexkongregation. Angeregt von dem prominenten Antimodernisten Albert Maria Weiß OP[33] drängte Höhler im Oktober 1897 Steinhuber zum Vorgehen gegen Schell – ohne allerdings eine Reaktion zu erhalten, denn parallel dazu brachte der Mainzer Bischof Paul Leopold Haffner durch mündliche, dann schriftliche Denunziation und die Übersendung eines Syllabus mit Schellschen Irrtümern bereits ein Indexverfahren gegen den Würzburger Theologen in Gang. Höhler erfuhr davon nichts und wandte sich im Jahr 1898 an den Münchener Nuntius Benedetto Lorenzelli, der die Causa Schell an das Staatssekretariat unter Kardinal Rampolla weiterleitete. Tatsächlich erhielt Bischof Schlör daraufhin im November 1898 einen Brief Leos XIII., in dem der Papst ein Vorgehen gegen Schell in Aussicht stellte, falls dieser sich nicht korrigiere. Im Begleitschreiben des Nuntius wurden als Schellsche Irrtümer 1. die Bekehrungsmöglichkeit des Todsünders im Jenseits und 2. die positive Aseität Gottes und ihre Anwendung auf das Mysterium der Trinität sowie zahlreiche anstößige Stellen aus Schells „amerikanistisch" inspirierter zweiter Programmschrift genannt. Schell legte seinem Bischof am 15. Dezember zwei lateinische Erklärungen zu den Vorwürfen vor und betonte seine Rechtgläubigkeit. Der Bischof leitete die Dokumente an den Nuntius weiter. Ebenfalls am 15. Dezember setzten allerdings die Kardinäle der Indexkongregation die Hauptwerke Schells auf die Liste der verbotenen Bücher, ein Urteil, das der Papst am 17. Dezember bestätigte. Wie bei bekannten katholischen Theologen üblich, sollte Schell Gelegenheit zur löblichen Unterwerfung unter die Indizierung vor deren Publikation gegeben werden. Der zuständige Bischof Schlör war nun sehr verwundert, als er vom Indexsekretär ein Dekret des Datums erhielt, an dem Schell seine Stellungnahme abgeben hatte, und ließ über den Geschäftsträger der deutschen Bischöfe in Rom das Staatssekretariat über das parallele Vorgehen der Indexkongregation aufklären. Dort wunderte man sich doppelt, weil Schells Stellungnahme im Januar 1899 auch noch nicht angekommen war; Nuntius Lorenzelli hatte sie zurückgehalten. Kardinal Steinhuber beschwerte sich bei Rampolla über das unabhängige Vorgehen des Staatssekretariates, und Leo XIII. legte den Fall nun ganz in die Hände der Indexkongregation, mit einem absehbaren Ergebnis, das der Spectator Franz Xaver Kraus ironisch in den kirchenpolitischen Kontext einordnete: „So schöne Tage hat die katholische Theologie schon lange nicht mehr erlebt als die Woche, welche am 22. Februar die Verdammung des angeblichen Amerikanismus in dem päpstlichen Brief an Gibbons und am 24. die Zensurierung der Schriften des Würzburger Dogmatikers Hermann Schell gebracht hat. Ihnen werden noch andere glückliche Ereignisse derselben Gattung folgen: seit Monaten liegt die Verurteilung der von dem Deutsch-Amerikaner P. Zahm in ihrer Stellung zur christlichen Theologie betrachteten Evolutionslehre fertig da[34], und die Zensurierung der von den Dominikanern in Jerusalem, insbesondere dem P. Lagrange[35] vorgetragenen Ansichten über die Entstehung des Alten Testaments wird allem Anschein nach in kürzester Frist besorgt sein"[36]. Schell unterwarf sich am 1. März; das Presse-Echo war enorm.

Die theologische Begutachtung der Werke Schells für die Indexkongregation lag in den Händen von Laurentius Janssens OSB, dem ersten Rektor des internationalen Benediktinerkollegs von San Anselmo, einem ausgewiesenen Thomisten nicht-molinistischer Prägung. Janssens' Gutachten zeigen, daß er unter Berücksichtigung der Mainzer Vorarbeiten in den dogmatisch-apologetischen Werken Schells zielsicher die „modernisierenden" Aspekte herausgriff. Diese betrafen zunächst die damals aktuellen Fragen der Eschatologie, deren traditionelle Härte weiteren gebildeten katholischen Kreisen Unbehagen verursachte und zu „minimalistischen" Lösungsversuchen Anlaß gab. Schell stand hier in einem internationalen theologischen Kontext[37]: So wurde bereits 1885 Paul Girodon wegen seines „Exposé de la doctrine catholique" in Rom angezeigt[38]. In England hatten einige Jahre später die Artikel von St. George Jackson Mivart über „Happiness in Hell" für Aufsehen gesorgt; sie wurden 1893 indiziert, der Autor 1900 exkommuniziert. Von Mivart in dieser Frage beeinflußt war George Tyrrell, der bei solchen Dingen „einen gewissen gemäßigten Agnostizismus" empfahl und deshalb der ordensinternen Zensur unterworfen wurde[39]. Auch im dynamischen Gottesbegriff der Selbstursächlichkeit entdeckte Janssens ein falsches modernes Verständnis von Persönlichkeit und Freiheit. In den Reformschriften bemängelte Janssens Schells Antijesuitismus und Antiromanismus, sein übertriebenes Lob der Freiheit des wissenschaftlichen Forschens sowie seinen naiven Fortschrittsoptimismus. Janssens vermißte bei Schell die Sympathie für die ideale christliche Gesellschaftsordnung des Mittelalters und für die Inquisition als notwendiges Instrument zur Verteidigung der Wahrheit. Schließlich rückte er ihn, wie Hausberger betont, in die nächste Nähe des wenig später durch ein päpstliches Schreiben relativ milde verurteilten Amerikanismus[40]. Auch die Kenntnis der kurieninternen Vorgänge belegt also, daß Schell wegen seiner relativen „Modernität" indiziert wurde und sich damit in die lange Reihe der im 19. und 20. Jh. gemaßregelten Versuche einer Aktualisierung des scholastischen Erbes von modernen Denkvoraussetzungen her einordnet. Trotz Schells Unterwerfung ging der Streit um seine Rechtgläubigkeit weiter, wobei u. a. weiterhin seine antiri-

[29] Vgl. zuletzt Arnold, Claus, Absage an die Moderne? Papst Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907), in: Theologie und Philosophie 80 (2005), 201–224; ders., Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras, in: Historisches Jahrbuch 125 (2005), 153–168.

[30] Schlossmacher, Norbert, Der Antiultramontanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zwischen Ideologie und antikatholischem Affekt, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 93–122.

[31] Vgl. dazu Weitlauff, Manfred, Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Franz Xaver Bischof und Markus Ries, Stuttgart: Kohlhammer, 2001, passim.

[32] Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 177–252. – Zur Prosopographie und zur Überlieferung der Schell-Gutachten in ihrem Kontext vgl. nun Wolf, Hubert (Hg.), Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814–1917, 6 Bde, Paderborn: Schöningh 2005.

[33] Über ihn Weiß, Otto, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum" (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 2), Regensburg: Pustet 1998; Arnold, Absage (wie Anm. 29).

[34] Es handelte sich um John Zahms Buch „Evolution and Dogma", um dessen Indizierung eine innerkuriale Auseinandersetzung stattfand; vgl. Schwedt, Herman H., Alte Welt gegen neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899), in: Wolf, Antimodernismus (wie Anm. 21), 143–161, hier 153 (Lit.). Leo XIII. schob auf Drängen von Kardinal Serafino Vannutelli die Publikation des Index-Dekrets auf. Sie fand nie statt; Fogarty, Gerald P., The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1885–1903 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 36), Rom: Gregoriana 1974, 286f.

[35] Vgl. zuletzt Montagnes, Bernard, Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique, Paris: Editions du Cerf 2004.

[36] Weber, Liberaler Katholizismus (wie Anm. 1), 248.

[37] Vgl. Arnold, Claus, Der Beginn des Falles Turmel vor der Indexkongregation (1900/01). Mit Seitenblicken auf Alfred Loisy und einem Gutachten von Laurentius Janssens, in: Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS Herman H. Schwedt, hg. v. Peter Walter / Hermann Joseph Reudenbach (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 10), Frankfurt am Main: Peter Lang 2000, 83–104.

[38] Beretta, Francesco, Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel, Paris: Beauchesne 1996, 245–251.

[39] Sagovsky, Nicholas, „On God's side". A life of George Tyrrell, Oxford: Oxford University Press 1990, 85–96; Schultenover, A View (wie Anm. 28), passim.

[40] Vgl. Schwedt, Alte Welt (wie Anm. 34), 143–161.

goristische Eschatologie zur Debatte stand. Auf die bis 1914 andauernde erbitterte Kontroverse unmittelbar nach Schells Tod wurde schon oben hingewiesen[41]. Im Zeichen des Siegkatholizismus und katholischen Antiliberalismus nach 1918 schien auch Schell als Theologe obsolet geworden zu sein: „So ist er für uns heute der große Interpret jener fortschrittlichen Zeit, die die Bedeutung des fortschrittlichen Katholizismus an dem Anteil bemaß, den er an der Kultur hat. Jene Zeit ist ins Grab gesunken und mit ihr auch ihr Künder"[42].

Schell als „Wegbereiter des II. Vatikanums"

Die theologisch-kirchliche Neuorientierung im unmittelbaren Vorfeld des II. Vatikanums, die historisch-genetisch gesehen nicht aus liberalkatholischen Traditionen, sondern durch eine langsame Transformation im ultramontan-antimodernistischen Mainstream erfolgte[43], bedurfte historischer Autoritäten, um ihre katholische Legitimität zu erweisen. Reform mußte als Rückgriff auf die Tradition gerechtfertigt werden. Die Ablösung von der Schultheologie ging deshalb im 20. Jh. stets einher mit einer veränderten Rekonstruktion der kirchlichen Vergangenheit: Zu denken ist etwa an das sogenannte „Ressourcement" aus der Patristik und die Einsicht in die historische Gebundenheit des neuzeitlichen Thomismus, wofür die Nouvelle Théologie eintrat, an die Wiederentdeckung Kardinal Newmans als Vertreter eines nicht-neuscholastischen Typs von Theologie oder an das Konstrukt einer „Katholischen Tübinger Schule" mit ihrem „lebendigen" Traditionsbegriff, das Josef Rupert Geiselmann im Umkreis des II. Vatikanums propagierte. Unter der Vorherrschaft einer das Lehramt prägenden, auf Kontinuität der Lehrtradition abzielenden Schultheologie konnten diese Autoritäten ihre Funktion aber einstweilen nur erfüllen, wenn sie früher wenigstens nicht offiziell kirchlich verurteilt und ihre Ansichten toleriert worden waren: Thomas de Vio Cajetans kritische Exegese war knapp der Expurgation entgangen und konnte deshalb in den 1930er Jahren als orthodoxes Vorbild präsentiert werden, und zwar von demjenigen Theologen (Jacques Vosté OP), der später als Sekretär der Bibelkommission die Enzyklika „Divino afflante spiritu" redigierte[44]. John Henry Newman hatte zwar jahrzehntelang „unter der Wolke" gelebt, doch Leo XIII. machte ihn schließlich zum Kardinal, während die „Modernisten" der Jahrhundertwende 1900 als offizielle Vorbilder vorerst ausschieden[45]. Vor diesem Hintergrund mußte eine Wiederentdeckung Schells, wie sie vor allem sein Würzburger Nachfolger Josef Hasenfuß nach dem II. Weltkrieg betrieb, mit aller Vorsicht geschehen; denn der Index galt noch bis 1965/66[46]. Hasenfuß anerkannte noch zum 50. Todestag 1956, daß die Indexkongregation „eine Gefahr signalisieren mußte"[47], vertraute aber mit Carl Muth auf eine Revision des kirchlichen Urteils über Schell, der sich doch als Apologet gegen den Monismus Eduard von Hartmanns bewährt habe[48], und hoffte im Anschluß an den Jesuiten Johann Baptist Lotz, mit Schell doch noch die neuzeitliche Philosophie in die Theologie heimholen und christianisieren zu können[49]. Im folgenden Jahr legte Paul Werner Scheele eine umfangreiche Auswahl aus dem Gesamtwerk Schells vor[50], und die Schell-Forschung insgesamt nahm – auch über Würzburg hinaus[51] – einen steilen Aufschwung[52] bis hin zur kritischen Neuausgabe der ehemals indizierten Dogmatik, für die der Präfekt des Heiligen Offiziums, Alfredo Kardinal Ottaviani, 1964 die Genehmigung erteilte (mit der Auflage, die irrigen Stellen durch Anmerkungen zu kennzeichnen)[53]. Nach dem Konzil konnte Hasenfuß Schell offen als dessen Wegbereiter proklamieren[54] – die konkreten historischen Kontroversen mußten bei diesem heiklen Bemühen um Rehabilitierung und Aktualisierung Schells freilich in den Hintergrund treten. Christoph Weber urteilte noch 1983: „Es ist bedauerlich, daß die neuere Schellforschung, wie sie z. B. von Hasenfuß an sich so verdienstlich betrieben wird, die scharfe kirchenpolitische Akzentuierung der Schriften Schells in dieser Zeit glatt unterschlägt. Vorgeführt wird ein ‚tragischer' Schell, der immer nur völlig orthodox gewesen sei und Opfer von ‚Mißverständnissen' wurde"[55]. Dieses Manko konnte die neuere Modernismusforschung (u. a. Norbert Trippen, Thomas M. Loome, Herman H. Schwedt, Manfred Weitlauff, Otto Weiß, Wolfgang Weiß und nicht zuletzt Karl Hausberger) inzwischen ausgleichen. Die Kontroversen um Schell stehen uns deshalb heute teilweise deutlicher denn je vor Augen. Das systematische Interesse an ihm ist dabei nicht erloschen[56], doch mag die historische Erinnerung an die lähmende und nur mühsam über Jahrzehnte überwundene theologisch-kirchenpolitische Polarisierung, die sich mit Schells Namen verband, vielleicht die notwendigere Mahnung an die Heutigen sein.

[41] Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 387–448.

[42] Joseph Koch, Herman Schell und Franz Brentano, in: von Rintelen, Fritz-Joachim (Hg.), Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart (FS Geyser), 2 Bde, Regensburg: Pustet 1930, I 337–348, hier 348; zit. nach Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 445. – Bei Vincent Berning nimmt Schells Nachwirkung dagegen gerade nach 1918 europäische Ausmaße an: „Durch seine Schüler Theodor Abele und Hermann Platz beeinflußte er posthum das Entstehen der Liturgischen Bewegung, des katholischen Akademikerverbandes (u. a. mit dem späteren Reichskanzler H. Brüning, dem späteren französischen Außenminister R. Schumann, den Philosophen A. Dempf und Paul Simon) sowie ökumenische und europäische christlich demokratische Initiativen der zwanziger Jahre"; Berning, Vincent, Art. Herman Schell, in: LThK^3 9, 122–124, hier 123.

[43] Schatz, Klaus, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte (UTB 1976), Paderborn: Schöningh 1997, 263f; Wolf, Hubert / Arnold, Claus, Einleitung, in: dies. (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), Paderborn: Schöningh 2000, 9–16; 12.

[44] Vosté, Iacobus-M., Thomas de Vio O.P. Cardinalis Caietanus. Sacrae Paginae Magister (Opuscula Biblica Pontificii Collegii Angelici), Rom 1935; vgl. zuletzt Laplanche, François, La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe siècle, Paris: Albin Michel 2006, 328 (zugleich eine Musterstudie zur mühsamen Überwindung des Antimodernismus).

[45] Mit Ausnahme „kryptomodernistischer" Kreise: Wolf, Hubert / Arnold, Claus (nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker, unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland), Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955, 2 Bde., Paderborn: Schöningh 2001, passim (Reg. ad vocem Schell).

[46] Schwedt, Herman H., Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher im Jahre 1965, in: RQ 98 (2003), 236–278.

[47] Hasenfuß, Josef, Hermann Schell als existentieller Denker und Theologe. Zum 50. Todestag, Würzburg: Echter 1956, 10.

[48] Ebd. 11.

[49] Ebd. 12.

[50] Schell, Herman, Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, hg. v. Paul-Werner Scheele, Paderborn: Schöningh, 1957. – Vgl. insbesondere auch die von Hasenfuß angeregten Arbeiten von Paulus Wacker: Glaube und Wissen bei Herman Schell, Paderborn: Schöningh 1961; ders., Theologie als Ökumenischer Dialog. Herman Schell und die ökumenische Situation der Gegenwart, München – Paderborn: Schöningh 1964.

[51] Vgl. Schneider, Theodor, Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 9), Essen: Ludgerus 1966 [Diss. theol. Münster; das Thema wurde von Hermann Volk gestellt]; Berning, Vincent, Das Denken Herman Schells. Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 8), Essen: Ludgerus 1964.

[52] Vgl. die Schell-Bibliographie bei Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 505–518.

[53] Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 446. – Dieses System der kommentierten Neuauflage kann auf eine ehrwürdige Tradition der Marginalkommentierung durch Scholien zurückblicken und ersetzte im Bereich der neuzeitlichen römischen Zensur bei älteren katholischen Autoren seit dem späten 16. Jh. die Expurgation.

[54] Hasenfuß, Josef, Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie, Paderborn: Schöningh 1978.

[55] Weber, Liberaler Katholizismus (wie Anm. 1), 74.

[56] Vgl. u. a. Sosna, Werner, Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Herman Schells (Paderborner Theologische Studien, 20), Paderborn: Schöningh 1991; sowie die Beiträge in: Meuffels / Dvorak (Hg.), Wahrheit Gottes (wie Anm. 5).

Mozart und die Theologie

Von Josef Wohlmuth

1. Zur Bedeutung theologischer Mozartforschung

„Brauchen wir ‚theologische Mozartforschung'?" Mit diesem provozierenden Titel wirft Meinrad Walter in der Zeitschrift *Musik und Kirche* eine für die folgenden Analysen neuerer Veröffentlichungen zu Wolfgang Amadeus Mozart wichtige Frage auf.[1] Walter zufolge hat die Theologie das „Thema Mozart" im Gegensatz zum „Thema Bach" weitgehend auf sich beruhen lassen, wie Karl Barth vor 50 Jahren in seinem fingierten Dankbrief an Mozart mit gewisser Ironie vorgeschlagen habe. Walter vermutet, daß die fehlende theologische Mozartforschung sowohl an der Theologie als auch an Mozart liegen könne. Ist Mozart dazu geeignet, zum Thema der wissenschaftlichen Theologie zu werden, wie es etwa von Johann Sebastian Bach gilt? Mozart ist, so Walters These, für die katholische Kirchenmusik keine „Identifikationsfigur". Deshalb gehe es in der Forschung nicht um Mozart als Person, sondern um seine Musik. Mozarts Frömmigkeit im Kontext von Katholizismus, Aufklärung und Freimaurertum sei zwar bekannt, aber der Künstler als Person und Katholik erhalte nicht die Bedeutung, die Bach für die evangelische Kirchenmusik hat. Wie aber steht es mit dem theologischen Interesse am *Werk* Mozarts? Man bleibe nicht selten bei allgemeinen Eindrücken stehen, qualifiziere Mozarts Musik etwa von der „Leichtigkeit des Spiels" oder von dem „bis ins Dämonische gesteigerte[n] Ernst" (443) her und spreche bezüglich Werk und Person von der „Selbstverständlichkeit des Religiösen" (443). Doch Walter fragt sogleich, wie selbstverständlich Religion für Mozart denn wirklich gewesen sei. Als Antwort führt der Vf. eine Reihe namhafter Mozartinterpreten von Karl Barth über Hans Urs von Balthasar und Hans Küng bis zu Reiner Kunze und Julien Green auf, um als Gemeinsamkeit dieser Zeugnisse festzuhalten: „Mit ‚Forschung und Wissenschaft' sind sie weder zu widerlegen noch zu beweisen." (444) Da sind die einen Hörer, die theologische Mozartforschung nicht brauchen, „weil ihnen die Musik schon alles sagt, was zu sagen ist"; die anderen vermissen die theologische Mozartforschung nicht, „weil sie schon Mozart nicht brauchen". (444) Im Gegensatz zur Mozartrezeption sei Bachs „Predigt in Tönen" bis in die Familien hinein bekannt.

Von einer ernstzunehmenden Mozartforschung verlangt Walter, daß sie sich analytisch den Werken zuwendet. „Bisher fehlen schlüssige Antworten auf die einfache Frage: Was macht Mozart eigentlich mit den liturgischen Worten etwa der Messe, wenn er sie ‚vertont'? Und was ist daran womöglich konfessionsspezifisch?" (444) Mozart-Schwärmerei führe hier nicht weiter. Für eine theologische Forschung müsse vielmehr gelten: „Der Theologie kann und darf die Sprache der Liturgie und der Musik nicht gleichgültig sein. Zu fragen ist nicht nur, wie ‚liturgiefähig' heute Mozarts Musik noch ist, sondern auch danach, wie die Liturgie ‚mozart-fähig' bleiben kann." (445) Tatsächlich können zur Beantwortung solcher und ähnlicher Fragen nur konkrete Einzelanalysen weiterhelfen, wobei ich der Meinung bin, daß der Vertonung liturgischer Texte eine „Sakralität" zukommt, die sich zwar von der biblischer Texte (und deren Kanonizität) immer noch unterscheidet, die aber über die Jahrhunderte hinweg – den biblischen Texten durchaus vergleichbar – vom „Einverständnis einer Gemeinde" getragen sind.[2] Mit Recht betont Adorno, daß im „sakralen Kunstwerk" das „kollektive" dem individuellen Bewußtsein gegenübertritt. Was Adorno „ein der Einzelregung vorgeordnetes kollektives Bewußtsein" (456) nennt, möchte ich als kirchliches Bewußtsein bezeichnen, dem die kanonischen und liturgischen Texte – mehr oder weniger normativ – zugrunde liegen. Deshalb wird vermutlich die Musik ohne Text diesbezüglich anders zu studieren und zu analysieren sein als die liturgischen Textkompositionen. Gleichwohl mag es berechtigt sein, in der Musik Mozarts ohne biblische oder liturgische Texte so etwas wie „Spuren der Transzendenz" (H. Küng) und somit ein Stück „natürlicher Theologie" zu entdecken.

So versucht Otto Zsok in seiner Diss. *Musik und Transzendenz* die geistig-spirituelle Dimension bei Mozart vor allem aus der Instrumentalmusik zu eruieren.[3] Dabei tritt der rezeptionsästhetische Aspekt deutlich in den Vordergrund. Ich greife nur wenige Beispiele heraus: Im Mittelteil des zweiten Satzes des Klavierkonzerts Nr. 20 in d-moll KV 466 gewinnt der Vf. den Eindruck, „als würde eine dunkle Wolke vorüberziehen". Der gesamte Satz wird wie folgt charakterisiert: „In dieser B-Dur-Romanze werden wir gleichsam in einen absolut reinen, *außerhalb des Zeitlichen angesiedelten musikalischen Raum entrückt* – einen Raum, der so sehr von schönster Musik erfüllt ist, daß die Melodie auch jenen Bereich besetzt und ausfüllt, den sich sonst der Gedanke vorbehält." (317f.) Es ist deutlich zu erkennen, daß die rezeptionsästhetische Betrachtungsweise hier allzu sehr auf die Ebene subjektiver Eindrücke reduziert zu werden droht; denn es wäre z. B. zu klären, was ein musikalischer Raum außerhalb des Zeitlichen ist, in den der Hörende entrückt wird. Wird hier auf das Paradigma mystischer Entrückung angespielt? Schon zu Beginn des ersten Teiles dieser Arbeit ist zu lesen, daß Mozarts *Requiem* unter dem Dirigat von S. Celibidache den Vf. „in einen inneren Zustand der Hoffnung und des Glücks versetzt" habe, der „die Qualität einer *religiös-mystischen Erfahrung*" gehabt habe. (20) Zsok darf selbstverständlich die Wirkung dieser Musik auf ihn als Hörer beschreiben. Aber sollte der dabei verwendete Ausdruck „religiös-mystische Erfahrung" nicht doch zuvor geklärt und möglicherweise aus Mozarts Werk begründet werden? Mozarts *Lacrimosa dies illa / Qua resurget ex favilla / Judicandus homo reus* im *Requiem* interpretiert der Vf. von der Durchdrungenheit dieser Musik „vom geistigen Menschentum" her, weshalb gesagt werden könne, „daß das *Erstehen vom Grabe wie die Gewißheit eines Wachstumsprozesses wirkt*". Er fährt fort: „Das *Crescendo* in Takt 7–8 – ‚judicandus homo reus' – vollzieht sich so unauffällig-zwingend wie ein nach physikalischen Gesetzen geschehendes Naturereignis. Sind es die Gesetze des reinen, substantiellen und schöpferischen Geistes, die *diesen* Ablauf in der Musik herbeiführen?" (21f.) Auch dies mag ein Hörerlebnis wiedergeben. Versteht Mozart das Zulaufen auf das Gericht aber wirklich als ein gesetzlich hereinbrechendes Naturereignis? Wenn ja: Kann dies mit Musik zum Ausdruck gebracht werden? Und wenn sie es könnte, würde der Text dem nahe kommen oder eher widersprechen? Ist hier die von Walter mit Recht geforderte Analyse von Text und Musik schon überzeugend genug erreicht? In deutlicher Unterscheidung zu den rezeptionsästhetischen Überlegungen bei Zsok fordert Walter ein methodisches Vorgehen in der theologischen Mozartforschung, das „zwischen ‚objektiven' Erkenntnissen und ‚subjektiven' Bekenntnissen" vermittelt, „und zwar für die Musikwissenschaft wie für die Theologie". (445)

Einen anderen Weg der Analyse beschreitet der Salzburger Benediktiner und Musikwissenschaftler Petrus Eder. Unter dem Titel: *Der ‚wahre Kirchenstyl'* behandelt er „Mozarts Kirchenmusik".[4] Eder beginnt mit dem gravierenden Satz: „Die Kirchenmusik ist in Mozarts Schaffen eine unvollendete Gattung geblieben." (424) Der Vf. versteht dies in der Weise, daß er auf die beiden unvollendeten Werke der Wiener Schaffensperiode, das *Requiem* und die *Missa* in c-moll hinweist, die eigentlich als das *opus summum* in der Kirchenmusik Mozarts gedacht waren, aber beide unvollendet blieben. So sei die Kirchenmusik vor allem den Salzburger Jahren zuzuschreiben, in denen Mozart auf diesem Gebiet früh zur Vollendung reifte. Eder zufolge ist die These, Mozart habe in der Kirchenmusik nur einen Sklavendienst des Salzburger Erzbischofs erfüllt, weitgehend widerlegt, zumal Mozart später in Wien auf den Posten des Kapellmeisters am Stephansdom spekuliert habe und in diesem Zusammenhang ein überliefertes Wort glaubwürdig sei, in dem Mozart von der Kirchenmusik als seiner „Lieblingsaufgabe" gesprochen habe.

[1] Vgl. Musik und Kirche, Heft 6 (November / Dezember 2005) 442–445. Das Heft 6 widmet sich dem Thema ‚Mozart'. Der Bonner Münster-Kantor Markus Karas schrieb das Editorial, in dem er auf die Bedeutung des bevorstehenden Mozartjahres hinweist. Ich beziehe mich vor allem auf die theologisch relevanten Aspekte dieses Heftes.

[2] Vgl. Th. W. Adorno, Sakrales Fragment. Über Schönbergs Moses und Aron. In: Ders., Gesammelte Schriften 16 (Frankfurt/M. ^{2}1990), 454–475, hier: 456.

[3] Vgl. O. Zsok, Musik und Transzendenz. Ein philosophischer Beitrag zur Eruierung der geistig-spirituellen Inhalte der großen abendländischen Musik (Gregorianik, Bach, Beethoven und Mozart), St. Ottilien 1998, bes. 303–321 („7.2 Mozarts Botschaft in der Instrumentalmusik"). Der Vf. behandelt im Anschluß daran unter 7.3–7.5 die Opern Figaros Hochzeit als Paradigma menschlicher Liebe, Don Giovanni als Paradigma der schicksalhaften, sinnlichen Liebe und die Zauberflöte als Inbegriff der Weisheit allumfassender Liebe. (321–367)

[4] In: Musik und Kirche (s. Anm. 1) 424–432.

Eder zufolge stellt Mozarts Kirchenmusik den Chor in den Mittelpunkt, und diesbezüglich sei Mozart in Salzburg hoch zufrieden gewesen. Die Dominanz des Chores sei jedenfalls etwas Auffallendes in Mozarts Salzburger Kirchenmusik, wobei es sich – der Zeit entsprechend – um einen Chor handelte, in dem Frauen nicht zugelassen waren. Von seinem Vater habe Mozart die „gebundene Schreibweise" (stylus ligatus) gelernt, der für seine Chorpartien charakteristisch sei. (425) Die Bildung von Vorhaltsketten sei nicht mit Sequenzketten gleichzusetzen; erstere dienten vielmehr der kontrapunktischen Satztechnik. „Die ‚gebundene Schreibart' kann als das Charakteristikum des ‚kirchen-styls' bezeichnet werden." (426) Sie werde selbst in der *c-moll-Messe* noch durchgehalten. Die Kunst der Chorfuge habe Mozart nicht von seinem Vater lernen können. Eder nennt Anton Cajetan und vor allem Michael Haydn als mögliche Lehrmeister. Noch die Fuge *Quam olim Abrahae* im *Requiem* sei von Haydn beeinflußt. Der Chor nehme in den frühen Messkompositionen alle Formteile in Beschlag und bewege sich zugleich gegenüber dem Orchester frei. In der *Trinitatismesse* von 1773 (KV 167) sei der Dialog mit Michael Haydn besonders deutlich. „Das ‚Sich-Einmischen' des Chores in instrumentale Teile ist für die Salzburger Kirchenmusik typisch." (427) Dabei bilde das Credo in dieser Messe einen Spezialfall. Der Vf. vermutet im Hintergrund die Heilig-Geist-Vision Kreszentias von Kaufbeuren, mit der die Familie Mozart in Verbindung stand. Auf die Frage, ob sich dies auf die kompositorische Gestaltung mit der Dominanz des Chores auswirke und von theologischem Gewicht sei, geht der Vf. nicht ein. Eder hält es für bemerkenswert, daß Mozart in seinen Kompositionen sehr wohl unterscheidet zwischen liturgischer Hochmusik für den Salzburger Dom, die repräsentativ und von überpersönlichem Zuschnitt war, und der mehr lieblichen, persönlichen Musik mit marianischen Thematiken. (430) Er bemerkt auch, daß sich Mozart an das damalige geistliche Verständnis der Texte hielt. So sei etwa das *Kyrie* kein Bittgebet, sondern ein trinitarischer Lobgesang gewesen. Das *Gloria* nehme häufig Bezug auf das Kirchenjahr und „das ‚Dona nobis pacem' ist keine Bitte um Frieden, sondern schildert die ausgelassene Freude der Jünger über die Auferstehung Christi; ein Jubel, der sich in der *Krönungsmesse* KV 317 zur Ekstase von fast beethovenscher Dimension steigert." (430) Die *Messe in c-moll* KV 427 überschreitet Eder zufolge jedoch alle Salzburger Maßstäbe. Die Uraufführung der fertigen Sätze *Kyrie*, *Gloria* und *Agnus Dei* am 26. Oktober 1783 in der Stiftskirche von St. Peter in Salzburg geschah vermutlich mit reduzierter Besetzung. Eder zufolge orientierte sich Mozart an der großen h-moll Messe Bachs, die im süddeutschen Raum bekannt gewesen sei. Die *Krönungsmesse* KV 317 und die *Missa solemnis* KV 337 bahnen den Weg zur letzten großen Form. Barockisierende und moderne Musiksprache finde Anwendung. Dies gelte auch vom *Requiem*, in dem Eder noch einmal einen deutlichen Einfluß von Michael Haydn wahrnimmt: „Die solistischen Sätze sind eher retrospektiv. Der Chor umschreitet hingegen eine stilistisch außerordentliche Breite, von der Kyrie-Fuge im Stil Händels bis zu den gewagten Harmoniefolgen im ‚Confutatis' und dem Lyrismus des ‚Lacrimosa'." (431f.) So legt Mozart nach Eders Darstellung bis in die Spätzeit hinein Wert auf die Wahrung des „Kirchenstils". Der Vf. schreibt abschließend: „In der Begegnung mit der historischen Kirchenmusik hat Mozart den vokalen Kontrapunkt als überzeitliches Kompositionsprinzip erkannt, aus dem er für sein eigenes Schaffen erheblichen Gewinn ziehen konnte." (432)

Eders Interpretationen sind die eines Musikwissenschaftlers. Theologische Aspekte werden nur angedeutet, provozieren aber gerade so weitere Fragen und erregen Neugier. Im Mozart-Jahrbuch, einem ausgesprochen fachwissenschaftlichen Organ, das mir in seiner Ausgabe des Jahres 2005 vorliegt[5] – es bezieht sich berichtsmäßig auf die Jahre 2003/04 –, verweist Matthias Schmidt in seinen lesenwerten Analysen über Mozarts *Don Giovanni* auf einen Sachverhalt, der auch auf das kirchenmusikalische Schaffen der Mozartzeit und Mozarts selbst zutreffen dürfte: Es frage sich, warum Mozarts Werke „sich nur selten über die zeitgenössischen Materialvorgaben hinwegsetzen [...], sein Oeuvre aber bis heute als so außerordentliches, ja singuläres empfunden wird."[6] Die Antwort, die der Vf. auf diese Frage an *Don Giovanni* aufzeigt, kann hier nicht entfaltet werden. Doch die Fragestellung als solche dürfte auch für das kirchenmusikalische Werk Mozarts aufschlußreich sein und verlangt dringend nach weiteren Studien, um die theologische Bedeutung der Mozart'schen Kirchenmusik noch besser in den Blick zu bekommen.

Wer sich über Mozarts Kirchenmusik breit und gründlich informieren möchte, wird jetzt zum *Mozart Handbuch* greifen, das von Silke Leopold herausgegeben wurde.[7] Es erweist sich als musikwissenschaftliches Standardwerk zu Mozart und behandelt nach einer lesenswerten Einleitung der Hg.in Mozarts Opern in zwei Abschnitten (35–161); darauf folgt von Hartmut Schick ein umfangreiches Kap. zum Thema „Die geistliche Musik"[8], in dem das gesamte kirchenmusikalische Werk in Einzelanalysen besprochen wird. Wer sich also kirchenmusikalisch bis in Einzelheiten hinein informieren will, greift am besten zu diesem Werk. In den weiteren Kap.n werden die Sinfonien, die Konzerte, die Kammer- und Klaviermusik sowie die Serenaden und Divertimenti, Tänze und Märsche und schließlich die Lieder, mehrstimmigen Gesänge, Kanons und Arien vorgestellt. (253–673) Nach einem Einblick in den Werkbegriff und dem Werkbestand folgt ein sehr hilfreiches Werk- und Personenregister. (693–719) Auch wenn die Frage „Mozart und die Theologie" als solche nicht behandelt wird, finden sich im Handbuch viele Informationen, auf die man theologisch aufbauen kann.

Die weit verbreitete Meinung, Mozart habe nur widerwillig Kirchenmusik komponiert, wird auch von Schick gründlich widerlegt. Mit 16 vollständig vertonten Messen liegt Mozart über Joseph Haydn (mit 13), hinzu kommen die Fragmente, zumal die *c-moll-Messe* und das *Requiem*. Der Vf. arbeitet überzeugend heraus, daß Mozarts Interesse am Amt des Domkapellmeisters an St. Stephan in Wien nicht als Notlösung angesehen werden darf. Ebenfalls zeigt er, daß Mozart sich durchaus den Anforderungen der Aufklärungszeit beugte und vom breit ausladenden italienischen Stil zu einer Prägnanz und Kürze der Meßkompositionen fand, die erstaunlich ist. Zugleich gibt es zwei Kompositionen Mozarts (*O Gottes Lamm* und *Als aus Ägypten*, KV 343), mit denen Mozart das Anliegen der Aufklärung nach größerer Volksbeteiligung in der Liturgie unterstützt und so zur Liturgiereform der Aufklärungszeit beigetragen habe. (170–172) Aber Schick weist auch nach, daß Mozart durch die Begegnung mit Händels und Bachs geistlicher Musik gerade im Spätwerk deutlich angeregt wurde. (173f.) Der Torso der *c-moll-Messe* spricht dafür, daß Mozart zum archaischen Stil zurückkehrte und sich dabei bewußt war, daß ein so umfangreiches Werk wie diese Messe für die Liturgie zu Hofe kaum noch eine Chance haben werde. Deshalb habe es Mozart auch geschätzt, in den Vespern und Litaneien einen größeren zeitlichen Rahmen zu haben, um seinen kompositorischen Ideen nachzugehen.

Wenngleich Mozart als Person und Katholik Walter zufolge nicht an Bachs Bedeutung als evangelischer Kirchenmusiker heranreichte, spricht sein Werk, wie Schick mit Recht betont, dennoch für Mozarts Bedeutung für die Kirchenmusik (seiner Zeit), auch wenn über seine persönliche Frömmigkeit wiederholt Zweifel angemeldet wurden. Zu dieser kann dennoch – über die Klischees hinaus – einiges gesagt werden, wie Ulrich Konrad zeigt.[9] Der Vf. weiß um das Spannungsfeld zwischen aufgeklärter und althergebrachter Frömmigkeit bei Mozart, wendet sich aber gegen Hildesheimers Meinung, für Mozart sei die Messe „eine Verrichtung gewesen, die er zu erledigen hatte, bevor er zum Kegeln oder Tarockspiel ging". (Zit. 437) Im Gegensatz dazu begegne man der Präsenz des christlichen Weltbildes bei Mozart in seinen Briefen auf Schritt und Tritt. So habe Mozart im Zusammenhang mit dem Tod seiner Mutter von der Hoffnung auf Auferstehung geschrieben und an anderer wichtiger (und allseits bekannter) Stelle den Tod als „wahre[n] Endzweck unsers lebens" bezeichnet. (Zit. 438) Dennoch scheinen mir in seinem Spätwerk überkommene Frömmigkeit und freimaurerische Einstellung in größere Spannung zueinander getreten zu sein.

2. Interpretationsversuche des kirchenmusikalischen Spätwerks

Über die bekannteren Messen Mozarts, die bis heute in die Feier der Liturgie einbezogen werden, ist bei Hartmut Schick nun alles musikwissenschaftlich Relevante auf dem neuesten Stand dargestellt.[10] Ich beschränke mich in der folgenden Darstellung auf das Fragment der *c-moll-Messe* und beziehe mich dabei zunächst vor allem auf einen Vortrag, den der Dirigent Enoch zu Guttenberg am 6. März

[5] Vgl. Mozart-Jahrbuch 2003/04 der Akademie für Mozart-Forschung der Internationalen Stiftung Mozarteum Salzburg. Kassel u. a.: Bärenreiter 2005.

[6] M. Schmidt, Mozarts *Don Giovanni* und die italienische Buffa-Tradition. Methodologische und analytische Studien zum Motiv der lebenden Statue. In: Mozart-Jahrbuch 2003/04 (s. Anm. 5), 95–127, hier: 100.

[7] Vgl. S. Leopold, Hg., Mozart Handbuch. Kasssel/Stuttgart/Weimar: Bärenreiter / Metzler 2005.

[8] Vgl. H. Schick, Die Geistliche Musik. In: Mozart Handbuch (s. Anm. 7) 163–247 (mit reicher Literaturauflistung 246f.).

[9] Vgl. U. Konrad, „– ... danke ich alle Tage meinem Schöpfer" – Einige Gedanken zu Mozarts Frömmigkeit. In: Musik und Kirche (s. Anm. 1) 436–440.

[10] Vgl. Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 175–208.

2005 an der Katholischen Akademie in München gehalten hat. Er ist im Berichtsorgan der Akademie *zur debatte* dokumentiert[11] und erscheint mir für die theologische Interpretation des kirchenmusikalischen Spätwerks von besonderer Bedeutung. Als Dirigent verweist der Vf. auf seine verspätete Annäherung an die beiden großen Werke dieser Spätphase, die *Messe in c-moll* und das *Requiem*. Aus nochmaliger intensiver Befassung damit kam Guttenberg nämlich, wie er berichtet, zu folgender Einschätzung: „Der Komponist der flotten, eleganten Bischofsmessen war plötzlich wie über Nacht mit der c-moll-Messe [...] ein wissender Theologe und ein erschütternd reflektierender Exeget geworden [...]." (13f.) Der Dirigent macht auf die Bedeutung der Allegorien in Mozarts Spätwerk aufmerksam, die damals noch zum Gemeingut der Überlieferung gehört hätten, und erinnert an die mittelalterlichen Tafelbilder der Verkündigungsszene in allegorischer Auslegung: Maria, der Engel und die Taube, die einen hellen Strahl direkt an das Ohr Mariens schickt. Der Geist als Licht und Atem führe über das keuscheste Organ des Mittelalters, das Ohr, zur Empfängnis des göttlichen Kindes. Ferner erinnert Guttenberg an die Erschaffung des ersten Menschen durch den Atem des Lebens. So werde der Atem des Menschen Teil seiner göttlichen Herkunft und damit seiner Gottebenbildlichkeit. In musikalischer Übersetzung könne deshalb nur „die Flöte die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria versinnbildlichen". (14) Menschlicher Atem erzeuge „durch direktes Auftreffen auf die Öffnung der Flöte einen direkten Ton" und – in einen Ton verwandelt – finde der göttliche Atem „den Weg in das keusche menschliche Ohr". (14) So beginnt nach Guttenbergs Darstellung das *Et incarnatus est* der *c-moll-Messe* mit einem deutlich hörbaren Flötensolo, und zwar nur an dieser Stelle. Darüber gerät der Dirigent ins Staunen. Hartmut Schick bewundert hier nur die „Geschichtstiefe", die mit dem weihnachtlichen Siciliano im pastoralen F-Dur zu spüren sei.[12] Doch den Höhepunkt der *c-moll-Messe* sieht Guttenberg im *Qui tollis peccata mundi* des *Gloria*. „Nie zuvor und nie mehr danach, oder bis jetzt nicht mehr, ist über diesen Text eine so gewaltig dimensionierte Komposition entstanden." (14) Er interpretiert: „Nun geht es nur noch um die schonungslose Offenlegung der Wahrheit. Bei Mozart – 55 lange Adagio-Takte währt das Stück – peitschen, schlagen sich die Streicher pausenlos, mit brutalen 32stel-Auftakten vor jeder Zeit, durch alle nahen und fernen Tonalitätsverwandtschaften der Schmerzensharmonie – das ist auch eine Allegorie – g-moll. Man nennt dies die Geißel-Rhythmik. Es soll heißen: Wir, die wir um Erbarmen winseln, erleben uns gleichzeitig selbst mit gnadenloser Schizophrenie als Folterer und Töter des Erlösers." (14) Doch damit noch nicht genug. Beim folgenden *Qui sedes ad dexteram patris* ertönen plötzlich die Posaunen des Jüngsten Gerichts. „Während also alle Menschen vor dem zur Rechten des Vaters erhöhten Jesus anbetend um Erbarmen rufen, lässt dieser – bei Mozart – eiskalt zum Jüngsten Gericht blasen, um die Böcke von den Schafen zu trennen. So weit hat noch nie einer die Exegese der Messtexte musikalisch getrieben." (14) Die Quartsignale der Posaunen, die synkopisch den Chor stören, sind Aufbruchssignale zur Jagd. Doch auch damit sei noch nicht genug. Schon das *Gratias agimus tibi* stellt Guttenberg zufolge die Glaubenswahrheiten in Frage. Nur 12 Takte bleiben dafür, als würde gefragt, „ob Danksagung wohl die rechte Antwort ist auf eine von Willkür, Grausamkeit und Tod geschundene Erde". (15) Die Komponisten, einschließlich Bach hätten mit den hier verwendeten verminderten Akkorden „Kreuzigungschöre, Mordszenen und sonstige apokalyptische Bilder ausgestattet". (15) In das *Gratias agimus* ist der *Passus duriusculus*, d.h. der harte Weg des Kreuzes eingebaut. Wie also, so fragt der Dirigent, ist „das Verhältnis des Wolfgang Amadeus zum lieben Gott einzuschätzen"? (15) Guttenberg kommt zu dem Ergebnis, daß Mozart „an den Polaritäten der Heilslehre und der realen Welt, der Aufklärung und des Glaubens, der Hoffnung und des Todes, immer wieder zerbricht". (15) Die Unvollendetheit dieser Messe hänge damit zusammen, daß es Mozart theologisch den Atem verschlagen habe. Dies zeige sich gerade auch am *Requiem*, auf das der Vf. am Ende noch kurz zu sprechen kommt.

In Guttenbergs Interpretationsversuchen sehe ich das Ideal einer *musikwissenschaftlich-theologischen* Analyse in hohem Maß erreicht. Sie zeigen insbesondere, wie sehr sich beide Betrachtungsweisen gegenseitig bedingen und interpretieren. Alle Klischees, mit denen Mozarts Musik sonst versehen wird, sind überzeugend entlarvt. Musik und Text erhalten das Gewicht einer „Wahrheit", die alles andere als harmlos ist. Ein solches „sakrales Kunstwerk" macht im wahrsten Sinn des Wortes „Leiden beredt", wie es Adorno von der Musik allgemein angenommen hatte. Dennoch wird der Gegenpol der Hoffnung nicht einfach weggestrichen, sondern im Kontrapunkt aufrecht erhalten. Für Hartmut Schick ist dieses Meßfragment „in jeder Hinsicht ein Sonderfall in Mozarts Messenschaffen". Der Vf. hält es für möglich, daß diese Messe eine private Votivmesse werden sollte, die Mozart „anlässlich einer lebensbedrohlichen Erkrankung Constanzes noch vor der [...] Hochzeit gelobt hatte". Damit erkläre sich auch der besonders eindringliche Stil.[13] Wird Mozart dadurch „Emotional und dunkel, gefährlich und fröhlich", wie Simon Rattles Titel zu Mozart überschrieben ist?[14] Oder wird Mozart gerade so erst auch *theologisch* relevant? Das bei Guttenberg so eindringlich beschriebene *Qui tollis* möchte Schick allerdings nicht auf Bachs *Crucifixus* der *h-moll-Messe* beziehen, sondern auf Händels Chor „The people shall hear" im Oratorium *Israel in Egypt*.[15]

Claudia Maria Knispel, die in ihrer sehr schön aufgemachten und gut zu lesenden Mozartbiographie auf die Kirchenmusik Mozarts kaum zu sprechen kommt, hat auf das in musikwissenschaftlichen Kreisen durchaus bekannte Kuriosum hingewiesen, daß Mozart in seinem Werk *Davidde penitente* (KV 469) im Jahre 1785 aus der zwei Jahre zuvor uraufgeführten *c-moll-Messe* das Kyrie und das Gloria mit einem neuen Text unterlegt und in einem Benefizkonzert in Wien zur Aufführung gebracht hat.[16] Die Vf.in verzichtet allerdings darauf, auf die theologische Bedeutung dieses Sachverhaltes hinzuweisen. M.E. könnte hier gefragt werden, ob durch diese Texttransposition auch ein Licht auf das Verständnis der *c-moll-Messe* fällt. Es liegt hier jedenfalls der – gerade auch theologisch relevante – Fall vor, daß eine der eindrucksvollsten Kompositionen Mozarts zwei verschiedene Texte aufweist. Dabei scheint die Verfasserschaft des Textes in *Davidde penitente* ungeklärt zu sein. Der Text greift jedenfalls auf den David der Psalmen zurück und betrifft vor allem den verfolgten und büßenden David. Genauere Analysen muß ich mir ersparen. Aus dem Werk geht u.a. hervor, daß Mozart das *Kyrie* seiner Messe als Anfang einer Klage verstanden hat, die nun lautet: *Alzai le flebili voci al Signor* („Ich erhob meine klagende Stimme zum Herrn"). Somit dürfte auch das Kyrie kein triumphaler Lobpreis gewesen sein. An die Stelle des bei Guttenberg so eindrücklich beschriebenen *Qui tollis* tritt nun *Se vuoi puniscimi* („Wenn du mich strafen willst, lass mich doch zuvor wenigstens meine Klage äußern und mildere deine Verachtung und deinen Zorn [...]") Der Passus endet mit der Bitte: „Heile mich, bringe mir Hilfe und Beistand, bring mir Hilfe!"[17] Wenn David hier als der Psalmist des Ersten Testaments mit deutlichen Anklängen an kanonisierte biblische Texte zur Sprache kommt, ist es vielleicht nicht abwegig zu sagen, der neu unterlegte Text habe die Klage des *Qui tollis* offenbarungstheologisch bereits vorweggenommen. Dadurch wird m.E. die Klage, die Mozart im *Qui tollis* anklingen ließ, durch das Fragen vor Gott, das David verkörpert, anthropologisch radikalisiert. Wenn somit ein liturgischer Text, der bereits in Musik zum Klingen gebracht wurde, gleichsam zurückübersetzt wird in atl. Klagegesänge, dann erscheint mir dies von großer theologischer Tragweite, über die vermutlich noch zu wenig nachgedacht wurde. Schließlich wird am Ende von *Davidde penitente* kein *Tu solus sanctus* und kein *Amen* gesungen, sondern in *Chi in Dio sol spera* ein Gesang der Hoffnung und der Befreiung von Angst angestimmt. Dies stellt noch einmal eine Übersetzung des liturgischen Gloriatextes durch die Klagepsalmen Davids dar, die den atl. Psalmendichter nicht zum tragisch verzweifelten Helden hochstilisiert. Man darf wohl annehmen, daß der Vf. des Textes von *Davidde penitente* ein Kenner beider Texttraditionen war, der es Mozart ermöglichte, die eine Musik durch beide Texte gegenseitig interpretieren zu lassen. Der Autor der Texte dürfte aber geahnt haben, welche „Übersetzungsarbeit" er selbst zu leisten hatte. Dieser einzigartige Vorgang bleibt auch dann bedeutsam, wenn Mozart primär aus Zeitgründen sein unvollendetes Werk der *c-moll-Messe* kurzer Hand mit einem neuen Text unterlegte. So entstand ein neues Werk, auch wenn die Musik bis auf zwei Stücke unverändert übernommen wurde. Es wird eine

[11] E. zu Guttenberg, Mozart und ... seine musikalische Theologie. In: zur debatte 2/36 (2006) 13–15.

[12] Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 204.

[13] Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 200.201.

[14] Vgl. S. Rattle, Mein Mozart. In: Die Zeit. Geschichte Nr. 4, 2005, 22–30.

[15] Mozart Handbuch (s. Anm. 7. u. 8) 203.

[16] Vgl. C. M. Knispel, Wolfgang Amadeus Mozart – Sein Leben, Seine Zeit. Leipzig 2005, 79.

[17] Texte nach Beiheft zu W. A. Mozart, Ave verum corpus und Davidde penitente der Aufnahme mit La Petite Bande unter Leitung von Sigiswald Kuijken. Editio classica / deutsche harmonia mundi. (Übersetzung z.T. leicht verändert. N.B.: Das Mozart Handbuch schreibt *Davide* statt *Davidde*).

Ermessensfrage sein, wie sehr man die eine Musik durch die zwei verschiedenen Texte gegenseitig beleuchten möchte. Guttenbergs Auslegung des *Qui tollis* wird m. E. durch den späteren Text in *Davidde penitente* eher bestätigt. Hartmut Schick, der die Verfasserschaft des Textes ebenfalls als ungeklärt ansieht, schreibt dazu: „Die Textierung [...] entspricht genau dem, was die Musik mit den barocken Topoi Geißelungsrhythmus und Lamentobass schon von sich aus zu sagen scheint."[18]

3. Jan Assmanns Interpretation der *Zauberflöte* in ihrer Bedeutung für die Theologie

Eine der wichtigsten Erscheinungen zum Mozartjahr stammt aus der Feder von Jan Assmann.[19] Selbstverständlich handelt es sich bei der *Zauberflöte* um kein kirchenmusikalisches Werk Mozarts, sondern um eine Oper, und ebenso selbstverständlich schreibt Jan Assmann kein theologisches Buch über Mozarts *Zauberflöte*. Und doch sind Oper und Interpretation voller theologischer Implikationen, wie sich aus Assmanns Untertitel *Oper und Mysterium* bereits vermuten läßt. Der Vf. fragt sich selbst, was er als Ägyptologe zum Verständnis der *Zauberflöte* beitragen könne und schreibt dazu im Vorwort, er befasse sich mit einem in der Forschung bisher eher nicht beachteten Nebenschauplatz: „der ‚Mysteriologie' des 18. Jahrhunderts" (11). Damit unternimmt er eine Erhellung „des geistigen Umfelds des Werkes" (19), wie man sie sich auch für die Erforschung des – im engeren Sinn theologisch bedeutsamen – kirchenmusikalischen Werks Mozarts wünschen würde. Leider konnte Assmanns Arbeit im *Mozart Handbuch* noch nicht berücksichtigt werden. Dennoch tut man gut daran, vor oder begleitend zu Assmann Ulrich Schreibers Analyse zu lesen, wenn man sich zunächst einen kurzen Gesamteinblick in die Oper verschaffen möchte.[20]

Assmann arbeitet in eindrücklichen Analysen die Mysterienforschung der Mozartzeit heraus, die zumal im Umfeld der Wiener Loge *Zur wahren Eintracht*, „mit der Mozart eng verbunden war" (24), unternommen wurde. Ausgerechnet die Zeit der Aufklärung mit ihren hohen rationalen und zugleich offenbarungskritischen Ansprüchen hatte das Bedürfnis, „aus der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Altertum Impulse zu gewinnen nicht nur zur Ausgestaltung der maurerischen Zeremonien und Ideenwelt, sondern zur Umgestaltung des politischen, religiösen und gesellschaftlichen Lebens überhaupt" (24). Es genügte dabei der Mysterienforschung von damals nicht, die Quellen von Vernunft und Religion nur im antiken Griechenland aufzusuchen, sondern man wollte noch weiter zurück zu den „Urquellen" der Mysterien und glaubte, diese in Ägypten gefunden zu haben. Assmann zufolge liegt der *Zauberflöte* eine Ritualstruktur zugrunde, so daß die Analysen darauf abzielen müssen, diese Struktur zu entdecken, auch wenn Mozarts Werk mit Schikaneders Text ohne die Kenntnis dieser Strukturen durchaus gehört werden kann. Assmann geht es um eine „‚kulturwissenschaftliche' Behandlung der *Zauberflöte*" (30).

Mit dem „fahrenden" Theatermann Schikaneder trifft sich Mozart im Anliegen, eine deutsche Oper im Geist aufklärerischer Humanität zu schreiben, die auch das Volk im Wiener Volkstheater der Vorstadt erreichen kann.[21] Der maurerischen Mysterienrezeption im 18. Jh. schwebt, wie Assmann in lesenswerten Analysen darstellt, eine „Liebesanthropo-theologie" im Sinn der „(neu)platonischen Liebesphilosophie" vor, die letztlich im „Gott hervorbringen" gipfelt (Assmann 80.81). Wird die Initiation der Oper zu jener idealen Humanität der Liebe und Menschenfreundlichkeit führen, welche das Christentum nicht zu realisieren verstand, weshalb nicht zuletzt so große Zweifel gegen die „Offenbarungsreligion" laut geworden waren? Wenn ja, so fragt sich, ob damit noch eine Theologie des Gotteslammes vereinbar ist, das die Sünde der Welt hinwegnimmt und zugleich unser Mitleiden provoziert. Wird Mozart, wie Guttenberg annimmt, bis in sein geistliches Werk hinein von Grundfragen der Menschheit zerrissen, die ihn gleichzeitig zum Komponisten der *Zauberflöte* und des *Requiem* werden lassen konnten?

Über das Mysterienprojekt der Wiener Loge *Zur wahren Eintracht* führt Assmann aus, daß man sich u. a. auch auf die Darstellung der Eleusinischen Mysterien bei Clemens von Alexandrien berief. (155–166). In den „Großen Mysterien", um die es der Loge geht, werden die Neophyten durch Befreiung von den bisherigen Irrtümern, indem alle Götter entlarvt werden, und durch Schau der Wahrheit, die durch „Erleuchtung" geschieht, eingeweiht. (162) Dies beläßt die *Zauberflöte* jedoch nicht im Elitären, sondern propagiert nach freimaurerischer Aufklärung „die Allianz zwischen Volk und Elite (zu der Tamino und Pamina in dieser Oper heranreifen) und verlagert den Antagonismus auf die Ebene der Ideen" (166). Kontrapunktisch wird Papageno als Naturmensch den hohen Idealen kritisch gegenübergestellt, wodurch das Volkstümliche eine weiteren Akzent erhält. Die *Zauberflöte* ist Assmann zufolge eine Inszenierung der freimaurerischen Einweihung in die Mysterien durch entsprechende Prüfungsverfahren (Abkehr von falschen Lehren; Schweigen angesichts der Geliebten). (169–205) Die Einführung in die Großen Mysterien erfolgt schließlich durch Tod und Wiedergeburt, wobei die klassischen drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung durchschritten werden. (Vgl. 220) Mozart müssen, wie der Vf. meint, die Empfindungen, denen er „bei seiner Aufnahme und seiner Meisterweihe" ausgesetzt war „gerade jetzt bei der Komposition der *Zauberflöte*, als der Auftrag für das *Requiem* bereits in seinem Geist zu arbeiten begonnen hatte, besonders gegenwärtig gewesen sein" (230). Die letzte Prüfung führt durch Feuer und Wasser, als sei es ein Abstieg in Dantes *Inferno*, bis Papageno schließlich zur Erlösung gelangt.

In der Nachreflexion zur Zauberflöte schreibt Assmann: „Offensichtlich hat Mozart an der Freimaurerei die Existenz einer Sakralsphäre außerhalb der kirchlichen Formen und Konventionen gereizt, für die er ein eigenes musikalisches Idiom entwickelte [...]" (267). Aristokratisches und Volkstümliches mischen sich auf der höchsten Stufe der Kunst. Deshalb handle es sich um eine „Sternstunde der abendländischen Kulturgeschichte" (268). Durch Schikaneders Montage des Stoffes werde ein Höchstmaß von Beeindruckung erreicht: „Unwiderstehlich wird so auch das Publikum in das Einweihungsgeschehen hineingezogen und gewissermaßen selbst zu Neophyten. Auf der Bühne vollzieht sich ‚in Echtzeit' ein Ritual, an dem wir als Betroffene teilnehmen und das uns im Innersten affiziert." (276) In der *Zauberflöte* handle es sich „um die Darstellung eines einmaligen, alle bisherigen Ritualvollzüge umwerfenden und aufhebenden Ereignisses" (283). Dies klingt fast schon wie eine theologische Umschreibung des Bühnestückes als sakramentales Geschehen. Wenn Konversion und Verwandlung in der *Zauberflöte* schließlich durch das Liebesthema ergänzt werden, erhält der Vorgang der Einweihung, wie Assmann sich ausdrückt, „seelische Tiefe". „Das Leiden der Geprüften wird uns als ein seelisches Leiden dargestellt, das sich musikalisch ausdrücken und uns ganz anders ergreifen und in Mit-Leidenschaft ziehen kann, als wenn es sich [...] nur um Tugend, Klugheit, Entschlossenheit und Weisheit handelte." (298f.) Dies sind alles Formulierungen, deren Erfüllung man sich auch in einer christlichen Liturgie wünschen würde, versteht sie sich doch als Feier eines Mysteriums, das keine Bühne, sondern nur Mitvollzug in verteilten Rollen kennt. Assmanns Buch sei deshalb in besonderer Weise allen zur Lektüre empfohlen, die mit Liturgie in Theorie und Praxis zu tun haben.

Mozart hat in seinem letzten Lebensjahr fast gleichzeitig an dieser Oper gearbeitet und mit dem *Requiem* begonnen. Dies mag äußerlich damit zusammenhängen, daß ihm das *Requiem* als anonymer Auftrag ins Haus flatterte. Dazu und zu dessen Ergänzung durch Süßmayr ist jetzt im *Mozart Handbuch* alles Nötige nachzulesen.[22] Über die historischen Hintergründe hinaus stellt sich theologisch allerdings die Frage, ob und wie diese beiden Welten, in denen es beide Male um „liturgische Inszenierungen" ging, zusammenpassen konnten. Hier reicht sicher nicht die Bemerkung, die sich bei Assmann findet, daß man auf freimaurerischer Seite in Rom den „Hauptsitz der Dummheit" und des „Aberglaubens" sah.[23] Es reicht auch nicht, was Zsok zum Verhältnis der beiden Werke schreibt: „Mozarts geistiges Testa-

[18] Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 239.

[19] Vgl. J. Assmann, Die Zauberflöte. Oper und Mysterium. München-Wien: Hanser 2005.

[20] Vgl. U. Schneider, Die Zauberflöte. In: Mozart Handbuch (s. Anm. 7) 143–161.

[21] Vgl. zu Schikaneder auch den aufschlussreichen, biographisch orientierten Beitrag von Hellmuth Matiasek, Emanuel Schikaneder – des Komponisten Papageno. In: zur debatte 3/36 (2006) 19–22.

[22] Vgl. Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 240–246. In einem Beitrag des *Mozart-Jahrbuches* (s. Anm. 5) mit dem Titel *Constanze's Constancy and the Requiem's beginning* (265–273) versucht Daniel N. Leeson historisch plausibel zu machen, warum Franz Xaver Süssmayr Mozarts Requiem vollendet hat, ohne daß angenommen werden müßte, er sei auch der Vater des zweiten Mozartsohnes gewesen. Der Beitrag gibt darüber hinaus einen Einblick in Mozarts nächste Lebenswelt und Umgebung in den letzten Lebensjahren. Auf diese Problemstellung kommt Schick nicht zu sprechen.

[23] Assmann (s. Anm. 19) 361, Anm. 43.

ment steht in seiner Musik – vor allem im *Requiem* und in der *Zauberflöte* – geschrieben. Es besagt, worauf es im Leben ankommt, ist: Lieben, geliebt sein, die Liebe weitergeben, um noch mehr zu lieben (Reginald Ringenbach)."[24] Eher schon könnte der Schlüssel für ein heutiges Verständnis der zwei parallelen Welten Mozarts – der katholischen Kirchenmusik und der freimaurerischen Mysterienrezeption – in einem Gespräch gegeben sein, das Mozart mit dem Leipziger Thomaskantor 1789 geführt haben soll.[25] Dort habe Mozart davon gesprochen, daß Protestanten nicht fühlen könnten, was mit dem *Agnus Dei* zum Ausdruck gebracht werde. Da müsse man schon wie er, Mozart, „von frühester Kindheit" „in das mystische Heiligtum unserer Religion eingeführt" worden sein. Hier erfasse das Kind etwas, was sich später im Leben zwar verliere, aber durch das Komponieren der heiligen Texte wieder an die Oberfläche dränge. Der historische Wert dieses Gespräches ist allerdings umstritten. Konrad sieht darin eher ein Zeugnis der Mozartrezeption, wenn er dazu bemerkt: „Aber als frühestes Rezeptionszeugnis zur Frage nach Mozarts Frömmigkeit mag es nach den voranstehenden Ausführungen seinen eigentümlich-fragwürdigen Reiz ausüben."[26] Leider finden sich auch im *Mozart Handbuch*, das in der Einleitung auf „Mozart und die Freimaurer" eingeht[27] und – wie gezeigt – Mozarts kirchenmusikalisches Werk ausführlich behandelt, keine weiterführenden theologischen Hinweise, wie sich die beiden Welten vereinen ließen. Folgt man Assmanns Interpretation der Zauberflöte, dürfte in Mozarts Schaffen tatsächlich die Sehnsucht nach dem „Mysterium" den gemeinsamen kulturgeschichtlichen Boden abgegeben haben.

Liturgie- und kulturgeschichtlich dürfte es ferner nicht unwichtig sein, daß Mozart neben der Vertonung der Meßtexte auch eine Reihe anderer Texte aus dem Frömmigkeitsleben des 18. Jh.s vertonte. Die Rezension von Gerhard Walterskirchen im *Mozart-Jahrbuch*[28] zur Diss. von Ulrike Aringer-Grau mit dem Titel: *Marianische Antiphonen von Wolfgang Amadeus Mozart, Johann Michael Haydn und ihren Salzburger Zeitgenossen* gibt einen kurz gefaßten Einblick in diese Arbeit aus dem Jahre 1999 und zeigt, daß sich die Salzburger Kirchenmusik durchaus nicht auf die Meßkompositionen begrenzen läßt. Theologisch und kulturgeschichtlich könnte deshalb im Anschluß an Jan Assmans Analysen nun mit den Ausführungen im *Mozart Handbuch* gezeigt werden, daß es auch im Raum der Kirche deutliche Bestrebungen gab, in den liturgischen Formen auf das Volk zuzugehen.[29] Die Frömmigkeit der Mozartzeit war offensichtlich nicht auf die Hochliturgie begrenzt. War vielleicht für Mozart selbst die Berührung mit der Volksfrömmigkeit seiner Zeit einer der Impulse, im Raum der Loge ebenfalls den Graben zwischen dem Elitären und dem Volkstümlichen zu verkleinern? Der Beitrag von Mechthild von Schoenebeck in *Musik und Kirche* weist in diese Richtung.[30] Walterskirchen zitiert aus einem Brief des Jahres 1770, in dem Mozart seiner Schwester nahelegt, „fleißig in die Schlosskirche Mirabell zu gehen und ‚das Regina coeli oder salve regina' zu hören." (275) Daß Mozart bei seinen Kompositionen dieser liturgischen Formen durch Einfügung konzertanter Elemente neue Wege ging, ist bekannt.

Am Schluß stellt sich mir die Frage, ob die überraschende Suche nach dem „Mysterium", die sich in der Aufklärungszeit ereignet, theologisch überhaupt schon hinreichend gewürdigt und mit der Feier des christlichen Mysteriums konfrontiert wurde. Jan Assmanns Analysen der *Zauberflöte*, in denen er die freimaurerische Initiation so luzid herausarbeitet, erhalten über ihre kulturgeschichtliche auch eine ganz eigene theologische Bedeutung. Auch die Theologie muß sich nämlich ihrerseits um den *Ur-sprung* des Mysteriums bemühen, wie es in Judentum und Christentum in enger Beziehung zueinander – eingebettet in die vorderasiatische Religionsgeschichte – vorliegt, um es mit guten Gründen, aber weniger polemisch als bisher, von den freimaurerischen Bemühungen der Mozartzeit abzusetzen. Kein Geringerer als der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes hat – wie schon Franz Rosenzweig – dafür plädiert, daß die religiösen Traditionen primär von ihren Liturgien her zu studieren seien. Mozart wußte Assmann zufolge um das Feierliche, Sakrale und Kultische, als er sich an die Arbeit an der *Zauberflöte* machte.[31] Er wußte um die Bedeutung des Mysteriums aber nicht erst jetzt in seinem letzten Lebensjahr, sondern auch schon in seinen geistlichen Werken, zumal den archaisierenden beiden Fragmenten, der *c-moll-Messe* und dem *Requiem*, mit dem Mozarts Arbeit so jäh abgebrochen wurde. Daß für Mozart auch die liturgische Musik wie die der Oper verwandelnde Kraft haben sollte, indem auch in ihr Instrumente verwendet wurden, die auf mysterienhafte Traditionen zurückgingen, wobei – wie in der *Zauberflöte* – die Flöte das dionysische Instrument darstellt[32], könnte auch erhellend für den Einsatz der Flöte im *Et incarnatus* der c-moll Messe sein, wovon oben die Rede war. Dabei ist allerdings die Frage nach der Wahrheit des musikalisch inszenierten liturgischen Textes nicht weniger virulent als die Frage nach der Wahrheit der Initiation bei den Illuminaten der Mozartzeit. Die christliche Wahrheit wird sich dabei nicht mit den Geltungsansprüchen der menschlichen Vernunft begnügen, sondern auch noch deren Transzendenz im Auge behalten. Hat Musik als sakrales Kunstwerk, das auf heilige Texte rekurriert, zuletzt doch eine Verweisfunktion auf die absolute Transzendenz, die alle Vernunft übersteigt, ohne dadurch unvernünftig zu werden? Wenn Guttenbergs Interpretation des *Qui tollis* und *Qui sedes* in der *c-moll-Messe* zutrifft, dürfte Mozart von den Texten mehr zum Klingen gebracht haben als theologische Rationalität zur Sprache zu bringen vermag.

[24] Zsok (s. Anm. 3) 290.
[25] Zit. Zsok 338, Anm. 209. Zsok zitiert es sekundär aus Hans Küng, Mozart – Spuren der Transzendenz. München 1992.
[26] Konrad (s. Anm. 9) 440. Vgl. Quellenangabe ebd. in Anm. 16.
[27] Mozart Handbuch (s. Anm. 7) 21–24.
[28] Vgl. oben Anm. 5, 275.
[29] Vgl. Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 170–172; zu den Litaneien un Vespern 214–222.
[30] Vgl. M. v. Schoenebeck, „vergiss also das so genannte populare nicht" – Zur Popularität Mozarts. In: Musik und Kirche (s. Anm. 1) 410–419. Die Vf.in sieht in der Zauberflöte das eindrücklichste Beispiel populärer Musik, die der Popularitätsästhetik im 18. Jh. folgt (414–418). Jan Assmann zeigt allerdings, daß die Popularitätskriterien bei Schoenebeck S. 411 im Aufklärungskontext deutlich zu präzisieren wären.
[31] Vgl. Assmann (s. Anm. 19) 35.
[32] Vgl. Assmann (s. Anm. 19) 69.

Zum 450. Todestag des hl. Ignatius von Loyola

Von Michael Schneider

In diesem Jahr begeht die „Gesellschaft Jesu"den 450. Todestag ihres Ordensgründers wie auch den 500. Geburtstag seiner ersten Gefährten, nämlich des hl. Franz Xaver, des Patrons der Mission in Übersee, und des hl. Peter Faber, des feinfühligen geistlichen Führers und unermüdlichen Seelsorgers. Ignatius beruft sich auf die Evangelien, als er bei Peter und Franz deren tiefe Sehnsucht als jenen Ruf Jesu deutet, der sie schließlich über die Straßen Europas und die Meere Asiens ziehen ließ. Beide erhielten die innere Formung ihrer Berufung durch die „Geistlichen Übungen", die ihnen Ignatius überlieferte. Bei diesen Exerzitien handelt es sich um ein zentrales Glaubenszeugnis christlicher Spiritualität, das von einzigartiger theologischer Relevanz ist. Vor Jahrzehnten war eine Theologie der Exerzitien ein *desideratum*[1], doch inzwischen sind diese zum Objekt der theologischen Forschung geworden, zu einem *locus theologicus*.[2] Die inspirative Kraft der Exerzitien liegt, mit Johann Baptist Metz gesagt, darin, daß sie zu jener wissenschaftlich „unreinen" Theologie gehören, in der Biographie, Phantasie, Erfahrung und Gebet unlöslich ins „System" verwoben sind. Praxis wird in den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius zum genuinen Ort von Theologie. Darin liegt auch die theologische Bedeutung der Exerzitien, macht es doch das Wesen christlicher Theologie aus, daß sie nicht nur Praxisbezug hat: Theologie ist Praxis. Was aber ist der Ertrag der theologischen Erforschung der Geistlichen Übungen? Die Bedeutung der Exerzitien wie auch die lebendige Aktualität ignatianischer Spiritualität für die Theologie läßt sich wie folgt kurz zusammenfassen:

1) Christlicher Glaube ist so praktisch, daß das Denken über Gott eine Veränderung in der Praxis bewirkt; und umgekehrt: Nachfolge

[1] Vgl. K. Rahner, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: F. Wulf. (Hg.), Ignatius von Loyola – Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 343- 405.

[2] Vgl. J. Sudbrack, Gott in allen Dingen finden. Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund, in: GuL 65 (1992) 172.

verändert Denken. Die Exerzitien zeigen, daß die konkrete Glaubenserfahrung des einzelnen nicht im Bereich des geistlichen Lebens und der Spiritualität verbleibt – letztlich ohne eigentliche Relevanz für die dogmatische Erkenntnis; der Weg der Exerzitien kann zur theologischen „Methode" werden, insofern die Geistlichen Übungen zur tieferen Erkenntnis der Wirklichkeit Jesu führen. Die theologische Relevanz der Exerzitien beruht auf dem Theologumenon, daß subjektiver Glaubensvollzug und objektiver Gegenstand des Glaubens unlösbar zusammengehören. Es darf sogar vom „Dogma in actu"[3] gesprochen werden: „Das Wort Gottes bewahren heißt vor allem, es in die Tat umzusetzen. So sind Dogmen weniger das Ergebnis einer dialektischen Reflexion über Texte als der Ausdruck einer beständigen und im Leben erprobten Wirklichkeit."[4] Das Sinnziel des Dogmas liegt keineswegs bloß in seiner Formulierung, sondern im Lebensvollzug, wie er in der Feier der Liturgie grundgelegt und in der Nachfolge eingeholt wird.

2) Weil die Exerzitien auf den „konkreten" Weg im Glauben führen, „zusammengewachsen" aus Leben und Lehre, eröffnen sie dem Theologen einen Erkenntnisweg, der Biographie und Doxographie zusammenführt. Die lebensgeschichtliche Vermittlung von Leben und Erkennen in der Biographie des einzelnen, zu der die Exerzitien anleiten, stellt das Grundmodell christlicher Theologie dar. Im Zueinander von theologischer Doxographie und mystischer Biographie wird der Weg zur authentischen Erkenntnis im Glauben und in der Nachfolge frei.

3) Die ignatianischen Exerzitien erweisen sich als Übersetzung des Evangeliums in das Leben des Glaubens und darin als „Übersetzung von Welt und Existenz ins gelebte Evangelium"[5]. Was sich in den Geistlichen Übungen ereignet, wiederholt sich in der Glaubensgeschichte immer wieder: Es gibt kaum einen Neuanfang im theologischen Denken, der nicht aus der Bekehrung eines einzelnen kommt. Wer aber umkehrt, ändert nicht nur in bestimmten Punkten seine Auffassung, sondern läßt sich in seiner ganzen Existenz in Frage stellen. „Exodus" und „Metanoia" sind für den Glaubenden nie endgültig vollzogen, sie werden zur unentwegten „Krisis", auch im theologischen Denken. Romano Guardini zieht die Konsequenz: „Christus gegenüber wird die Bekehrung des Denkens gefordert. Nicht nur die Bekehrung des Willens und Tuns, sondern auch die des Denkens. Die aber besteht darin, daß nicht mehr von der Welt her über Christus nachgedacht, sondern Christus als der Maßstab des Wirklichen und Möglichen angenommen und von Ihm her über die Welt geurteilt werde [...] Im Maße das Denken es versucht, erschließt sich die Wirklichkeit, welche Jesus Christus heißt. Und von ihr wird alle Wirklichkeit sonst erschlossen: enthüllt, aber auch in die Hoffnung des Neuwerdens gehoben."[6] Die größte Herausforderung der Exerzitien dürfte darin zu sehen sein, daß sie erkennen lassen, wie nicht nur das Leben, sondern auch das Treiben von Theologie den Vollzug der Umkehr voraussetzt.

4) Gegenwärtig gibt es wohl kaum einen Theologen, der sich nicht für eine Synthese von Theologie und Spiritualität, Glaube und Leben, Dogma und Existenz einsetzt.[7] Wer Theologie im unmittelbaren Bezug zum konkreten Leben und zur authentischen Nachfolge treibt, kann vom Maß und Einsatz seines Christseins nicht abstrahieren. Hierzu bemerkt Wolfgang Beinert: „Die Verschränkung von Theologie und christlichem Leben führt dazu, daß Theologie eine lebenslängliche Aufgabe für den Christen bleibt – und dies umso mehr, je exemplarischer er sein Christsein zu verwirklichen hat. Die wesentliche Unabgeschlossenheit der Theologie bedingt es, daß sie allezeit Studiengegenstand bleibt. Das eigentliche theologische Abschlußexamen ist erst der Tod des Christen. Vorher kann er nicht dispensiert werden. Denn seine Mission hat ins Heute hinein zu treffen: dieses aber ist immer wieder anders."[8] Der Zeitindex der Exerzitien ist ein wichtiger Anzeiger für ihre Authentizität und Lebenskraft bis heute. Das Leben im Hier und Jetzt ist aber auch der Prüfstein jeder Theologie. Fast alle theologischen Aporien und Notstände in der Praxis des Glaubens haben eine existentielle Ursache. Karl Rahner bemerkt hierzu: „Im Vollzug des Daseins kann man nicht jedwede Position, die begrifflich denkbar ist, auch existentiell einnehmen."[9] Wahrheit nimmt keine unechte Gestalt an. Indem die Exerzitien zur authentischen Gestalt der christlichen Glaubenswahrheit vorstoßen lassen, erweisen sie der Theologie einen wichtigen Dienst.[10]

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Unerwartete Theologie. Festschrift für Bernd Hildebrandt, hg. v. Tilmann Beyrich. – Münster: LIT 2005. 291 S. (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 17), kt € 24,90 ISBN: 3–8258–8811–8

Mit dem theologisch anspruchsvollen Bd „Unerwartete Theologie" ehren Autoren aus Theologie und Kirche Bernd Hildebrandt zu seinem 65. Geburtstag. Er war zuerst Assistent und Dozent an der Humboldt-Universität in Berlin, seit 1976 Professor für Systematische Theologie an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität in Greifswald. Im Blick auf den Titel der FS wird im Vorwort auf einen Aufsatz des Jubilars aus dem Jahre 1992 verwiesen, der zur Fragestellung *„Integrationsprobleme Theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten der DDR"* (Untertitel) Stellung nahm: Bei den notwendigen Kompromissen habe es gegolten, unbeirrt den Versuch zu unternehmen, unangemessene oder allzu festgelegte Erwartungen von staatlicher Seite „faktisch zu unterlaufen" durch eine Theologie, „welche die großen Leitbegriffe christlichen Glaubens und christlicher Ethik durchhält" (in: Trutz Rendtorff [Hg.]: *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen 1993, 121–136; hier 122f.). In diesem Sinne sei die vom Jubilar gelehrte Theologie „im besten Sinne das Nicht-Erwartete" gewesen (9). Der legitimen Erwartung indes, daß akademische Theologie im Dienste der Kirche zu stehen habe, wußte sich H. stets verpflichtet, in seiner langjährigen akademischen Wirksamkeit und seit 1992 auch als Vertreter der Theol. Fak. in der Kirchenleitung.

Von daher nehmen die Beiträge bewußt ihren Ausgang im Spannungsfeld von Theologie und Kirche; nach den Arbeitsgebieten Hildebrandts gegliedert, sind sie *I. Dem Kirchenmann; II. Dem Fundamentaltheologen; III. Dem Universitätstheologen und Prediger* gewidmet. In 22 Beiträgen (inklusive Vorwort des Hg.s und Grußwort von Bischof Abromeit und Dekan M. Herbst) nehmen die Autoren (Kollegen, Kirchenmänner, ehemalige Studierende und Assistenten, derzeitige wiss. Mitarbeiter und Pastoren) Stellung: „Welche Leitbegriffe von Kirche können die heutige theologische Arbeit orientieren? Welche Erfahrungen bleiben aus den Zeiten der DDR? Was bedeutet es heute, mittels Theologie an der Leitung der Kirche teilzunehmen." (Vorwort, 10)

Die poetischen Zeilen am Anfang (*„Theologie. Kurzmitteilungen (SMS) je 160 Zeichen"; 13–19*) von Fred Mahlburg (Rostock) können zum Nachsinnen über Theologie und Glauben in der Postmoderne anregen. Hagen Kühne (Berlin), *„Kirche in der Zeit"*, schreibt zur „systematisch-theologischen Selbstbesinnung des Protestantismus auf seine kirchliche Identität" (21–39). Er erörtert das Problem, wie sich moderne „positionelle Theologie" mit ekklesiologischer Identität vertrage, wie die „geglaubte" in der „erfahrbaren" Kirche verstanden werden kann. Zeitgeschichtliche Beispiele konkretisieren verschiedene Fragestellungen: volkskirchlich weitgehende Nichtakzeptanz kirchenamtlicher Festlegung in der Jugendweihefrage habe den „Zusammmenbruch der kirchlichen Konfirmationspraxis" und „eine möglicherweise bis zum heutigen Tage andauernde, nachhaltige Vertrauenskrise im Verhältnis von Bevölkerung und Kirche im Osten" bewirkt (34f, Anm. 33). Demgegenüber wird der kirchenoffiziellen Formel „Kirche im Sozialismus", die „die Identität und Handlungsfähigkeit der Organisation im Gegenüber zur Kirchenpolitik" des DDR-Staates wiederherstellen sollte, eine deutungs*un*abhängige kirchenpraktische Integrationsleistung für die damaligen Verhältnisse bescheinigt (36, Anm. 37). Der Beitrag von Hans-Martin Harder bringt seine langjährige konsistoriale Erfahrung unter auch kritischer Bezugnahme auf kirchengesetzliche Festlegungen der pommerschen Kirche im Blick auf Zuordnungsprobleme kirchlicher Leitungsorgane ein (*„Zur Verantwortung der Kirchenleitung im Gefüge der Leitungsorgane nach dem Recht der Pommerschen Evangelischen Kirche. Be-*

[3] H. U. von Balthasar, Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln ²1975, 38.

[4] W. Kasper, Art. Dogma / Dogmenentwicklung, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd I, München 1984, 176–193, hier 189.

[5] K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg / Basel / Wien 1975, 173.

[6] R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1951, 650.

[7] Vgl. W. Beinert, Theologie und christliche Existenz, in: ders., Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Hg. von G. Kraus zum 60. Geburtstag Wolfgang Beinerts, Freiburg-Basel-Wien 1993, bes. 131–147.

[8] W. Beinert, Theologie und christliche Existenz, 146.

[9] K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, 114.

[10] Vgl. hierzu M. Schneider, Karl Rahner und die anthropologische Frage. Zum theologischen Ansatz einer „Logik der existentiellen Erkenntnis", Köln 2004; ders., Einführung in die Theologie, Köln ²2003.

standsaufnahme und Ausblick"; 107–134). Christoph Poldrack (*„Contritio cordis? Seelsorgerliche Erfahrungen in einem kirchenfernen Umfeld"*; 67–86) schildert sein Wirken als stellvertretender Vorsitzender der Ehrenkommission an der Uni. Greifwald und thematisiert das heikle Thema personalpolitischer Behandlung von Stasi-Kontakten, die angesichts des überwiegenden Anteils der Konfessionslosen bei den in der Regel zur Entlassung führenden Gesprächen an der Uni. mitunter den Charakter einer Konfliktberatung „ohne religiöse Dimension" angenommen hätten. Während sich Konrad Glöckner unter Einbeziehung theologischer Kriterien Paul Tillichs Fragen der *„[...] Zukunft des Protestantismus"* (87–96) widmet, wird von Eduard Berger, über ein Jahrzehnt lang Nachfolger Horst Gienkes im Greifswalder Bischofsamt, über das Ziel des Glaubens reflektiert (*„Christlich Glauben heißt kämpfen für eine Zukunft in Freiheit"*; 97–106): Es gehe um die „Beheimatung in der Zeit Gottes", erlebbar in der Kirche.

Weniger ein sensationelles Interesse bedienend, vielmehr von verständnisbereitem kritischem Bemühen zeugend stellt sich innerhalb des Teils I der Beitrag des Hg.s dar: *„Der Gutachter: Hans-Georg Fritzsche. Theologie, Wahrheit und Legende"* (21–39). Unter Beiziehung von Aktenmaterial des Kulturministeriums der DDR, Abt. Verlage, wie auch Unterlagen der Staatssicherheit werden die Kontakte des Berliner Systematikprofessors mit der Staatssicherheit erörtert. Fritzsche wollte in Lehre und Forschung „Gutachter für die Kirche – unter den Bedingungen der DDR" sein. Schwierigkeiten mit der „Zensur" mußte er dabei in Kauf nehmen. Die Zusammenarbeit (Gespräche, ‚Gutachten' über kirchlich-theologische Fragen etc.) förderte akademische Karriere und Publikationsmöglichkeiten, war Voraussetzung für seine kritisch-apologetische Theologie im Dienste der Kirche. T. Beyrich, der auch Kostproben zu „Fritzsches Bücher – aus der Sicht *seiner* Gutachter" anführt, sieht bei Fritzsche eine „gehaltvolle Auseinandersetzung mit marxistisch besetzten Themen"(55) am Werke, so im breit erörterten Problem der „Wissenschaftlichkeit der Theologie", auch in der Atheismus- und Religionsfrage, im Verhältnis von Schöpfungslehre zur Evolutionstheorie. Fritzsche mischte sich bewußt in Fragen der Anthropologie und Weltanschauung ein. Biblisch fundiert diente seine systematisch-ethische literarische Produktion einem theologischen Anliegen, dem zeitüberdauernde Bedeutung zukommt. B. Hildebrandt, während seiner Berliner Zeit als Assistent mit Person und Werk Fritzsches vertraut, hat dessen Bücher der Studentenschaft in Greifwald wärmstens empfohlen. Der Leser des Beitrags wird abschließend mit drei „Lesarten" vertraut gemacht, die zum Verständnis von Person und Werk Hans-Georg Fritzsches (1926–1986) beitragen sollen.

Teil II vereinigt fünf fundamentaltheologisch orientierte Beiträge, auf die näher einzugehen der vorgegebene Umfang der Rezension nicht zuläßt. Sie umkreisen diese Dimension der Arbeit B. Hildebrandts und werfen wichtige Probleme auf: „Fragen nach der religionsphilosophischen Begründung von Theologie, nach einem theologischen Umgang mit Raum und Zeit und nach der Orientierungsleistung von Theologie und Philosophie" (Vorwort, 10). Udo Kern, systematischer Theologe (Rostock, früher Jena), steuert *„Existential-ontologische theologische Überlegungen"* bei (*„Wir sind ein Gespräch"*; 135–154); Bernd-Dietrich Krummacher (Willerswalde) schreibt über *„Elementare Religion"* (154–163), Hans-Georg Thümmel, em. Prof. in Greifswald, über *„Zeit und Erfahrung"* (165–172); Ulrike Schäfer-Streckenbach: *„Lebens(t)räume"* (173–183) erörtert aus semiotischer Perspektive kommunikative Phänomene in ihrer systematisch-theologischen Bedeutsamkeit; Wolfgang Stegmaier (Greifswald) beschäftigt sich vorwiegend historisch-genetisch mit Fragen *„Zur Herkunft der Religions- und Orientierungsphilosophie"* (185–202).

Im dritten Teil läßt der Hg. die vielfältigen fächerübergreifenden Interessen des Jubilars zu Wort kommen: so veranschaulicht der Alttestamentler Thomas Willi (Greifswald, früher Bern) in *„Anmerkungen zu den biblischen Voraussetzungen einer christlichen Wissenschaftslehre"* (*„Didache, doctrina, Lehre"*; 203–211) den „Lebenskontext und biblischen Begriff von Tora"; Christfried Böttrich (Greifswald, früher Leipzig) legt in seinem Beitrag *„Unerwartete Beispiele – Ärgerliche Vorbilder"* hermeneutisch interessante *„Beobachtungen zu einem theologischen Topos bei Lukas"* vor (213–227); Irmfried Garbe, Assistent am Kirchengeschichtlichen Lehrstuhl, liefert einen mentalitätsgeschichtlich aspektreich kritischen Beitrag *„Protestantische Stimmen zum Rathenau-Mord 1922"* (*„Wächter im Amt"*; 229–254), während Gerlinde Strohmaier-Wiederanders (Berlin), Fachvertreterin für Christliche Archäologie und kirchliche Kunst, über *„Geschichte – Ästhetik – Religion. Zum Bildprogramm des Berliner Doms"* informiert (255–266). Literaturhistorisch steuert Eva-Maria Lüdde (Weimar) den Essay: *„Das uralte Licht – Mythos und Bibel im Werk Franz Fühmanns"* (267–276) bei.

Schließlich mündet die FS in drei Predigten: Eberhard Jüngel im Berliner Dom am 21. 11. 2004 über Verse aus Jesaja 43, 24b; 44,22: *„Wolken wegwischen"*; Dekan Michael Herbst: *„Wie die Kirche nach Europa kam. Predigt über Apg 16,6–15"* zur Semestereröffnung am 7. 10. 2002 im Greifswalder Dom St. Nicolai (277–281; 283–288). Den Abschluß (289–291) bildet Beate Kempf-Beyrich (Seebad Heringsdorf): *„So stell ich mir die Ewigkeit vor. Predigt über die Bachkantate ‚Wachet auf ruft uns die Stimme'"* (BWV 140), gehalten im Rahmen einer Geistlichen Morgenmusik der Greifswalder Bachwoche.

Auf Autorenverzeichnis und Personenregister wurde verzichtet, ebenso auf eine Bibliographie B. Hildebrandts, dessen Arbeitsfelder indes umrissen werden und aussagefähiges Gestaltungsprinzip der FS sind, die auch ein Porträt des Jubilars im Frontispiz enthält.

Leipzig Kurt Meier

Enzyklopädie der Neuzeit. Gesamtausgabe in 16 Bänden, hg. v. Friedrich Jaeger. Band 1: Abendland – Beleuchtung. Band 2: Beobachtung – Dürre. – Stuttgart: Metzler 2005. 1186 und 1184 Sp., geb. Subskriptionspreis bis 31.7.2007 für alle Bände € 2.718,40, danach € 3.198,40 ISBN: (Gesamtwerk) 3–476–01935–7

Mit den ersten beiden Bden der *Enzyklopädie der Neuzeit* liegt der Anfang eines überaus ehrgeizigen und bis 2012 ebenso langfristig angelegten kultur- und geschichtswissenschaftlichen Nachschlagewerks vor. Als Initiator tritt das Kulturwissenschaftliche Institut Essen auf, das sich nach eigenem Bekunden mit dem Projekt „fächerübergreifend an ein wissenschaftlich und historisch interessiertes Publikum" (VII) wendet. Zum ersten Mal liegt ein historisches Lexikon vor, das reizvolle interdisziplinäre Perspektiven in der Geschichtsforschung miteinander vereint und komprimiert auf Einzelthemen zuspitzt. Die Themenschwerpunkte demonstrieren eine gewaltige analytische Breite, die in dieser Form gebündelt bisher enzyklopädisch noch nicht zusammengeführt ist: Staat und Politik; Globale Interaktion; Recht; Lebensformen und sozialer Wandel; Wirtschaft; Naturwissenschaften und Medizin; Bildung, Kultur und Kommunikation; Kirchen und religiöse Kultur; Literatur, Kunst und Musik; Umwelt und technischer Wandel. Gewiß mag Interdisziplinarität gegenwärtig ein überstrapazierter Wissenschaftsanspruch nicht ohne Attitüden des Zeitgeistes sein; in diesem Großprojekt liegt jedoch ein überaus gelungenes und überzeugendes Beispiel für ein zusammenhängendes Geschichtsverstehen vor. Wer die Enzyklopädie zur Hand nimmt, der wird nicht mit einer überbordenden Fülle von Sachwissen in Einzelaspekten konfrontiert, dessen Systematisierung ihm dann überlassen bleibt. Nicht Fachdiskurse oder Spezialwissen, sondern Programmatik und Kontextualität kennzeichnen das Konzept, „die Kontextualisierung des historischen Wissens steht im Zentrum" (VII). Den Autoren der Artikel gelingt es, auch für den Nichtfachmann komplexe geschichtliche Prozesse, soziokulturellen Wandel und geistgeschichtliche Linien anschaulich und einsichtig zu systematisieren. In der Programmatik liegt die eindeutige Stärke der Enzyklopädie, auch wenn sie zuweilen Überhand nimmt und man sich vertiefende Sachinformationen wünschte. Die „breite Leserschaft aus Wissenschaft, Schule und Gesellschaft" (VII), die die Hg. als Zielgruppe vor Augen haben, wird ihnen nichtsdestotrotz diesen Typ von Wissen danken.

Ein Erstaunen im Kreis der Nutzer wird möglicherweise die Epochenaufteilung auslösen. Berücksichtigt ist der Zeitraum von 1450 bis 1850. Ob sich diese Grenzziehung durchsetzen wird und ob sie für andere Forschungsprojekte und deren Diskurse tragfähig ist, sei der einschlägigen Fachdiskussion überlassen. Völlig neuartig dürfte das Konzept der so genannten Schlüsselartikel sein. Einhundert übergreifende Lemmata sollen als Scharniere zwischen den einzelnen historischen Perspektiven und Disziplinen den Überblick herstellen. Inwieweit dieses Vorhaben gelingt, wird man freilich erst bei Vorlage aller Bde überprüfen können. Zahlreiche Lemmata sind so überraschend originell, daß sie neugierig machen und zu einem vertieften Lesen geradezu einladen. Wer erwartet schon die Stichworte ‚Anatomisches Theater', ‚Branntwein' oder ‚Demagogenverfolgungen'?

In Druckbild und Layout geht das Projekt über alle Standards hinaus und setzt neue Maßstäbe. Haftet manchem Lexikon noch Verstaubtheit oder wenig anziehende Nüchternheit an, liegt hier ein Beispiel für eine moderne graphische Qualität vor, das Schule machen sollte. Ein klares Schriftbild, lesefreundliche Gliederungen und (zwar spärlich eingesetzte, aber doch illustrierende) Skizzen entsprechen dem Ziel der Hg., ein modernes und den wissenschaftlichen Erwartungen der Gegenwart genügendes Werk vorzulegen.

Bestechen auch das differenzierte Konzept, die interdisziplinäre Breite und formale Anlage, so bleiben im Detail einzelne Fragen. Sie richten sich auf das transportierte Geschichtsbild und dessen Akzentuierungen bei der Auswahl der Stichworte. Völlig einsichtig ist als Grundlinie treffend benannt: „Nicht Statik und Traditionalität, sondern Aufbruch, Innovation und Veränderung definierten diese Periode" (IX). Diskutiert werden könnte, ob die Auswahl der Artikel die einzelnen Entwicklungsstränge angemessen berücksichtigt und dieses Bild vollständig darzustellen vermag. Das erste Augenmerk eines theologischen Rezensenten wird sich verständlicherweise auf die Artikel mit explizit religiös-theologischen Bezügen richten, zumal weite Teile der Neuzeit in ihren Lebensformen und kulturellen Ausdrucksgestalten zweifellos religiös grundiert waren.

Wer als Theologe die Enzyklopädie zur Hand nimmt, der wird manche Erwartung unerfüllt sehen. Dem Leser fällt gleich eine Behandlung religiöser und kirchlicher Themen auf, die überraschende und nicht immer einleuchtende

Akzente setzt. Sucht man etwa nach dem nicht nur religiös, sondern auch kulturgeschichtlich eminent wichtigen Begriff ‚Abendmahl', wird man lediglich auf ‚Sakrament' verwiesen. Das mag zwar formal korrekt sein. Ob aber unter diesem Oberbegriff dem Abendmahl eine differenzierte Darstellung zuteil wird, die ihm als einem zentralen Referenzpunkt künstlerischer, aber auch konfessioneller und soziologischer Prozesse angemessen ist, bleibt abzuwarten. ‚Beichte', ‚Christologie' oder ‚Diakon' dagegen erleiden nicht das Schicksal einer Einordnung unter ein anderes Stichwort und dürfen sich einer eigenen Darstellung erfreuen. Verkürzend ist ‚Bekenntnis': Lediglich als ein Faktum genannt wird das Augsburger Bekenntnis, fast nur als Appendix. Hier wäre eine erweiterte Bezugnahme auf die Konfessionalisierung wünschenswert gewesen, welche die von Augsburg ausgehenden Entwicklungslinien skizziert. ‚Aberglaube', ‚Antiklerikalismus', ‚Atheismus' oder ‚Dämonologie' werden dagegen in eigenen Artikeln umfassend berücksichtigt. Man kann sich als Theologe gelegentlich nur schwer dem Eindruck entziehen, daß die Auswahl ein Geschichtsbild skizzieren will, welches seine theologisch-kirchlichen Elemente tendenziell zurückhaltend beurteilt. Ob es gelingen wird, die soziokulturellen Verflechtungen religiöser und kirchlicher Bezüge in ihrer Ambivalenz und Prägung für die Neuzeit angemessen aufzuzeigen und in eine enzyklopädische Form zu bringen, wird sich mit dem Erscheinen weiterer Bde für den Theologen erst angemessen bewerten lassen. Problematisch ist ‚Afrikanische Religion'. Ihre Relevanz im Kontext afrikanischer Kultur und Geschichte nur als Strategie der „Alltagsbewältigung" (Bd 1, 100) und der „Herrschaftssicherung" (ebd., 102) zu interpretieren, bewertet die Rolle der Religion in Afrika unter und reduziert sie unzulässig auf einen reinen Funktionalismus. Hier hätten Differenzierungen, in hermeneutischer wie in geografischer Hinsicht, zum Vorteil gereicht.

Als Nutzer ist man geneigt, neben Sachartikeln auch Abhandlungen über Personen oder markante Orte dieser Epoche zu erwarten. Beides sucht man vergebens. Es ist offenkundig, daß diese Auslassung nicht der Platznot geschuldet ist, sondern der methodischen Option für die übergreifenden Kontexte. Dankbar nimmt man die bibliografischen Angaben am Ende eines jeden Artikels auf. Sie durchbrechen den deutschsprachigen Rahmen, indem sie auch auf fremdsprachige Literatur verweisen. Dabei dominieren englische Autoren, rarer sind französische, eher selten findet man andere. Diskutiert werden könnte, ob diese Auswahl dem selbst gesetzten Anspruch einer europäischen Perspektive in einer globalisierten Welt (XI) genügen kann. Spanische oder osteuropäische Autoren hätten stärker genannt werden können, um die in der Neuzeit beginnenden globalen Begegnungen und kulturellen Verflechtungen angemessen mit einzubeziehen.

Was hier kritisch angemerkt ist, kann keinesfalls den positiven Gesamteindruck trüben. Die Vorzüge des Projektes überwiegen bei Weitem. Sie werden sich, einschließlich der inneren Verweisstruktur, aus den folgenden Bden weiter erweisen. Die beiden ersten Bde wecken große Erwartungen und geben allen Anlaß dazu, sich auf folgende gediegene und reizvolle Artikel zu freuen. Künftige Neuzeitforschung wird an der Enzyklopädie nicht mehr vorbeikommen. Sie ist bereits jetzt über das Genus eines Nachschlagewerkes hinausgewachsen.

Erfurt Stefan Böntert

Exegese AT

Cook, John Granger: **The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XIII, 399 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 23), kt € 64.00 ISBN: 3–16–148474–6

Vier Jahre nach dem Erscheinen von „The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism" (Tübingen 2000) veröffentlicht der Vf. nun den dazu ergänzenden Bd über das Alte Testament. In der Einleitung (1–54: „The Septuagint's Reception in the Greco-Roman World") geht Cook auf 20 Autoren und Werke – miteingeschlossen der archäologische Befund aus Pompeii – aus der griechischen und römischen Kultur ein: von Hecataeus von Abdera (ca. 3. Jh. v. Chr.) bis Numenius von Apamea (2. Jh. n. Chr.), auf der Suche nach Spuren einer LXX-Rezeption. Die Ausbeute ist mager. In vielen Fällen läßt sich der Einfluß der LXX nicht nachweisen. Allgemein sind da und dort Hinweise auf die Rezeption von vereinzelten Motiven vorhanden, aber auch nicht mehr als dies. Nach C. hat das Aufkommen und die Ausbreitung des Christentums den Kontakt der „outsiders" mit der LXX positiv bedingt (53). Es wäre hier zu fragen, ob das Werk Philos – wenigstens anfänglich im alexandrinischen Raum – nicht ein ebenfalls wichtiger Faktor für die zunehmende Kenntnis der LXX in gebildeten Kreisen der griechisch-römischen Kultur gewesen ist. Es war nämlich die Absicht Philos, durch die Auslegung der ersten Bücher des Pentateuchs den Nachweis zu erbringen, daß die biblische Überlieferung alle wesentlichen Elemente enthielt, die von der griechischen Philosophie vertreten wurden. Um dieses Ziel zu erreichen, war die Kenntnis der biblischen Überlieferung ja unerläßlich.

Der Hauptteil der Untersuchung ist in drei Kap. gegliedert, die der Rezeption des AT bei drei Autoren gewidmet sind. Alle drei repräsentieren jeweils eine bestimmte Etappe in der Entwicklung des Christentums in der griechisch-römischen Spätantike: Celsus im 2. Jh., Porphyrius im 3. Jh., Julian im 4. Jh.

Die zahlreichen Stellen in der „Wahren Lehre" des Celsus, die sich auf das AT beziehen, behandelt C. nach einem systematischen Prinzip: Zuerst die Aussagen über das AT und die allegorische Interpretation (59–64), sodann die Stellen nach der Reihenfolge der biblischen Bücher (Genesis, Exodus) (65–125), schließlich einige besonders wichtige Fragen wie das jüdische Gesetz, die Lehren des Judentums, den Zorn Gottes (125–144).

Das Kap. über Porphyrius nimmt Bezug zuerst auf die „Philosophie der Orakel", die allerdings Aussagen über die Juden und den jüdischen Gott enthält, die nicht der LXX entnommen sind (151–159). Die Hauptquelle ist freilich die Schrift „Gegen die Christen" (159–247).

Julians Schrift „Gegen die Galiläer", die von Cyrill von Alexandrien fragmentarisch überliefert wurde, wird von C. nach einem der „Wahren Lehre" des Kelsos ähnlichen Kriterium berücksichtigt (da und dort werden auch die Reden und die Briefe Julians herangezogen): Nach einer einleitenden Bemerkung zur Sprache des AT werden die Texte nach der Ordnung der biblischen Texte behandelt (251–327). Daran schließen sich einige biblische Themen an: Die Opferpraxis in Jerusalem und im Hellenismus (327–329), die Gaben Gottes an die Juden, die Sorge Gottes für Israel (339–343). Der Versuch Julians, die biblische Überlieferung von Gott mit seinem neuplatonischem Denken zu verbinden, wird eigens untersucht (330–338).

Die Art und Weise, wie C. das Material ordnet, folgt einer methodischen Entscheidung, die an sich legitim ist. Sie hat den Vorteil, eine gewaltige Menge an Texten und Problemen übersichtlich darzustellen. Sie birgt in sich aber auch die Gefahr, daß wichtige Fragen verdrängt werden.

1. *Der historische Ausgangspunkt der Kritik am AT.* Die drei Autoren vertreten drei sehr unterschiedliche Epochen in der Geschichte des Christentums mit dem jeweiligen historischen Hintergrund. Celsus schreibt in einer Zeit (176–180), in der das Christentum sicherlich als Gefahr eingestuftet werden konnte, aber nicht als akute Gefährdung wie Porphyrius es fast hundert Jahre später (ca. 268) wahrnehmen konnte. Die Lage ist wiederum anders 362, da ein christlich erzogener Kaiser gegen die Christen schreibt und dabei das AT ebenso zum Ziel seiner Kritik macht. Es genügt nicht, die Texte aufzulisten, die diese Kritik dokumentieren. Von hier aus wäre weiter zu fragen, wieweit die veränderte historisch-politische Lage sich in dieser Kritik widerspiegelt. Als Beispiel für die Bedeutung eines anderen soziologischen Hintergrunds läßt sich die Tatsache erwähnen, daß Julian, wie C. richtig bemerkt (332), den Gott der Juden mit viel mehr Sympathie und Respekt (vgl. etwa ep. 47,454a) betrachtet als Kelsos. In diesem Punkt hat sich einiges offenbar verschoben, was dem Zeitabstand von fast 200 Jahren in der Abfassung beider Schriften entspricht.

2. *Der Grund für die kritische Interpretation des AT.* Der Vf. macht m. E. zu wenig deutlich, daß die Interpretation des AT bei den behandelten Autoren nur die logische Konsequenz aus ihrer Verankerung in der klassischen Überlieferung war, die für sie in der Lehre des Mittel bzw, des Neuplatonismus gipfelte. Daraus hat sich ihre kritische Haltung notwendigerweise ergeben. Das zeigt sich z. B. in der Bewertung der allegorischen Deutung. Alle drei Autoren kritisieren die Allegorien über Texte des AT. Zu Celsus notiert C. nur, daß er ebenso Texte der klassischen Überlieferung allegorisch deutet (59). Gleiches wird bei Porphyrius (163–167) und Julian (264–267) festgestellt. Aber es handelt sich um keine „inconsistency" (166), wenn die Kritiker des Christentums die allegorische Deutung biblischer Texte ablehnen, während sie selbst bedenkenlos die allegorische Tradition der antiken Literatur aufnehmen und fortsetzen. Es reicht auch nicht aus, die Polemik von Christen und Heiden im Hinblick auf die allegorische Deutung des Anderen als ein zweischneidiges Schwert zu bezeichnen, weil die Argumente jeweils gleich waren (266f). Man müßte hinzufügen: Von ihren Voraussetzungen her konnten beide Parteien zum Thema nicht anders urteilen. Mehr als gegenseitige Ablehnung war dabei nicht zu erreichen. Das gleiche gilt für die Kritik am biblischen Gottesbild und an der Sicht von Welt und Menschen.

3. *Die Betrachtungsweise der Kontroverse.* Wenn das Thema der Abhandlung die Interpretation des AT in der antiken Welt ist, geht es dabei v. a. um die Frage, *wie* und *warum* diese Autoren das AT so interpretiert haben, wie sie es taten. Mir scheint, daß der Vf. dazu neigt, die Kontroverse allzu sehr aus einem christlichen Blickwinkel zu betrachten. Sehr oft werden die Äußerungen der drei Autoren mit den Antworten derer konfrontiert, die sie überliefert und bekämpft haben: Origenes zu Celsus (vgl. 61f. 65f. 71f. 74. 109. 114f u. ö.), Euseb, Augustin und Hieronymus zu Porphyrius (vgl. 176. 179f. 185. 197f. 200 u. ö.), Cyrill zu Julian (vgl. 268. 270. 272. 274 u. ö.). Handelt es sich dabei aber jeweils um eine echte Antwort? Ich würde eher von einer christlichen Stellungnahme sprechen, aber nicht von einer Antwort und erst recht nicht von einer Widerlegung. Bei derart verschiedenen Denkansätzen ist eine gemeinsame Sprachebene, die eine Antwort bzw. eine Widerlegung möglich macht, nicht gegeben. Da C. oft in kurzen Sätzen mehrere Meinungen kommentarlos zitiert, tragen diese Antworten selten zu einem besseren Verständnis der in Frage kommenden Stellen bei.

Die von C. zusammengestellte fleißige Textsammlung ist ein wertvolles Arbeitsinstrument, um die vielfältige Rezeption der LXX im Kreis der Gebildeten in der heidnischen Spätantike zu verfolgen. Die oben gestellten Fragen zielen darauf ab, vom Instrument vielleicht besser Gebrauch machen zu können.

Benediktbeuern Horacio E. Lona

Prophetische Heils- und Herrschererwartungen, hg. v. Konrad Schmid. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. 96 S. (SBS, 194), kt € 22,80 ISBN: 3–460–04941–3

Wie im Vorwort dieser kleinen Studie betont wird, haben sich in den vergangenen zwanzig Jahren tiefgreifende Veränderungen in der Prophetenforschung vollzogen, nicht zuletzt im Hinblick auf die Wertung und Einschätzung der Heilsaussagen in den Prophetenbüchern. So stand in der älteren Forschung v. a. die prophetische Einzelpersönlichkeit und deren vermeintlich „authentische Verkündigung" im Vordergrund, in der man fast ausschließlich Unheilsprophetie zu erkennen meinte. In Folge dieses Ansatzes betrachtete man die literarisch als sekundär erkannte Heilsprophetie als eine Art Prophetie minderer theologischer Qualität. Demgegenüber ergaben neuere Studien, daß auch große Teile der angeblich authentischen Unheilsprophetie tiefgreifend vom Vorgang innerbiblischer Redaktionsarbeit geprägt sind (vgl. z. B. neuere Untersuchungen zum Buch Amos) und nur zum Teil (manche – z. B. Kratz – meinen sogar nur zu einem Bruchteil) authentische Prophetie des Namensgebers des jeweiligen prophetischen Buches sind. Damit aber entfällt die Grundlage des bisherigen, eher abwertenden theologischen Urteils gegenüber der ebenfalls in weiten Teilen redaktioneller Bearbeitung entstammender alttestamentlicher Heilsprophetie. Vielmehr ist diese, jenseits vorgefaßter theologischer Wertungen in ihrer konzeptionellen Zuordnung zur Unheilsprophetie zu erfassen und zu interpretieren.

So postuliert Schmid ein zweifaches Vorgehen: Zum einen „sind die Texte der Prophetenbücher je und je auf ihr Sachprofil und ihre historische Einordnung hin zu befragen, [...]" (VII), zum anderen kommt auch „der Auswertung konzeptioneller Gesichtspunkte und dem Versuch theologiegeschichtlicher Synthetisierbarkeit entscheidende Bedeutung zu" (VIII).

Dieses Programm wird nun exemplarisch anhand von drei Aufsätzen entfaltet. Dabei bietet der erste, von O. H. Steck und K. Schmid verfaßte unter dem Titel „Heilserwartungen in den Prophetenbüchern des Alten Testaments" einen kurzen Gesamtüberblick zur Heilsprophetie im AT unter kompositorischen und entstehungsgeschichtlichen Aspekten. Die beiden folgenden Beiträge von K. Schmid und M. Leuenberger fokussieren die Frage nach der Funktion und Entstehung von Heilsprophetie auf die Herrschaftsaussagen bzw. -verheißungen des Jesaja- und des Zwölfprophetenbuches, wobei ebenfalls v. a. synchrone, kompositorische und diachrone, redaktionsgeschichtliche Gesichtspunkte im Vordergrund stehen.

Den Beitrag von O. H. Steck kann man sicher als eine knappe, jedoch sehr informative Zusammenfassung seiner gut zwanzigjährigen Forschungstätigkeit im Bereich der Prophetie und der seiner Schüler Kratz und Bosshard-Nepustil bezeichnen. Ausgehend von der Annahme, daß der Umfang und die Abfolge der Prophetenbücher von Jesaja bis Maleachi im Codex Leningradensis die von der abschließenden Formation intendierte Endgestalt repräsentiert (2), folgert Steck, daß sich aus dem aus der fortlaufenden Gesamtlektüre ergebenden literarischen Zusammenhang auch das „gewollte Verständnis der Heilsaussagen" ergibt (3). Synchron gelesen erscheinen demnach die Heilsaussagen – positioniert in der Mitte und am Ende des Jesajabuches, am Ende des Ezechielbuches und des Zwölfprophetenbuches – als „Erwartungen, in deren Erfüllung der gesamte Verlauf der Wechselbeziehungen zwischen JHWH und Israel mündet" (4). Dabei sei „In der Endformation der Prophetenbücher [...] die Leserschaft [...] angeleitet, sich an ihrem eigenen Ort innerhalb der ausgedehnten Langzeitexistenz des Gottesvolkes zu sehen und den Weg Gottes mit dem Gottesvolk im Kreis der Völker mit Rückblick auf Schöpfung und Exodus (Jes 40–66) seit der Assyrerzeit bis in die eigene Zukunft und deren von JHWH vorgesehenen Zukunft mitzugehen." (6f.) Dabei mündet die Herrschaft der Völker, insbesondere Babylons, unter der Israel zu leiden hatte, in die radikale Vernichtung der Menschheit, von der allein das Gottesvolk bewahrt bleibt (9f.) Lediglich in einer letzten Akzentsetzung in der Formation der Prophetenbücher wird auch ein Teil der Völker in das Heil integriert (10). Der Vernichtung der Völker steht – positiv gewendet – die Restitution Israels und seiner Institutionen gegenüber: Rückkehr JHWH nach Jerusalem, Wiederaufbau und herrliche Ausstattung des Tempels, Erneuerung des Königtums in Gestalt Zions, dauernde Garantie der Lebensausstattung des Menschen im Heilsbereich (12). Innerhalb Israels vollzieht sich eine Scheidung in Frommen und Frevler. Letztere verfallen mit der Völkerwelt dem Gericht, während erstere mit den Frommen aus den Völkern das wahre Gottesvolk bilden. (13)

Zusammenfassend hält Steck u. a. folgende Charakteristika der Heilsaussagen im AT fest: Bei den Restaurationserwartungen handelt es sich im strengen und ausschließlichen Sinn um *„JHWH-Aussagen"* (14). Die Heilsaussagen beziehen sich z. T. bereits auf den in der Gegenwart erfahrenen *„Anfang der Heilswende"* (z. B. das Auftreten von Kyros, 14) und gründen in der empfangenen Kunde von JHWHs Beschlüssen bezüglich der Zukunft Israels in der Welt jenseits des Gerichts. Sie haben einen universalen Horizont, insofern sie von „einem neuen Handeln JHWH" künden, „das Ausdruck seiner weltüberlegenen Freiheit und seiner Treue zu seinem früheren Heils-Tun ist" (17). In einem zweiten Abschnitt reflektiert Steck die auf synchroner Ebene gewonnenen Aussagen der Heilsprophetie hinsichtlich ihrer literarischen Entstehungsgeschichte. Grundsätzlich gilt, daß es sich bei zahlreichen heilsprophetischen Aussagen nicht um „anonyme Spontanaussprüche[n] von Einzelgestalten" (19) handelt, sondern um „theologische Aktualisierungsarbeit an prophetischen Büchern", im Sinne „literarische[r] Fortschreibungen prophetischer Tradition." (19) Trotz aller damit verbundener Problematik plädiert Steck für einen diachronen Rekonstruktionsversuch, der „bei allem Näherungscharakter [...] für das Verstehen der Texte unverzichtbar [ist]", ist er doch „der kontinuierlichen Lebens- und Erfahrungsnähe im prophetischen Überlieferungsvorgang auf der Spur" (20).

Steck skizziert diesen Rekonstruktionsversuch in dreizehn Schritten. Ausgangspunkt der Heilsprophetie sind dabei bereits vorexilische prophetische Heilsaussagen bezüglich Gottes Einstellung zu Israel, die etwa an die Vätererzählungen oder an der Bewahrung Jerusalems durch Sanherib 701 v. Chr. anknüpfen (22). Nach der durch den Einschnitt des Exils bewahrheiteten vorexilischen Unheilsprophetie wurde die nachexilische Zeit zu *der* von Heilsprophetie geprägten Epoche Israels, an deren Spitze neben bereits exilischen Texten wie Jes *13 und Jer *50, sowie Ez *40–48 der Grundbestand von Jes 40ff. steht. Aufgrund situativer Veränderungen bzw. des Problems der Heilsverzögerung, aber auch der Überzeugung, daß sich einmal ausgesprochene Prophezeiung nicht mit dem Eintreffen des Geweissagten erfüllt, sondern ihre Gültigkeit darüber hinaus bewahrt, wurde in der Folgezeit ein Prozeß immer neuer prophetischer Heilsfortschreibungen ausgelöst, der als Explikation „des einen im Gesamtzeitlauf gültigen Willen JHWHs" (28) zu verstehen ist. Dieser erstreckte sich nach Steck bis in den Beginn des zweiten Jh.s v. Chr., als der Kanonteil Nebiim durch die Schlußredaktion des Zwölfprophetenbuches zusammengefaßt und der Tora des Mose subordiniert wurde.

Mag manches an der Darstellung Stecks recht hypothetisch wirken und da und dort zum Widerspruch reizen (beispielsweise im Hinblick auf den recht späten Anschluß des deuterojes. Corpus an ein protojes. Corpus), so wirkt die von ihm skizzenhaft nachgezeichnete Redaktionsgeschichte atl. Heilsprophetie nichtsdestoweniger überzeugend und läßt sie als einen spannenden Prozeß der kreativen Explikation des gültigen JHWH-Wortes in neue Situationen hinein erscheinen.

Der Beitrag des Hg.s K. Schmid geht der Frage nach, welchen Platz „Herrschererwartungen und -aussagen im Jesajabuch" einnehmen, wie sie sich dabei zu ihrem jeweiligen Kontext und untereinander verhalten. Dabei sind nicht zuletzt Transformationen des Herrscherthemas im Verlauf des literarischen Werdens des Jesajabuches von besonderem Interesse. Ausgangspunkt der Überlegungen ist auch hier das „gesichertes Resultat der Jesajaforschung", wonach es im Jesajabuch „gesamtbuchübergreifende [...] Redaktionen gegeben hat" und dieses „als redaktionelle Einheit gelesen und wahrgenommen worden ist" (42). Dabei zeigt das Jesajabuch, „wie Jesaja die Weltgeschichte von den Assyrern über die Babylonier und Perser bis hin zur Neuschöpfung von Himmel und Erde überschaut" (44).

In bezug auf die Herrscheraussagen gilt zunächst einmal, daß JHWH, der Gott Israels eigentlicher König ist, was bereits Jes 6,5 formuliert (47). Im Hinblick auf den Gesamtduktus des Buches fällt dabei auf, daß sich Herrschaftsverheißungen, im Sinne der Erwartung einer nationalen Herrschaftsgestalt ausschließlich in Jes 1–39 finden, nach Jes 40 hingegen nicht mehr (47). Die messianischen Weissagungen in Jes 1–35 sind demnach im Rahmen des Gesamtbuches – synchron – „historisiert zu lesen" (49) und beziehen sich auf die vergangene Königszeit. Dabei kündigt im heutigen Buchganzen Jes 7 die Geburt des Heilskönigs Hiskija im Vorblick auf Jes 9 an, während Jes 11 den zweiten Heilskönig Josia als neuen David verherrlicht (58). Demgegenüber treten ab Jes 40 fremde Herrscher in den Rang des „Messias", so v. a. der Perserkönig Kyros in Jes 40ff., der „in unmittelbarer Subordination zum Weltenkönig JHWH [steht]" (49). In einem weiteren Schritt wird v. a. ab Jes 60ff. die Herrscherthematik ganz auf Zion zentriert, das nun die „Gesalbte" JHWHs ist (Jes 61,1) und zu dem hin die Völker wallfahrten, um ihr zu huldigen (50/51). Am Schluß des Jesajabuches (Jes 66,1) schließlich steht (wieder) die Vorstellung des kosmisch herrschenden Weltenkönig JHWHs im Vordergrund (53).

Dieser Duktus erklärt sich diachron betrachtet durch verschiedene redaktionelle Fortschreibungsprozesse, die sich sowohl in Jes 40–66 (z. B. Eingliederung von Jes 40ff. ins protojes. Corpus, Fortschreibung durch Jes 60–62, 65f.), aber auch in Jes 11 nachweisen lassen.

Die Entwicklung des Herrscherthemas im Jesajabuch gleicht demnach einer Art „Scherenbewegung", insofern „Die Differenzierung von irdischem und göttlichem Königtum [...] literarisch und damit entsprechend der Ablauflogik des Buches geschichtlich fortschreitend auf das göttliche Königtum hin konzentriert [wird]" (74). So einleuchtend diese Gesamtdarstellung der Herrscherthematik im Jesajabuch auf den ersten Blick scheint, können sie bei genauer Betrachtung nicht in jeder Hinsicht überzeugen. So läßt sich eine Fokussierung der Herrscherthematik auf „Zion" im Bereich von Jes 60–62 nur dann durchhalten, wenn man auch die in Jes 61,1–3 sprechende, mit königlich-prophetischen Attributen versehene Gestalt mit Zion identifizieren will, was jedoch aus verschiedenen Gründen umstritten ist. Noch schwieriger wird die (einlinige) Umsetzung des Themas in Jes 65/66. Zwar ist durchaus in Jes 66,1.23 von einer universalen Theokratie JHWHs die Rede, doch nimmt auch die in Jes 65,9 genannte Gruppe der Knechte JHWHs als Kollektivum „messianische" Züge an (vgl. die Stichwortverbindungen mit Jes 11,1; Num 24,17 und Gen 49,10!). So wäre in diesem letzten Teil des Jesajabuches eine genauere Differenzierung der Herrscherthematik anhand der Texte wünschenswert.

Im dritten Beitrag wendet sich M. Leuenberg nach einem allgemeinen Überblick zu Forschungsgeschichte und -stand des Zwölfprophetenbuches (z. B. Zwölfprophetenbuch als zusammengehörende Großeinheit, Abfolge der Bücher, Fragen zur Kohärenz und Anlage, 75–85) in einer „historischen Synchronlesung" „Herrschaftsverheißungen im Zwölfprophetenbuch" zu, indem er zunächst nach Art und Gestalt von Herrschaftsverheißungen und -aussagen

in den einzelnen Schriften (Hosea usw.) fragt (85–102). Dabei fällt auf, daß Herrschaftsverheißungen bzw. -aussagen im Zwölfprophetenbuch beinahe in jeder der Schriften Berücksichtigung finden, es sich demnach um eine „prominente Thematik" handelt (102). Insgesamt liegt der Akzent dabei stets auf *Herrschaftsverheißungen*, die öfters aus einer kritischen bis negativen Gegenwartsbeurteilung heraus entwickelt werden (102). Am prominentesten tritt das Thema bei Micha hervor, das – entspr. der Abfolge in M – das Zentrum des Zwölfprophetenbuches bildet. Zudem wird im Zentrum des Michabuches (Mi 3.4f.) „der irdische Herrscher in JHWHs Königtum integriert" (103). Da außerdem Herrschaftsverheißungen im Anfangsteil des Zwölfprophetenbuches (Joel-Obadja) und mit einem Schlußakzent auch in Sach 14 bedacht werden, ist nach Leuenberg das Zwölfprophetenbuch insgesamt von Herrschaftsverheißungen dominant geprägt. Dabei scheinen die Herrschaftstexte im Zwölfprophetenbuch „buchkompositionell sehr überlegt plaziert zu sein", wobei sich im Unterschied zum Jesajabuch keine *„einlinige Abfolge"* im Sinn einer stringenten thematischen Entwicklung des Herrschaftsthemas feststellen lasse (104). Der Aufsatz endet mit einer Skizze zur Entstehung des Zwölfprophetenbuches, bei der die Einschreibung der Herrschaftsthematik bedacht wird (105–108).

Zwar bietet der Aufsatz insgesamt einen kurzen und informativen Überblick zum Zwölfprophetenbuch, dennoch zeigt gerade ein Vergleich mit der Untersuchung von Schmid, daß die Herrscherthematik im Zwölfprophetenbuch, wie Leuenberg durchaus mit Recht feststellt, bei weitem nicht derart kohärent und zielstrebig behandelt wird wie im Jesajabuch. Es stellt sich daher die Frage, ob diese Thematik überhaupt geeignet ist, wie Leuenberg ein wenig gezwungen meint, als Beispiel für die Kohärenz des Zwölfprophetenbuches zu dienen oder ob es nicht besser wäre, hier auf andere Themenfelder (Zion, Israel und die Völker, Tag JHWHs) das Augenmerk zu legen.

Insgesamt jedoch bietet diese durchaus lesenswerte Studie einen interessanten Einblick in sehr aktuelle Fragenkomplexe derzeitiger Prophetenforschung, insbesondere im Jesaja- und Zwölfprophetenbuch.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Exegese NT

Lutherische und Neue Pauluspersperktive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, hg. v. Michael Bachmann. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XIII, 460 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 182), geb. € 99,00 ISBN: 3–16–148712–5

Ein Bd, der die Diskussion um die „New Perspective on Paul" im deutschsprachigen Raum in Bewegung zu bringen versucht, ist durchaus begrüßenswert, wurde doch dieser im angelsächsischen Bereich bereits beheimatete Forschungsansatz in Deutschland eher zögerlich rezipiert und teilweise sogar dezidiert abgelehnt (E. Lohse, P. Stuhlmacher). Freilich ist auch außerhalb des deutschsprachigen Raums die Diskussion noch keineswegs abgeschlossen: Wiederholt wurde eine tiefergehende theologische Reflexion als Desiderat der New Perspective eingeklagt (z. B. B. Byrne), und auch die damit verbundenen hermeneutischen Grundentscheidungen, wie sie besonders für die lutherische Rechtfertigungslehre maßgeblich sind, können noch nicht als eingeholt gelten.

Angesichts dieses Diskussionsstandes ist es sinnvoll, wenn Klaus Haacker zunächst Grundlinien der New Perspective und ihrer wissenschaftlichen Rezeption nachzeichnet. Seine Bilanz fällt nüchtern aus: „Das vorübergehende Hochgefühl eines Paradigmenwechsels ist offenbar verflogen, und die Paulus-Forschung ist zur (vielleicht bedauerlichen) Normalität einer unübersichtlichen Vielfalt zurückgekehrt [...]" (5). Der vorliegende Bd spiegelt diese Beobachtung wider. Die Disparatheit der Beiträge – was nicht als Kritik gemeint ist – zeigt, wie viele Einzelfragen noch umstritten und ungeklärt sind. An Verdiensten der New Perspective vermag Haacker zu nennen: eine religionsgeschichtlich angemessenere Wahrnehmung des (antiken) Judentums, eine schärfere Erfassung des pragmatischen Skopus der paulinischen Auseinandersetzung um die Funktion der Tora bei der Aufnahme von Heiden ins endzeitliche Gottesvolk und eine neue Würdigung der Paulus-Rezeption Martin Luthers.

Die folgenden Beiträge von Friedrich Wilhelm Horn und Volker Stolle sind stärker forschungsgeschichtlich orientiert. Horn setzt sich kritisch mit dem Ansatz der Paulus-Interpretation bei Krister Stendahl, der zu Recht als Vater der New Perspective bezeichnet wird, auseinander. Stendahl legte die paulinische „Rechtfertigungslehre" situationsgebunden aus: als Begründung für die Aufnahme von Heiden in das christliche Volk Gottes. Offensichtlich sieht Horn darin eine Reduktion auf „ein neues missionsstrategisches Konzept" (34; Zitat von E. Lohse), das andere Aspekte wie die Bedeutung von Sünde und Gesetz mit ihren anthropologischen Implikationen vernachlässige. Horn verfolgt also ein *theologisches* Interesse: Er macht die paulinische Rechtfertigungslehre „in ihrer gesamten anthropologischen, hamartologischen und nomologischen Ausarbeitung" (38), also in ihrer Grundsätzlichkeit stark. Stolle beschreibt die Paulus-Rezeption Luthers, wobei es entscheidend sei, die je unterschiedlichen Voraussetzungen bei Paulus und Luther und das spezielle Interesse Luthers in seiner Zeit zu berücksichtigen.

In einem materialreichen Beitrag konzentriert sich Michael Bachmann im Rahmen der New Perspective auf das Verständnis des Syntagmas *erga nomou* und bekräftigt seine schon früher vorgetragene These, damit seien (gegenüber der Ebene des Tuns, der Handlungen) „halakhische" *Regelungen* (also eine meta-ethische Ebene) bezeichnet. Die dabei bemühte semantische Kategorie der Polysemie scheint mir freilich in bezug auf den Begriff *ergon* (93f.) doch sehr fraglich. Wenn sich Bachmann v. a. auf syntagmatische und paradigmatische Untersuchungen zum paulinischen Sprachgebrauch (100–112) beruft, die er durch traditionsgeschichtliche Beobachtungen abstützt (112–131), verbleibt er m. E. zu stark auf einer linguistischen Ebene unter Vernachlässigung der Sprechsituation, der sozialen Bedeutung für die angesprochene Gruppe. Im frühjüdischen Kontext läßt sich die scharfe Trennung zwischen Vorschrift und Handlung nicht stützen, weil die durchaus kontroverse Tora-Diskussion in verschiedenen jüdischen Gruppen stets die Praxis, die Anwendung der Tora im Blick hat.

Gegen Bachmanns These meldet Robert L. Brawley Widerspruch an, indem er Bachmanns Polysemie-Begriff in Frage stellt (136–140) und die synchrone Verwendung von *erga nomou* differenziert (143–147); er zeigt, daß die sprachwissenschaftlichen Kategorien zu keinem eindeutigen Ergebnis führen. Doch auch Brawley unterscheidet in der Begriffsverwendung eine ethische (Gal 2,14–16: Verhalten des Kephas) von einer meta-ethischen (Gal 3,2–5: Blick auf die Adressaten) Ebene. Auch hier ist die Unterscheidung indes wenig hilfreich, weil das in Galatien umstrittene „Ethos" die Gesamtheit eines identitätsstiftenden Sinnsystems umfaßt, zu dem bestimmte Verhaltensweisen dazugehören. Auch H. Frankemölle (300) und J. D. G. Dunn (399–401) äußern sich kritisch gegenüber Bachmann.

Roland Bergmeier hingegen unterstützt Bachmanns Position, wendet sich jedoch gegen die Bestimmung der Tora-Werke als identity und boundary markers (wie sie z. B. Dunn vornimmt), indem er die *grundsätzliche* theologische Bedeutung der Tora-Bestimmungen betont, die für Paulus nun, seit dem Sühnetod Christi, als Weg zum Heil ausfallen. Die soziologische Terminologie Dunns wertet er als „allenfalls eine Außenperspektive" (172) ab.

Peter J. Tomson setzt der New Perspective ein anderes Modell entgegen, indem er bei Paulus unterschiedliche Maßstäbe für Juden- und Heidenchristen diagnostiziert. Er geht von der frühjüdischen Denkwelt („Synagogensprache") in Röm 2,4–11, besonders bei den Phrasen „Vergeltung nach Werken" in 2,6 bzw. „Täter des Gesetzes" in 2,13, aus. Wenn er – bezeichnenderweise im Vergleich mit dem Jakobusbrief – zu der paulinischen „Faustregel" gelangt: „Juden- und Heidenchristen lebten je auf ihre Weise, konnten aber doch zusammen essen" (216), dann will er der „unzulänglichen Erklärung Dunns [...], Paulus stelle sich ‚nur' gegen die Beachtung von jüdischen ‚identity markers' wie Beschneidung und Speisegesetze durch Judenchristen" (216), die angebliche Überzeugung des Paulus entgegensetzen, daß „der Jesusglaube im Hinblick auf Juden und Judenchristen das ‚Tun des Gesetzes' impliziert und dass, recht ähnlich wie bei Jakobus, ‚Rechtfertigung aus Jesusglauben' für sie als ‚Täter des Gesetzes' gilt" (215). Wie dieses Nebeneinander von Juden- und Heidenchristen sich praktisch gestaltete, z. B. bei der Tischgemeinschaft, erörtert Tomson nicht – das zentrale Problem, daß die paulinische Praxis der Tora Grenzziehungen verletzte (vgl. 1 Kor 7,19), wird damit nicht wirklich wahrgenommen. Die Spannung zwischen den beiden Gruppen innerhalb der römischen Gemeinden verortet Tomson auf dem politischen Hintergrund der Zeit zwischen 44 und 66 n. Chr. im wachsenden Einfluß eines „judenchristliche[n] ‚Zelotismus'" (219), einer „restriktiven, schammaisierenden Gesetzesinterpretation" (220; Original kursiv), die Paulus vor die schwierige Aufgabe stellte, einen Ausgleich zu finden. Diese Rekonstruktion ist stark hypothetisch belastet: Gab es überhaupt einen Einfluß der Schule des Schammai auf die ersten Christen? Hatte die Situation in Judäa nachhaltige Auswirkungen für die römischen Synagogen? Verbindungslinien zur Zuspitzung der politischen Lage in Judäa in den Jahren 44–66 zogen z. B. – freilich stärker politisch orientiert – schon M. Borg (NTS 19, 1973, 205–218) und K. Haacker (NTS 36, 1990, 25–41), die Tomson nicht erwähnt. Die geschichtliche Herausforderung, vor der Paulus stand, nämlich eine für Juden- *und* Heidenchristen *gemeinsam* lebbare Anwendung der Tora zu finden, kommt m. E. zu kurz.

Christian Strecker intendiert eine Erweiterung von Dunns „Ansatz bei der Frage nach der ‚sozialen Funktion des Gesetzes'" (243). Er spielt dies am Begriff des „Glaubens" durch, den er auf dem Hintergrund der römischen *fides*, die von der politischen Propaganda Roms als wesentliches Identitätsmerkmal der Gesellschaft etabliert wurde, interpretiert (243f.). Der von Paulus erstrebte „Gehorsam des Glaubens" (Röm 1,5) bewirke dann „eine Inklusion der Völker unter den Herrschaftsbereich des messianischen Gottessohns und Kyrios" (245), was eine politische Infragestellung des römischen Imperialismus impliziere (246f.). Ohne Zweifel äußert Paulus Kritik an den politischen Verhältnissen. Ob aber der semantisch komplexe Begriff *pistis* speziell diesen Hintergrund denotiert, sei angefragt: Der damit beschrittene Diskursraum bewegt sich in jüdischer Kultur und Tradition – *darin* sucht Paulus eine christlich profilierte Artikulation der Gruppenidentität, die dann *auch* gegenüber der nichtjüdischen Welt abgrenzt.

Romano Penna diskutiert die Beziehung zwischen den paulinischen Denkmodellen von Rechtfertigung und Partizipation: Teilhabe an Christus setze die Rechtfertigung durch Glauben voraus. Gegenüber der New Perspective betont Penna „the anthropo-soteriological implications of the gospel itself" (268), was vor einer Reduktion des Evangeliums auf reine „religious sociology" (268) warne. Das „Gesetz" erscheint als theologisch exklusive Alternative zur „Rechtfertigung aus Glauben", was eine Absehung vom Sprechkontext hin zu überzeitlich gültigen theologischen Urteilen voraussetzt. Eine theologische Systematik,

die mit der Abfolge von forensischem und partizipatorischem Modell eine „Heilsordnung" etablieren will, übersieht die Vielfalt der Metaphorik, die Paulus zur Erklärung seiner neuen Überzeugung einsetzt.

Hubert Frankemölle stellt innerhalb der New Perspective ein Alternativ-Modell auf. Er legt zunächst seine methodisch-hermeneutische Vorentscheidung für einen leserorientierten und textpragmatischen Ansatz offen, so daß „negative Aussagen zur Tora nicht als überzeitliche, systematische Lehr-Aussagen, sondern als Elemente einer einmaligen Argumentation etwa gegenüber Heidenchristen zu deuten sind" (285). Frankemölle beobachtet bei Paulus eine „Dazwischen-Position" (304), in der die Alternative zwischen individuellem Heil (Luther) und Heil für die Nichtjuden (New Perspective) durch den Ansatz beim Heils*kollektiv* überwunden sei – was Dunn als „welcome contribution to the debate" anerkennt (416). Paulus argumentiere in Röm 4–5 mit dem Aspekt der zeitlichen und damit auch sachlichen Priorität der Abraham-Verheißung vor dem Sinai-Bundesschluß als „Grundlage der spezifisch jüdischen Identität" (292). So bestehe die Alternative zur (von Paulus als pharisäischem Theologen vor seiner Berufung vertretenen) deuteronomischen Sinai-Theologie im Römerbrief in der priesterschriftlichen Theologie, die eine an der Gestalt Abrahams sichtbare universale jüdische Theologie darstelle (293–295). Dann lehne Paulus „nicht nur für Nicht-Juden die soziale Identitätsfunktion der Tora als Weg zum Heil ab, sondern auch für Juden", indem er ihre „Funktion in den größeren universal-geschichtlichen Abraham-Kontext stellt" (296). Dies nivelliere zwar die Tora für pharisäisches Verständnis, lasse aber dennoch ein positives Verständnis der Tora zu (Röm 3,31); „durch die Bevorzugung der priesterschriftlichen Theologie kann Paulus an der von ihm vertretenen Zusammengehörigkeit von Nichtjuden und Juden seit Beginn der Geschichte Gottes mit den Menschen festhalten" (295).

Eine Weiterentwicklung der New Perspective besteht darin, daß theologische Modelle mit der konkreten geschichtlichen Situation der paulinischen Verkündigung korreliert werden. Mir scheint die Erarbeitung dieser alttestamentlichen Theologie-Modelle jedoch eher dem traditionsgeschichtlichen Denken der Gegenwart als der paulinischen Tora-Rezeption geschuldet. Paulus argumentiert in Röm 4–5 differenzierter mit den paradigmatischen Gestalten Abraham, Adam, Mose – und Christus. Mit der priesterschriftlichen Theologie ist das Abraham-Beispiel in Röm 4, nicht aber der grundlegende Ansatz beim Christus-Ereignis hinreichend berücksichtigt. Hier sehe ich ein Problem: Die „universale Soteriologie" hängt nach Frankemölle nicht mehr an der Christologie, sondern an einer „universalen jüdischen Theologie, welche in der Tora angelegt ist" (296). Die Relativierung der Funktion des Christus zugunsten einer Anbindung an die priesterschriftliche Theologie (vgl. 306: „theozentrische, nicht exklusiv christologische Deutung") wird m. E. der zentralen Rolle des Christus-Ereignisses im paulinischen Denken nicht gerecht; das zeigt bereits die theologische Valenz der biographischen Wende des Paulus, die mit den beiden Theologie-Modellen kaum ausreichend erfaßbar ist. Dabei würden die frühjüdischen „Christus"-Modelle eine präzise Klärung des Verhältnisses des Christus zu Gott (unter monotheistischen Bedingungen!) erlauben.

Frankemölles Absicht, „die von E. P. Sanders und J. D. G. Dunn [...] mit Recht betonte (aber verallgemeinerte) soziale Identitäts- und Abgrenzungs-Funktion der Tora" (296) zu überwinden, scheint mir eine unnötige Alternative aufzurichten. Er betont gegen Dunn, daß Gottes Gerechtigkeit „nicht an den mit Israel geschlossenen Bund und seine Weisungen gebunden ist" (296) – worauf Dunn in seiner Replik überraschenderweise nicht eingeht. Das bedeutet in der Sache (nach pharisäischem Verständnis) doch eine Abwertung der Tora (290f.; vgl. 293: „im Kontext eines universalen Ansatzes soteriologisch abgewertet"), die Frankemölle mit der Differenzierung zwischen (in Geltung bleibenden) Moral- und Sozialgeboten und (entwerteten) Ritualgeboten innerhalb der Tora aufzufangen versucht (290) – was Dunn als „consistent with the new perspective" (414f.) bewertet. Das theologische Prinzip dieser Unterscheidung wäre m. E. noch einmal unter den Bedingungen paulinischer Tora-Anwendung zu diskutieren.

Simon J. Gathercole versucht zu zeigen, daß der in Gal 2 erwähnte antiochenische Zwischenfall nicht in einer *theologischen* Differenz zwischen Petrus und Paulus gründete (326), sondern nur in „Peter's loss of nerve" (324). Das spreche gegen die Annahme der Vertreter der New Perspective, die Vorstellung von der Gerechtsprechung ohne Werke des Gesetzes sei „primarily in its original historical context of legitimating the ecclesiological equality of Jew and gentile" (327) zu verstehen. Die Rechtfertigungslehre lasse sich so nicht (soziologisch) herunterspielen. Zweifelhafte Annahmen über die Rolle des Titus in Jerusalem (vgl. Gal 2,3) und die Haltung des Petrus in Antiochien belasten die These stark. Die Relevanz der Frage nach der „richtigen" Tora-Anwendung gerade bei der Aufnahme von Nicht-Juden in die Gemeinschaft wird dabei unterbewertet.

Wolfgang Kraus erörtert Rezeptionsmöglichkeiten der New Perspective besonders unter drei Aspekten: Erstens ist eine „ausgeführte Rechtfertigungslehre [...] mit der Damaskusoffenbarung noch nicht gegeben" (338), zweitens stellt der galatische Streit „die Frage nach dem Status der sog. Heidenchristen in der endzeitlichen Heilsgemeinde in grundsätzlicher Schärfe" (339), und drittens stößt Paulus im Römerbrief zu positiven Aussagen über die Tora und zu einer Neubewertung des jüdischen Volkes vor (342f.). Zu der Einsicht, daß die Rechtfertigungslehre „des Paulus konsequente Durchdringung und begriffliche Fassung des Evangeliums von Jesus Christus" (346), das „paulinische Interpretament der Botschaft von Jesus Christus" ist (346f.), hat nach Kraus die New Perspective einen wichtigen Beitrag geleistet.

Michael Theobald arbeitet die kontextuelle Prägung des „Basissatzes von der Rechtfertigung" im Vergleich von Phil 3,9 mit dem Philipperbrief des Polykarp heraus und wertet die jeweilige Kontextbezogenheit als Befreiung „vom Zwang, sie [sc. spätere Rechtfertigungstheologien; S.S.] in Paulus selbst zurückzuprojizieren" (388). Notwendigkeit und Freiheit zu einer je aktuellen Hermeneutik zeichnen sich ab. An Phil 3 wird einmal deutlich, daß Paulus das Gesetz nicht als „System der Selbstgerechtigkeit und des Selbstruhms" begriff, zum anderen, daß bei der Rezeption des Rechtfertigungssatzes die Identität der Gemeinde auf dem Spiel stand: „Genügt der Glaube an Jesus Christus für das Heil, oder müssen die Heiden erst Juden werden, um vollwertige Mitglieder der Heilsgemeinde zu werden?" (369). Damit sind wesentliche Anliegen der New Perspective angesprochen und aufgegriffen. Nachfragen würde ich gerne, welche Rolle die Tora in der Sicht des Paulus nun, im Glauben an Christus, noch für die Glaubenden spielt bzw. spielen kann.

Am Ende steht die Antwort James D. G. Dunns, aus der ich einige wegweisende Einsichten der New Perspective herausgreife. Der historische Kontext und Anlaß der paulinischen Formulierungen ist für das Verstehen zentral: Der antiochenische Zwischenfall führte zur Zuspitzung der bereits vorhandenen Überzeugung von Gottes Heilsangebot für gläubige Heiden in der antithetischen Formulierung von Gal 2,16 (392) – was im übrigen eine klar *theologisch* (und nicht allein soziologisch) situierte Diskussion darstellte (422). Diese Diskussion fokussierte sich auf bestimmte Gebote wie Beschneidung und Reinheitsgebote, die als „test-cases" für die Zugehörigkeit zum Judentum galten (identity markers), während zu den „distinguishing marks of Judaism" auch andere Gebote zählten (z.B. die Verbote von Götzendienst und Unzucht), die nicht umstritten waren (398.406). Das Selbstverständnis des Paulus als Apostel für die Völker ernst zu nehmen, ist weit mehr als reine Religionssoziologie (410) – das Evangelium von Gottes Gerechtsprechung für alle Glaubenden, Heide wie Jude, steht im Zentrum paulinischer Theologie (Röm 1,16f.) (411).

Wichtig ist, daß Paulus das Judentum nicht als Verdienst-Religion charakterisiert sah (Röm 4,4) (392). Dunn präzisiert dabei den von E. P. Sanders geprägten Begriff des „Bundesnomismus" (den Frankemölle 302 als „ideale Abstraktion" kritisiert hatte) als Beschreibungskategorie des Frühjudentums, das „a common generic character, core beliefs and practices" aufweist und für das der Begriff Bundesnomismus „the two foci round which the ellipse of ‚Judaism' is circumscribed" markiert – „God's election of Israel (covenant) and Israel's obligation to obey the law (nomism)" (416). Als Aufgabe der Diskussion bleibt nach Dunn das Verhältnis von situativem Anlaß und grundsätzlichem theologischen Diskurs einerseits (429), die Frage, wie sich Paulus in das bestehende jüdische Denksystem einzeichnet (in Form eines Bundesnomismus „in Christus", im spezifischen Verständnis von christlicher Gerechtigkeit etc.), andererseits (430).

Diesem Ausblick kann ich mich nur anschließen. Für mich besteht weiter Klärungsbedarf in der Frage, wie die Funktion des Christus-Ereignisses im Verhältnis zum Jude-Sein zu verorten ist. Und diese Frage stellte sich eben pointiert bei der praktischen Anwendung der Tora. Dabei wäre die zu Recht herausgestellte Vielfalt des frühen Judentums noch einmal präziser als Vielfalt frühjüdischer Tora-Theologie(n) zu konturieren. Erst dann dürfte es gelingen, Paulus so zu verstehen, daß das in etlichen Beiträgen des Bdes spürbare Bemühen um generelle theologische Klärung, die freilich meist offen oder latent die Tendenz zur Abwertung bzw. Aufhebung der Tora durch das Christus-Ereignis impliziert, zu einer befriedigenden Lösung geführt werden kann. Mit Dunn formuliert: „The Dialogue progresses" (389).

Münster Stefan Schreiber

Dormeyer, Detlev: **Das Markusevangelium.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 300 S., geb. € 59,90 ISBN: 3–534–15613–7

Prof. D. Dormeyer von der Uni. Dortmund hat sich durch mehrere Veröffentlichungen als Spezialist für das Markusevangelium ausgewiesen. Ihm ist es nun gelungen, eine ausführliche Einführung in das älteste der vier Evangelien zu verfassen und dabei alle in der Markus-Forschung debattierten Aspekte und Themen fundiert zu behandeln: Synoptisches Problem, Methodenfrage, Gattung, literaturgeschichtliche Betrachtung, Tradition und Redaktion, die gegenwärtige Diskussion zu den „theologischen Fragen" – all dies findet hier seine kompetente Darstellung und angemessene Gewichtung.

Eine Vorarbeit zu diesem Werk leistete D. in seinem Bd „Evangelium als literarische und theologische Gattung" (Erträge der Forschung 263, Darmstadt 1989), aus dem die Kap. 3–7 in neuer Bearbeitung übernommen wurden. Der Akzent liegt nun auf der Rezeption der Markusforschung ab 1990, auf der Reflexion der unterschiedlichen Methodenansätze und auf den theologischen Aspekten des Markuswerkes.

Zwischen den Kap.n 1 (Einführung) und 8 (Ergebnis) behandelt D. die Entstehung der Zwei-Quellen-Theorie (Kap. 2), einen literaturgeschichtlichen Vergleich um die Jahrhundertwende zum 20. Jh. (Kap. 3), die Formgeschichte und die Frage nach der Gattung ‚Evangelium' (Kap. 4), die Redaktionskritik (Kap. 5), die Diskussion um die neuen Methoden von 1960–1990 (Kap. 6) und die gegenwärtigen Trends der Forschung zum Markusevangelium ab 1990 (Kap. 7).

Kap. 2 führt den Leser in chronologischer Perspektive von Augustin bis zur modernen Zwei-Quellen-Theorie. Es zeigt das allmählich sich steigernde Problembewußtsein in bezug auf Herkunft und gegenseitiges Verhältnis der synoptischen Evangelien sowie die jeweils daraus entwickelten und dann Tradition gewordenen Hypothesen und Theorien zum Thema. Durch ausführliche Auszüge aus den Originalwerken wird dem Leser ein direkter Einblick in die historische Entwicklung des synoptischen Problems vermittelt, der ohne eine solche Aufbereitung nicht ohne erheblichem Lektüreaufwand zu gewinnen wäre. Die hermeneutische Perspektive, an der sich die damalige Quellenforschung orientierte, nämlich die „Rekonstruktion eines historischen ‚Leben Jesu'" (26), die gattungsgeschichtliche Frage und das Ineinandergreifen dieser beiden Motive werden hier konsequent und kritisch herausgearbeitet.

Kap. 3 stellt in knapper Form die Hauptstationen der literarischen Bestimmung der Gattung ‚Evangelium' dar: die Ansätze von F. Overbeck, Th. Zahn, M. Kähler, W. Wrede, J. Weiß, A. Deißmann und C. W. Votaw werden erwähnt oder skizziert. Ziel ist hier nicht das Schildern der Positionen der einzelnen Autoren, sondern das Bewußtsein für die literarische Frage zu bekunden: „Ein Überspringen des literarischen Vergleichs zu einer literarisch unreflektierten, historisierenden Quellenauswertung stellt sich von vornherein außerhalb der wissenschaftlichen Arbeitsweise und hat keine Chance mehr, Anerkennung in der historisch-kritischen Exegese zu finden" (35). Mehrere Hinweise auf den o. g. Bd D.s „Evangelium als literarische und theologische Gattung" zeigen den Weg zur Vertiefung des Stoffes, jedoch könnte man bedauern, daß der Materie so wenig Platz in diesem Bd gewidmet wird.

Das schwierige und intensiv debattierte Thema der Formgeschichte wird im Kap. 4 mit Feingefühl und in klarer Entwicklungslinie dargestellt. Die Betrachtung der theologischen Voraussetzungen bzw. Schlußfolgerungen dominiert die Darstellung des Stoffes und läßt die Lektüre ansprechend verlaufen. Nicht nur die epochemachenden Positionen von M. Dibelius – im Gespräch mit Wrede, Weiß und D. F. Strauss und im Vergleich mit dem Prager Strukturalismus (43) – und von Bultmann werden kommentierend referiert, sondern auch weniger beachtete Figuren, wie z. B. die von G. Gillet, bereichern das Bild der Formgeschichte. Sie wird in ihrer Entwicklungslinie, ihren Hauptzügen und Aporien (durch die Kritik von E. Fascher, O. Cullmann, V. Taylor und E. Schick u. a. skizziert) geschildert und durch reichliche Zitate veranschaulicht. Die Beiträge der verschiedenen Autoren werden so miteinander verflochten, daß der Leser als Endeffekt den Blick auf eine sich entfaltende Problematik bekommt, die die Gattung ‚Evangelium' von einer „Nichtliteratur" bzw. „Kleinliteratur" zu einer mündlichen und schriftlichen Literatur im lebendigen Kommunikationsprozeß zwischen Autor und Gemeinde verschiebt.

Kap. 5 führt die offenen Fragen des vorangegangenen Kap.s (61f.) in gleicher Darstellungsweise weiter. „Die Redaktionsgeschichte führt kein neues Forschungsparadigma ein" (65), sie übernimmt aber die Frage nach der Schriftstellerpersönlichkeit aus dem literaturgeschichtlichen Vergleich. D. beobachtet Ähnlichkeiten in Verfahren und Ergebnissen zwischen den Forschungsfeldern des literaturgeschichtlichen Vergleichs und der Redaktionsgeschichte, ohne daß eine direkte Abhängigkeit zwischen beiden festzustellen wäre. In der redaktionsgeschichtlichen Forschung gewinnt das Markusevangelium Kontur einerseits als theologische Verkündigung (67–73), andererseits als Geschichtsdarstellung (73–77). Diese zwei Tendenzen werden u. a. anhand der Beiträge von G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Marxsen, J. M. Robinson, J. Roloff und P. Pokorny geschildert. Das ungeklärte Verhältnis von literarischer Gestaltung und theologischer Geschichtsdarstellung bleibt für die Redaktionsgeschichte des Markusevangeliums ein noch größeres Dilemma als für die anderen zwei Synoptiker; die drei durch R. Pesch, W. Schmithals und J. Gnilka vertretenen Lösungstendenzen zeigen dies deutlich.

Kap. 6 und 7 enthalten einen breit angelegten, kritisch reflektierten Forschungsbericht, der die internationalen Forschungstendenzen bis in die Gegenwart verfolgt. Kap. 6 widmet sich den methodologischen Fragestellungen, die unsere aktuelle Epoche der Exegese bestimmt haben: über tiefenstrukturale Erzähltextanalyse, Semiotik, materialistische und befreiungstheologische Lektüre, Tiefenpsychologie, Narrative Criticism und Reader Oriented Criticism, Gattungsanalyse, Rhetorik und historiographische Idealbiographie bekommt der Leser ausführliche Informationen, um sich im Ozean der Sekundärliteratur zu orientieren. Kap. 7 führt die in Kap. 6 vorgestellten Themen mit den Beiträgen ab 1990 weiter. Ein Grund für die Aufteilung der Darstellung auf zwei Kap. besteht lediglich in der Betonung der Chronologie bei der Darstellung der gegenwärtigen Diskussion. Infolge der Beobachtung: „Zu den theologischen Fragen besteht in der Forschung eine wesentlich größere Übereinstimmung als zu der Gattung" (185) werden unter Stichworten wie Gott, Königsherrschaft Gottes, Vater, Jesus Christus, Vollmacht, Messias- und Wundergeheimnis, Gleichnisse, Passion, Auferweckung, Glaube, Israel und Verstockung, Mission, kleine Charaktere usw. die theologischen Merkmale des Markusevangeliums sehr übersichtlich und gewinnbringend zusammengestellt. Die Lektüre dieser Seiten bietet reiche Anregungen sowohl für Studierende der Theologie als auch für Experten des Markusevangeliums: Ersteren bietet sie einen hochqualifizierten Einstieg in die Forschung um das Markusevangelium, letztere genießen den Dialog zwischen den unterschiedlichen Positionen und fühlen sich angeregt, neue Perspektiven aufzudecken.

Sehr nützlich erweisen sich die ausgewählten Literaturhinweise, die thematisch geordnet und jedem Kap. vorangestellt sind. Das Buch schließt mit einem Personenregister.

D. stellt in klarem, konzentriertem Stil die geschichtliche Entwicklung der Erforschung des ältesten der Synoptiker an dem roten Faden des literaturgeschichtlichen Vergleichs dar und entfaltet vor dem Leser das breite Spektrum der derzeitigen theologischen Diskussion hierzu. Der Hauptgewinn der Lektüre, die dank der kritischen Bemerkungen des Autors nie langweilig wird, besteht in der theologie- und methodologiekritischen Betrachtung und Auswertung eines Jahrhunderts Geschichte der Markusforschung. Das Buch wendet sich an ein Fachpublikum; es wird in hervorragendem Maße der Absicht seines Autors gerecht, informativ und kritisch zu sein, und sollte somit den ihm gebührenden Platz unter den Standardwerken jeder theologischen Fachbibliothek finden.

Berlin Silvia Pellegrini

Reinhartz, Adele: **Freundschaft mit dem Geliebten Jünger.** Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums. – Zürich: Theologischer Verlag 2005. 245 S., pb € 22,50 ISBN: 3–290–17358–5

Ein ungewöhnliches Buchprojekt bietet der vorliegende Bd, der 2003 in der Originalausgabe mit dem Titel „Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John" erschienen ist. Der Originaltitel wie die Übersetzung wecken besondere Leseerwartungen, weil ein „freundschaftlicher Umgang", eine „freundliche Annäherung" (das ist eine treffendere, aber für die Übersetzung wohl zu umständliche Formulierung für das englische „befriending") im Zusammenhang mit „jüdischer Lektüre des Johannesevangeliums" nicht leicht in Verbindung zu bringen ist. Schließlich wird das Vierte Evangelium aufgrund seiner rezeptionsgeschichtlichen Nachwirkungen auch als „Vater des Antisemitismus" (221, zit. Gregory Baum) bezeichnet.

In der Exegese geht es bei rezeptionsorientierter Texterschließung um Leseerfahrungen von Erstleser/innen und heutiger Leserschaft, die meistens hypothetisch rekonstruiert werden müssen. Das Faszinierende an dem vorliegenden Bd ist schon vorab die Möglichkeit, teilhaben zu können am wissenschaftlich fundierten, aber gleichzeitig unmittelbaren Lesen des Johannesevangeliums – und zwar aus nicht-christlicher, genauer: aus der jüdischen Außenperspektive von *Adele Reinhartz*.

Die Autorin, kanadische Religionswissenschaftlerin und Expertin für frühjüdische und -christliche Literatur, dokumentiert in diesem Buch, wie sie sich aus der exegetischen Objektivitäts- und Methodengewißheit der 70er und 80er Jahre herausbewegt und zu einer anderen, eben rezeptionsorientierten Lesart gelangt (11–16): Sie hat im Laufe ihrer forschenden und lehrenden Tätigkeit am eigenen Leib erfahren, daß Lesen „Beziehung" (Kap. 2, 17–37) ist, in der die Identität der Leserin bzw. des Lesers eine prägende Rolle spielt und eben nicht wissenschaftlich objektiviert ausgeklammert werden kann.

All ihre Versuche, die antijüdischen Äußerungen des Johannesevangeliums zu umgehen, sich innerlich dagegen „unempfindlich zu machen" (13), werden von der (Lese-)Wirklichkeit eingeholt.

Das vorliegende Buch schlägt nun in verschiedenen Leseumläufen eine Brücke zwischen dem Johannesevangelium und der erfahrenen, wissenschaftlich gebildeten Autorin, einer nordamerikanischen Jüdin, einer Tochter von Holocaustüberlebenden (16).

Lesen ist für R. „Beziehung" (Kap. 2); das Buch wird dabei zum „Freund" (18). Wobei die Autorin diese Metapher hier nicht im Bereich der „privaten Freizeitbeschäftigung" sieht, sondern nach *Wayne Booth* als Ausgangspunkt eines kritischen Zugangs zu Erzählliteratur: der *ethischen Kritik*. Das Ethos des Erzählers / der Erzählerin trifft dabei auf das Ethos des Hörers / der Hörerin (23; 35). Dabei steht für R. viel auf dem Spiel: Möglicherweise wird dieser Lektürezugang die literarische Freundschaft unmöglich machen (36f).

Um zum Ethos des Geliebten Jüngers, d. h. des impliziten, an den Text gebundenen Autors zu gelangen, ist es nötig, die literarische Umwelt des Textes zu konstruieren (Kap. 3). Die Autorin konstruiert auf drei Ebenen die Geschichte Jesu (41f), die Geschichte der Welt (42–44) sowie die Geschichte der Gemeinde (45–52). Dabei stellt sie zum einen die große Spannung der ersten beiden Geschichten heraus: Kosmologisch gehört der Tod Jesu in den großen Heilsplan Gottes, historisch deutet das Johannesevangelium den Tod Jesu als jüdische Verschwörung (44). Hinsichtlich der johanneischen Gemeinde bezweifelt R. die gängige These nach *Martyn* und *Brown*, die das Johannesevangelium als „2-Ebenen-Drama" lesen und die antijüdische Polemik auf die aktuelle Situation der Gemeinde (= akute Bedrohung seitens der jüdischen Gemeinde, Ausschluß und Verfolgung) zuordnen. Schlüssig weist die Autorin die Lücken in der Argumentation nach (insbesondere die Schwäche, daß die gesamte Hypothese hauptsächlich an Joh 9,22 aufgehängt wird, vgl. 48–52; 60–63). Die Beziehung der johanneischen Gemeindemitglieder zu ihren jüdischen Mitbewohnern scheint demnach durchaus vielfältig bis hin zu friedlicher Nachbarschaft gewesen zu sein (vgl. 50f). Die antijüdische Polemik also einer historisch-konkreten Situation allein zuzuschreiben, erscheint in dieser Hinsicht als einseitig und verharmlosend. Die ekklesiologische Erzählung, die dem Johannesevangelium „entlockt" werden kann, ist nach R. also weniger di-

rekt durch die historischen Umstände als durch die ideologische Vorstellung des Geliebten Jüngers geprägt (67).

Die Autorin präsentiert nach dieser Positionierung eine *zustimmende*, eine *widerständige*, eine *wohlwollende* und eine *beteiligte* Lektüre des Johannesevangeliums.

Die *zustimmende Lektüre* nimmt das Geschenk des Geliebten Jüngers als implizitem Autor des Vierten Evangeliums in seiner verführerischen Verpackung wahr und an. Literarisch kunstvoll bekommen die Leser/innen anhand von Beispielerzählungen mystagogisch vorgeführt, wie zustimmende, schwankende und ablehnende Beziehungen zu Jesus Christus sich gestalten – und wie der implizite Autor sie wertet (70–83).

Dualistische Metaphernpaare locken die Leserschaft auf die Seite des Geliebten Jüngers. Die „Guten" sind diejenigen, die Jesus Christus annehmen, ihn mit dem Logos und Messias identifizieren, die „Bösen" sind all diejenigen, die genau diesen Schritt nicht mitgehen (können oder wollen). Die These vom Logos Christus ist die eine und einzige These im Evangelium, um die es geht und die vermittelt werden soll. Als Kollateralschaden gleichsam bildet sich bei dieser literarischen Strategie jedoch bei den zustimmenden Leser/innen ein düsteres Feindbild heran: Von der Welt, respektive „den Juden" müssen sie sich radikal abgrenzen. R. betont vehement diese theologisch inhärente Ursache für die antijüdische Polemik im Johannesevangelium. Diesen theologischen Grund-Satz überträgt die johanneische Gemeinde von der Leseerfahrung auf die historische Wirklichkeit, in der sie lebt. Daraus resultieren auch soziologische Abgrenzungsprozesse zwischen Christen und Juden (90f) – bis hin zu modernen antijüdischen Affekten (vgl. 102 das Beispiel Martin Luthers). Falsch liegt Exegese nach R. dann, wenn sie diesen systematischen Zusammenhang zugunsten einer zeitgebundenen, historisch konkreten Verortung allein außer acht läßt.

Die *widerständige Lektüre* liest das Evangelium „gegen den Strich" (106) und nimmt schlicht das „Geschenk" des Geliebten Jüngers nicht an. Im Text findet R. diese Lektüre repräsentiert in den Anhänger/innen des Täufers (107–109) sowie in den Jüdinnen und Juden, zumindest, was die überwiegende johanneische Rollenzuschreibung betrifft.

Der Geliebte Jünger vollzieht nach dieser Lesart einen „subtilen Rollenwechsel" (111): Jesus mit seinem offensichtlich übersteigerten und blasphemischen Anspruch wird zum Opfer einer jüdischen Intrige stilisiert (113). Jesus „usurpiert [...] jüdische Symbole, Identitätsmerkmale und heilige Orte" (ebd.) und bezieht sie auf sich. Der Kern des Konflikts: Jesus trifft mitten in die jüdische Monotheismusvorstellung hinein und sprengt sie. Die widerständige Lektüre bewertet Personen und Rollen demnach diametral zur literarisch offensichtlichen Absicht (126); damit legitimiert sie die Einwände gegen Jesus und bringt sie zu Gehör (127). Eine literarische Freundschaft ist hier völlig undenkbar – aber es gehen auch die Anknüpfungspunkte verloren.

Die wohlwollende Lektüre dagegen klammert bewußt die theologischen „heißen Eisen" aus und wendet sich den verbindenden Elementen im Text zu (129). Verständnis findet der Geliebte Jünger bei der Autorin in seiner „Hinwendung zu den LeserInnen" (130–137), die in Form der Aktualisierung des historischen Stoffes auch in der jüdischen Textauslegung (Haggada) Tradition hat. Ähnlich findet auch die Verwendung von Schrift in Form der literarischen Anspielungen und theologischen Vernetzungen ein Echo bei jüdischer Lektüre (138–147). Aber es geht noch weiter: Die wohlwollende jüdische Leserin kann erkennen, daß es in der johanneischen Erzählung „etwas von Wert geben kann", denn an jedem „gelebten Mythos" ist „etwas Wahres" (148, nach *Wayne Booth*). „Ein bemerkenswerter Aspekt der Methapher des Geliebten Jüngers ist seine Art, mit der Angst umzugehen, mit der die Menschheit üblicherweise der Unausweichlichkeit des Todes begegnet" (ebd.).

Letztlich ist dieser literarische Kosmos, der an den Logos Jesus gebunden ist, für die Autorin nicht bewohnbar. Sie kann die Tiefgründigkeit sehen, Vergleiche anstellen, aber die Wahrheit des Anspruchs nicht annehmen.

Auf der Ebene der ekklesiologischen Erzählung kann die wohlwollende Lektüre die feministische Perspektive einnehmen und feststellen, daß „die Erzählweise des Geliebten Jüngers einen Kampf um den Platz der Frauen in seiner Gemeinde bezeugt" (161); ein Phänomen, das in jüdischen wie christlichen Gemeinden bis heute mehr als bekannt ist (162–170).

Die wohlwollende Lektüre ist nicht konfliktbeladen wie die widerständige. Aber sie bringt auch keinen ethischen Ertrag, weil sie die Konfliktherde eben ausklammert und somit eine Distanz schafft, die nur den kleinsten gemeinsamen Nenner in den Blick kommen läßt (170).

Wer den Geliebten Jünger jedoch in seiner Andersheit wahrnehmen will, braucht, so die Überzeugung R.', die *beteiligte Lektüre*. Die Autorin zieht Justins *Dialog mit Tryphon* und das jüdische Papier *Dabru Emet* heran, um ihren Ansatz zu begründen (172–176). Es geht um den respektvollen, ehrlichen Dialog, der offen die Unterschiede anspricht und gelten läßt. Der unüberwindbare Konflikt zwischen Juden und Christen um die Identität Jesu Christi wird sich zu Welt- und Lebzeiten nicht klären lassen (175); die Methode des Schriftbeweises lehnt die Autorin, wie *Dabru Emet* und *Samuel Sandmel*, ab (176–179).

Beteiligt gelesen, entpuppt sich die kosmologische Erzählung des Geliebten Jüngers als binär strukturiert. Und genau da liegt nach R. der eigentliche Stolperstein zwischen ihr und dem Vierten Evangelium: Jegliches Schwarz-Weiß-Denken ist letztlich ideologisch und wird unserer pluralen Welt(sicht) nicht (mehr) gerecht (185–190), weil es ausgrenzt und unschuldige Opfer produziert. Die christliche Verlautbarung *Dominus Iesus* z. B. liest die Autorin als eine schmale Gratwanderung zwischen Exklusivismus, wie ihn auch der Geliebte Jünger vertritt, und der heutigen postmodernen Weltsicht (190f). R. plädiert für einen Pluralismus, der jedoch nicht mit Relativismus zu verwechseln ist (197).

Die Autorin gelangt bei der beteiligten Lektüre der ekklesiologischen Erzählung zu dem Ergebnis, daß der Unterschied zum Geliebten Jünger nicht direkt im christologischen Verständnis selbst liegt, sondern in der Wertigkeit, die der Geliebte Jünger der Christus- bzw. Messiasfrage innerhalb seines religiösen Denksystems einräumt (204). Das Judentum kennt durchaus Richtungen, in denen der Messianismus nicht so zentral ist.

So erreicht die Autorin zwar keine Freundschaft mit dem Geliebten Jünger – aber immerhin mehr Verständnis für seine literarische Strategie (ebd.).

Was haben die verschiedenen Lektüren gebracht (Kap. 8)? R. resümiert ihre verschiedenen Leseerfahrungen – und relativiert sie: „Das gesamte Projekt [...] birgt die Gefahr, dass wir anfangen, zu stark an die Strukturen, die wir selbst geschaffen haben, zu glauben [...]" – „Historisch-kritische Urteile und ethisch-kritische Zugänge zum Vierten Evangelium stützen sich grundlegend darauf, wie wir den Text lesen" – und das heißt, sie verändern sich unter unseren Händen respektive Augen (216).

Die Differenzierung der Lektüren ist erhellend und klärend – gleichzeitig künstlich und im normalen Leseprozeß ständig in Bewegung (ebd.), mit fließenden Grenzen zwischen den einzelnen Lesarten (217).

Zum Abschluß reflektiert die Autorin noch die spannende Frage, was sich verändert, wenn die Metapher vom Buch als Freund/in auf einen (mir) heiligen Text angewandt wird (218f). Es „steht mehr auf dem Spiel" (ebd.), weil durch die ehrliche ethische Kritik plötzlich eine Neubeurteilung der Tradition notwendig wird. Außerdem bringt diese Art des Zugangs zum Text eine Portion Alltag mit hinein in die Textauslegung – ungewohnt sowohl für Wissenschaft als auch für Liturgie.

Keine der Lektüren hat für R. Freundschaft mit dem Geliebten Jünger möglich gemacht. Nicht zuletzt die beteiligte Lektüre hat es jedoch geschafft, daß die literarische Beziehung trotzdem weitergehen kann (219).

Adele Reinhartz gelingt ein faszinierender literarischer Dialog, der die Grenzen zwischen Zeiten und Religionen ernst nimmt, aber dennoch ermöglicht. Sie bindet in manchmal kühn anmutender Auswahl traditionelle und zeitgenössische Literatur mit ein und setzt so bei Leser/innen eigene Vergleichsanstrengungen in Gang.

Für christliche Exeget/innen bedeutet eine *beteiligte Lektüre* des besprochenen Buches die Herausforderung, sich neu dem Ethos des Geliebten Jüngers zu stellen und dem eigenen, christlichen Ethos des 21. Jh.s begegnen zu lassen. Die erscheinenden Spannungen und Brüche könnten fruchtbar werden für den theologisch-interdisziplinären, den innerkirchlichen wie ökumenischen und interreligiösen Dialog.

Lichtenau-Holtheim Annegret Meyer

Dogmatik

Berger, David: **Thomas von Aquins ‚Summa theologiae'.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 144 S. (Werkinterpretationen), kt € 34,90 ISBN: 3–534–17456–9

Eine gut verständliche Einführung in „das in der neuzeitlichen Theologie am häufigsten kommentierte und zitierte Werk überhaupt" (7) ist genauso dringend erforderlich wie eine vollständige deutsche Übersetzung, an der es immer noch mangelt. Die Absicht des Vf.s, in diesem Buch nicht selbst originell zu sein, kommt dem Zweck gut entgegen. Das Buch ist so aufgebaut, daß zuerst die ‚Summa' gleichsam von außen betrachtet wird, um dann nach und nach in das Innere einzuführen.

Die ersten Kap., die hauptsächlich historischer Natur sind, beginnen mit dem Entstehungsprozeß der literarischen Gattung der Summen im Mittelalter. Man erfährt auch, wie Thomas zu seinem umfangreichen Projekt, den gesamten Inhalt der christlichen Theologie für junge Studenten darzustellen, gekommen ist, wie er es ausgeführt hat und wie es geschah, daß er das Werk plötzlich abgebrochen hat. Es wird außerdem angedeutet, wie die ‚Summa' in der nachfolgenden Geschichte der Theologie weiter gewirkt hat, etwa durch mehrere hundert Kommentare. Die äußere Struktur der ‚Summa' wie auch die strittige Frage, worin das Bauprinzip besteht, werden erörtert. In einem Kap. werden die Quellen behandelt. Die problematische Bedeutung der heiligen Schrift in dieser Theologie wird besonders problematisiert. „Der Umgang des hl. Thomas mit der Schrift ist bestimmt von einem stark systematischen Zugriff", stellt der Vf. fest, „der das biblische Material über das rationale Ordnen mit wissenschaftlichen Kategorien zu Wissenschaft der *sacra doctrina* auswachsen läßt" (65–66). Hierzu erhebt sich in meinen Augen die kritische Frage, ob diese Deutung weit genug geht, zumal es schwierig sein dürfte, zu belegen, daß es Thomas nur um ein rationales Ordnen durch Kategorien geht. Selbst in einer kurzen Einführung kommt man kaum darum herum, das Wesentliche der thomasischen Theologie zum Ausdruck zu bringen. Die Vernunft scheint mir eine gewichtigere Rolle in der Theologie des Thomas zu spielen, als der Vf. anerkennt. Die Deutung der Theologie des Thomas als Glaubenswissenschaft wird bei Thomas nicht belegt, sondern wird vom Vf. durch Rekurs auf die thomistische Schule gerechtfertigt, unter Verwendung des Ausdrucks *objectum formale quo*,

der bei Thomas selbst nicht vorkommt. Man könnte außerdem fragen, ob es historisch zutrifft, daß der Aquinate „sein eigenes geschlossenes Gedankengebäude" (73) hatte. Andererseits wird herausgestellt, daß „der Vorwurf, Thomas lege mit seiner ersten Quaestio die Fundamente für eine reine ‚Konklusionstheologie', hinfällig ist" (88). Interessant ist allerdings die Argumentation des Vf.s bezüglich der Konfrontation des Thomas mit Aristoteles und insbesondere mit dessen Begriff des *actus purus*. Der Vf. zeigt, daß die thomasische Seinslehre, die über die von Aristoteles hinausgeht, mehr als Philosophie repräsentiert. Ob dies allerdings zur Schlußfolgerung berechtigt, „daß für Thomas die Offenbarung grundsätzlich der Philosophie [...] übergeordnet ist" (73), bleibt wohl eine Frage, die über den Rahmen einer Einführung führt. Ein weiteres Kap. referiert die Formen der Interpretation der ‚Summa'. Dann widmet der Vf. der nicht leicht zu interpretierenden Idee der ‚sacra doctrina' ein eingehendes Kap., um zu zeigen, wie diese als Schlüssel zum gesamten Werk zu verstehen ist. Die Gliederung der insgesamt 2669 kleinen Abhandlungen (‚Artikel') wird überschaubar und ausführlich beschrieben. Zum Schluß werden einzelne Themen in Form eines Überblicks skizziert, so daß das Interesse des Lesers, die ‚Summa' selbst in die Hand zu nehmen, geweckt wird. Zusätzlich gibt es hilfreiche bibliographische Vorschläge, auch zu einzelnen Kap.n des Buches.

Das Buch vermittelt ein angemessenes Gefühl für die ‚Summa' dank der augenfälligen Tatsache, daß der Vf. sich eingehend mit dem Werk befaßt hat und seine eigene Begeisterung zu äußern vermag. Seine „Einführung in dieses wichtigste Werk der Theologiegeschichte" (8) bietet eine gründliche, aber angemessen kurze Vorbereitung auf die eigene Lektüre und ist, indem es von sich selbst bescheiden wegführt, gelungen.

Münster William J. Hoye

Gerhard, Johann: **Erklährung der Historien des Leidens und Sterbens unsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten (1611)**. Kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002. 510 S., (Doctrina et Pietas, I/ 6), Ln € 106 ISBN: 3–7728–1960–5

In der zweiten Hälfte des 16. Jh.s gewinnt im Luthertum die Passionsfrömmigkeit an Bedeutung. Sie tritt neben oder verdrängt gar das melanchthonische Bildungsthema von Rechtfertigung und neuem Gehorsam. Das mag mit einer Rückbesinnung auf die Kreuzestheologie Luthers zusammenhängen (vgl. 487). Möglich ist diese intensive Passionsfrömmigkeit v. a. durch eine elaborierte neue Christologie, die die Existenz des Menschen unter das Signum der anhaltenden Gegenwart des inkarnierten Jesus Christus stellt. Damit ist Gottes spezifisches Handeln mit dem Menschen in Christus nicht abgeschlossen, sondern setzt sich – in anderer Weise – in der Geschichte fort. Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu Christi werden zum Deutungsrahmen für das Leben des Christen vor Gott, das ja gemäß evangelischer Rechtfertigungslehre für die Gläubigen (vgl. 209, Z. 348) nicht mehr von der (schon in der Welt) strafenden Gerechtigkeit Gottes, sondern von der Gnade des „ein für allemal" stellvertretenden Leidens Christi bestimmt ist. Das Leben des Christen in der leidvollen Welt wird gedeutet als Fortsetzung und Vollendung (s. u.) der unvergleichlichen Passion Christi und erhält durch diese seinen Sinn: wie das Haupt, so die Glieder.

Johann Gerhards Erklärung der Passionsgeschichte ist keine Predigtsammlung (vgl. 480) oder evangelische Postille, sondern eher ein Kommentar. Allerdings sind die Grenzen hier nicht leicht zu ziehen, ist es doch die Aufgabe des akademischen wie des pastoralen Theologen, den Bibeltext „zu erklären". Vorgebildet ist das Genus einer solchen Erklärung in Luthers Wartburgpostille.

Die einzelnen Erklärungen schließen sich jeweils an den aus Bugenhagens Passionsharmonie entnommenen und mit einer thematischen Überschrift versehenen Bibeltext an. Sie beginnen mit einer Einleitung, die mit ganz wenigen Ausnahmen (z. B. 123; 361) eine alttestamentarische Typologie (vgl. 22, Z. 206ff) herstellen, so daß das Christusgeschehen – wie in Luthers Wartburgpostille – als Erfüllung der an sich stummen Schrift erscheint. Diese einleitende Typologie schließt mit einer Gliederung des Textes ab, wie er im folgenden besprochen werden soll.

Die eigentliche Erklärung besteht aus zwei Teilen, nämlich (a) einer Paraphrase des Textes, die den (in die Paraphrase erneut integrierten) Bibeltext entfaltet, indem sie den Bibeltext historisch (vgl. 16, Z. 39) in seiner inneren Logik (z. B. Motive der handelnden Personen [„als wolte er sagen"], zeitgeschichtliche Umstände; konkordierende Bibelworte etc.) darlegen will. Es geht hier also um die innere, historische und heilsgeschichtliche Plausibilität der Passionsgeschichte.

Daran schließen sich die „praktischen" (vgl. 16, Z. 39) (in der Regel numerierten) Lehren an. (Das ist leider im Druckbild – wohl schon der Vorlage – nicht berücksichtigt. An einer einzigen Stelle ist übrigens im Text noch das Wort „Doctr.[inae]" stehengeblieben [198, Z. 109]).

Abgeschlossen werden die einzelnen Betrachtungen je mit einem kurzen „Gebetlein". G. folgt mit seiner Erklärung der homiletischen Tradition seines Lehrers Agidius Hunnius: Aufgabe des Theologen ist es, je für sich die Bibel zu studieren, indem er sie zunächst paraphrasierend entfaltet, um dann dem Text spezifische Lehren oder Loci zu entnehmen. Der Theologe stellt je für sich biblische Loci zusammen, die den einzelnen Bibelstellen bestimmte Themen theologischer Rede zuordnen bzw. für bestimmte Themen die einzelnen Bibelstellen (sedes doctrinae) notieren.

Für diese „Christliche Betrachtung" (24, Z. 250), also die Lehren, gebraucht G. sechs hermeneutische Schlüssel oder Großthemen, nämlich die (auf Inversion hinauslaufende) Adam-Christus-Typologie (Röm 5), die Stellvertretung Christi (Jes 53), die Deutung des Passionsgeschehens als Gottes Zorn gegen die Sünde (Apg 4) (nicht die Sünder) und der Liebe Christi „gegen uns" (Gal 2), die (abgeschwächte) Fortsetzung und Vollendung (s. 32, Z. 430) der Passion Christi im Leben der Kirche oder der wahren Christen (Kol 1) und das ethische (Tugend-) Vorbild Christi (1Petr 2). Idealerweise ließen sich alle einzelnen doctrinae unter eine dieser Rubriken unterbringen.

Die Edition ist tadellos hergestellt. Der Drucktext ist bis in in die meisten graphischen Auszeichnungen (bes. wichtig ist die Heraushebung des Bibeltextes in den Paraphrasen) diplomatisch getreu wiedergegeben. Ein textkritischer Apparat informiert über korrigierende Eingriffe des Hg.s und über Varianten in einer Vorstufe (1609) und in zwei Nachdrucken (1616, 1622) zu Lebzeiten G.s. (Ob diese Kollation dauerhaft, also bei der Edition weiterer Schriften, lohnt, ist allerdings zu bezweifeln.)

Ein kommentierender Apparat informiert a) über die Bedeutung fremdgewordener deutscher Wörter, b) zitierte Bibelstellen, c) benutzte Vorlagen und d) (historische) Herkunft von Zitaten. (Wenige Probleme sind mir aufgefallen: 158 Anm. 10; 133 Anm. p; 165, Z. 199; 216 Anm. 10.) Leider erfährt man in der Regel nichts darüber, woher G. seine patristischen Belege hat. Die Tatsache, daß auch manche Zitate nicht nachgewiesen werden konnten, läßt darauf schließen, daß G. ein bestimmtes Auslegungsmaterial zur Verfügung stand, in dem auch manche Pseudo-Tradition überliefert wurde.

Im Anhang sind dem Buch beigegeben die Titel der der Edition zugrundeliegenden Drucke, eine Liste der Emendationen, ein (modernes) Quellen- und Literaturverzeichnis, Personen- und Bibelstellenregister (leider kein Sach- oder doctrinae-Register) sowie ein Nachwort mit einem editorischen Bericht, Bemerkungen zur Text- und Druckgeschichte sowie zur Geschichte der lutherischen und G.s Passionstheologie.

Die Erklärung G.s ist – so scheint mir – nicht originell, sondern traditionell. (Traditionell ist auch G.s Haltung zum Judentum, die in der Heimatlosigkeit der Juden Gottes Gericht sehen will. Das Schicksal der Juden wird aber von G. nicht als Rechtfertigung für ihre soziale Ausgrenzung durch die Christen angesehen, sondern nur als Warnung, daß die Christen ein gleiches Schicksal erwarte, würden sie Christus mit Mund oder Tat verleugnen.) Gerade wegen ihres traditionellen Inhalts haben wir mit dieser Ausgabe einen festen Ausgangspunkt, von dem aus a) die Passionsauslegung vor und nach G. verfolgt werden und b) die übliche evangelische Predigtbotschaft um 1600 im Blick auf die o. g. hermeneutischen Großthemen dargestellt werden kann. Kulturgeschichtlich sind die durch die Exegese hergestellten innerbiblischen Motivbezüge, sprachliche Formen („geistliche Herren" für Christi Verfolger [283, Z. 51]), zeitkritische Bemerkungen (z. B. der Weltlichen Klugheit [242, Z. 245ff], der religiösen „Neutralisten" [256, Z. 191]), die lutherische ethische Maxime, dem Nächsten nicht nur nicht zu schaden, sondern ihm zu helfen oder das Frauenbild (z. B. 259, Z. 228).

Ceterum censeo (ad p. 505) Gerhardo docente non esse varias disciplinas in theologia.

Halle/Saale – Dreieich Markus Matthias

Hoping, Helmut: **Einführung in die Christologie.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 182 S. (Einführung Theologie), kt € 16,90 ISBN: 3–534–15787–7

Diese aus Vorlesungen in Luzern und Freiburg hervorgegangene „Einführung in die Christologie" des Freiburger Dogmatikers und Liturgiewissenschaftlers ist ein übersichtlich gegliedertes, gut lesbares Studienbuch, das – wie die Umschlagseite zu Recht hervorhebt –

durch „nützliche Hinweise auf weiterführende Literatur" gut geeignet ist zur Seminar- und Prüfungsvorbereitung. Das schließt einen spezifischen theologischen Akzent dieser Christologie nicht aus. Er besteht in der hermeneutischen Anweisung, die Gestalt Jesu von Nazareth im Zusammenhang einer „Israel bejahenden Christologie" (147) zu verstehen und auszulegen, und zwar unter den Kriterien der theologischen Bedeutsamkeit des Judeseins Jesu, der Interpretation der Messianität Jesu im Kontext der messianischen Hoffnungen Israels sowie unter dem Gesichtspunkt der „Einheit des messianischen Gottesvolkes" (151) aus Israel und der Kirche. Damit ist der Verstehensansatz aufgegriffen, der – in Ablösung etwa der hermeneutischen Kriteriologie der Bultmannschule, die eher die Distanz des neutestamentlichen Christuszeugnisses zum alttestamentlich-jüdichen Denken betonte – in der exegetischen Wissenschaft vorrangig geworden ist (bis hin zur kritischen Konstatierung eines frühen Antijudaismus im NT) und auch in der systematischen Theologie (etwa bei F.-W. Marquardt) seinen Niederschlag gefunden hat. Entsprechend finden sich beim Vf. auch, mehr als in vergleichbaren Büchern zur Christologie, Darlegungen der alttestamentlichen Voraussetzungen der Christologie.

In einem ersten Kap. („I. Anstöße gegenwärtiger Christologie", 13–36) skizziert der Vf. den gegenwärtigen theologischen Gesprächsstand zur Christologie, indem er auf der einen Seite unter dem Stichwort „Revisionen" nach seiner Meinung verfehlte Versuche und Tendenzen, auf der anderen Seite positiv zu bewertende „Neuansätze" (endend mit dem Abschnitt „Christologie als Bekenntnis zu Jesus dem Juden",13–36) vorstellt. In großer Selbstverständlichkeit erscheinen unter beiden Rubriken sowohl evangelische wie katholische Versuche. Das trifft auch für das zweite, umfangreichste Kap. zu („II. Der Gott Israels und die Ankunft seines Messias", 37–89). Hier gibt es nach relativ ausführlicher Darstellung der alttestamentlichen Bezüge (37–51) zwei Abschnitte zum vorösterlichen Jesus: zu seiner Verkündigung und zu seinem Tod (einschließlich seines Todesverständnisses), vier Abschnitte zum neutestamentlichen Auferstehungszeugnis (die in der Beurteilung der Auferstehung Jesu als „geschichtliches Ereignis", wenn auch nicht „historisch beweisbar", 72 f., zum Ziel kommen) sowie schließlich zwei Abschnitte zur nachösterlichen neutestamentlichen Christologie. Dieses bibeltheologische Kap. fußt ebenfalls mit großer Selbstverständlichkeit auf den Methoden und Ergebnissen der – wiederum katholischen und evangelischen – exegetischen Forschung. Das dritte Kap. („III. Der menschgewordene Sohn Gottes", 90–122) bietet einen dogmengeschichtlichen Überblick über die altkirchliche Christologie bis zum Monotheletenstreit, das vierte Kap. („IV. Jesus Christus im abendländischen Denken", 123–146) einen knappen Einblick in mittelalterliche christologische Entwürfe einschließlich eines Abschnittes zur Kreuzestheologie Martin Luthers (132–134) sowie Skizzen zur philosophischen Christologie der Neuzeit: Spinoza, Lessing, Kant, Hegel – zu letzterem vergleichsweise ausführlich (141–146). Das abschließende Kap. („V. Hermeneutik der Christologie und Israel-Theologie", 147–162) erörtert (neben den bereits erwähnten „Kriterien für eine Israel bejahende Christologie") „christologisch-soteriologische Perspektiven" zur Frage der Einzigkeit Christi im Verhältnis zu anderen Religionen, zur Menschwerdung, zur Trinitätslehre, schließlich zu Tod, Auferstehung und zur Wiederkunft Christi (letztere unter der Überschrift: „Die Rettung Israels bei der Wiederkunft Christi", 160).

Die in vieler Hinsicht anregende Christologie von Helmut Hoping nötigt (zumal den evangelischen Leser) allerdings auch zu den folgenden kritischen Bemerkungen.

1. Es fällt ein Ungleichgewicht bei der Darbietung des christologiegeschichtlichen Materials in Kap. IV auf. Das betrifft insbesondere den völligen Ausfall neuzeitlicher *theologischer* – evangelischer und katholischer – Entwürfe (17.–19. Jh.) neben den philosophischen. Der Name Schleiermacher z. B. kommt kein einziges Mal vor – er ist aber die große Alternative zu Hegel. Daß die Christologie nach Luther „über Jahrhunderte hinweg" kaum Veränderungen erfahren hat (134), wird vom Vf. selbst bereits durch den Hinweis auf die Sozzinianer (F. Sozzini gest. 1604) falsifiziert und ignoriert z. B. die Neuansätze der protestantischen Orthodoxie und des schon im 17. Jh. beginnenden Pietismus. Die kurze Darstellung Luthers, bei der die Kritik des Vf.s dominiert, kann nicht befriedigen – hier hätte gerade die katholische Lutherforschung (J. Vercruysse, H. Blaumeiser, O. H. Pesch) mehr Farbe und Verstehen geboten. Steht der anselmsche Gedanke der Genugtuung bei Luther im Zentrum (132) oder gerade nicht (133)? Inwieweit ist die Rede von der Ubiquität bei Luther mitbedingt durch die Kontroverse mit Zwingli und also von daher evtl. zu relativieren?

Im Eingangsteil läßt der kurze Hinweis auf Karl Barths Neuansatz (23) die großangelegte Christologie der Kirchlichen Dogmatik außen vor. Bei Bultmann von „existentialen Fragen des Menschen" (24) zu sprechen, ist terminologisch unexakt.

2. Der ungleichgewichtige Bezug auf die christologische Tradition hat inhaltliche Konsequenzen. Denn die christologischen Bemühungen der Neuzeit sind als Versuch eines Christusverständnisses unter den Kategorien geschichtlichen Denkens zu würdigen. Eine von daher erfolgende Hermeneutik der Zwei-Naturen-Christologie wird vom Vf. zwar gefordert (156), aber von ihm nicht geleistet (wozu auch die im Eingangsteil erwähnten Neuansätze hätten hilfreich sein können). Die hermeneutische Bemühung um die Rede vom Opfertod Jesu erwähnt mit Recht die Kategorie der „Hingabe des eigenen Lebens" (158), wie sie in der ökumenischen Diskussion über das Opfer Christi zum Schlüssel der Verständigung wurde (Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, hg. v. K. Lehmann u. E. Schlink, 1983). Nicht deutlich wird indessen, in welchem Sinn davon die Rede zu sein hat, daß „Christus für uns zur Sünde gemacht" wurde (159) und sein Tod als stellvertretender Sühnetod zu verstehen ist. Wenn der Vf. Luthers Rede vom „stellvertretenden Strafleiden" ablehnt, weil dadurch der Gottesbegriff verdunkelt werde (132), so wäre gerade hier an den alttestamentlichen Hintergrund zu erinnern (Jes. 53,5. „Die Strafe liegt auf ihm…"), und es wäre mit dem Vf. über die „dunklen Seiten" im Gottesverständnis zu diskutieren, wie sie gerade das alttestamentliche Gottesbild enthält.

3. Nicht ganz deutlich bleibt schließlich, wie nach Meinung des Vf.s das Verhältnis Israels zur Kirche zu denken ist. Gegenüber einem „Partizipationsmodell", demzufolge durch Christus die Völker an dem Bund Gottes mit Israel partizipieren, bevorzugt der Vf. ein „Zugehörigkeitsmodell", das von der bleibenden Erwählung Israels durch Gott ausgeht, Israel neben die Kirche stellt und dadurch beide – im Sinne „christlicher Ökumene" – als zur Einheit des Gottesvolkes berufen sein läßt (151). Dennoch will er von der Einzigkeit Christi sprechen (151: Hinweis auf „Dominus Iesus"), auch Israel wird letztlich durch Christus gerettet. „Ein Weg zum Heil an Christus vorbei ist durch die Einzigkeit und Universalität Christi ausgeschlossen." (161) In diesem Sinne muß auch für das Verhältnis Israels zur Kirche ein „inklusiver Ansatz einer Theologie der Religionen" (152) in Anschlag gebracht werden. Dennoch ist dem Vf. zufolge eine christliche Mission an Israel „aus theologischen Gründen abzulehnen" (161), die Rettung Israels durch Christus ist erst ein Datum bei seiner Wiederkunft. „Zusammen mit den Juden erwartet die Kirche den Tag der Vollendung des Reiches Gottes." (162) Diese These steht in Spannung zu dem neutestamentlichen Zeugnis von der Kirche aus „Juden und Griechen" (also nicht: dem Gottesvolk aus Christen und Juden), der Predigt der Apostel vor Heiden und Juden sowie der paulinischen Aussage, daß nicht die Israeliten „nach dem Fleisch", also die Angehörigen der jüdischen Nation, als solche zum wahren Samen Abrahams gehören (Röm.9, 6–8), sondern nur die Übriggebliebenen „nach der Wahl der Gnade" (Röm. 11,5), der Rest (Röm. 9, 27). Der Bruch zwischen einem national-politischen und einem geistlichen, nationale Identitäten sprengenden Verständnis des Volkes Gottes müßte wohl stärker in Anschlag gebracht werden.

Es spricht durchaus für die Qualität einer Publikation, wenn sie zum Nachdenken und zum Gespräch herausfordert. Das ist, wie gezeigt, bei dieser „Einführung in die Christologie" der Fall. Eine Empfehlung als Studienbuch hat die erwähnten Unleichgewichtigkeiten bei der Christologie der Neuzeit zu berücksichtigen, die aber durch eigenes Studium ausgeglichen werden können. Eine zureichende Hermeneutik der christologischen Überlieferung und weitere Klärungen im Blick auf das Verhältnis Israel-Kirche bleiben als Desiderate dieser Christologie.

Druckfehler: Auf S. 165 muß es unter 89. richtig heißen: Tilliette, Xavier; Philosophische Christologie.

Leipzig Ulrich Kühn

Roddey, Thomas, **Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.** Die Erklärung „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Paderborner Theologische Studien Bd. 45). Schöningh: Paderborn u. a. 2005, 265 S, ktn, 38 €, ISBN 3–506–71381–7

Die von Joseph Meyer zu Schlochtern betreute Paderborner Diss. hat mit „Nostra aetate" (NA) das kürzeste Konzilsdokument zum Gegenstand, das die Hinwendung der katholischen Kirche zum Dialog mit den nichtchristlichen Religionen markiert und in dem der Vf. geradezu eine „Verpflichtung der Kirche zum interreligiösen Dialog" (69, vgl. 121) sieht.

Der erste Teil der Arbeit (15–74) deutet ausgehend von hermeneutischen Vorüberlegungen und der Entstehungsgeschichte die Erklärung NA, die anschließend im Gesamtkorpus der Konzilstexte systematisch erschlossen wird. Dabei zeigt der Vf. auf, daß der theologische Zugang von NA nicht auf Kosten der Christologie geht. Die Vermittlung von universalem Heilswillen und christologischem Anspruch sieht der Vf. am besten in GS 22 gelungen, wo er auch

„die besten Anknüpfungspunkte für weitere theologische Reflexionen über die Heilsfrage in den anderen Religionen" (62) erkennt. Darüber hinaus wird dargestellt, wie sehr die Frage des Dialogs und der nichtchristlichen Religionen die verschiedenen Konzilsdokumente durchzieht. Treffend beobachtet der Vf. im Blick auf die Konzilstexte „eine Spannung zwischen der dem universalen Heilswillen Gottes entsprechenden Heilsmöglichkeit für alle Menschen und der Verpflichtung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums" (68).

Gegen Kritik am Inklusivismus des Konzils betont der Vf. mutig, daß nach NA die Kirche „in der Pluralität der Religionen einen eigenen, zu schützenden Wert [erkennt]" (42). Auch wenn der Vf. im Blick auf NA 4 zu Recht die Überwindung des Gottesmord-Vorwurfs an die Juden konstatiert (46), wäre zu diskutieren, ob der Text den Vorwurf nicht lediglich auf die „jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern" verschiebt.

In der systematischen Gesamterschließung der religionstheologischen Argumentation des Konzils kommen sowohl die theologischen und pneumatologischen Aspekte bei der Begründung von Kirche (z. B. LG 2 und 4) als auch selbstkritische ekklesiologische Aussagen (z. B. LG 8) zu kurz. Etwas einseitig sind daher Formulierungen, daß die Kirche die Sendung Jesu Christi fortsetze (74). Und wird die Spannbreite der Aussagen des Konzils nicht zu sehr auf Mission verengt, wenn der göttliche Heilswille vor allem in der „missionarischen Tätigkeit" umgesetzt werden soll (vgl. ähnlich 224)?

Im zweiten Teil (75–219) wird die Rezeption von NA in kirchenamtlichen Texten, päpstlichen Reden und anderen Aktivitäten gegliedert nach den Pontifikaten Pauls VI. und Johannes Pauls II. vorgestellt. Die Enzyklika „Ecclesiam Suam" Pauls VI. von 1964 steht noch in der Vorgeschichte von NA. Weitere Schritte sind die Gründung des „Sekretariats für Nichtchristen" und das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi". Johannes Paul II. greift die Themen von NA in seinen Enzykliken „Redemptor hominis" und „Redemptoris missio" auf, die im Gegensatz zu NA stärker christologisch argumentieren (113, 155). Das Dokument „Dialog und Mission" situiert den Dialog „innerhalb des kirchlichen Missionsauftrags" (127), während „Dialog und Verkündigung" beides als Elemente der Evangelisierung sieht und den anderen Religionen erstmals eine Funktion im Heilsplan Gottes zuspricht (137f). Neu bei Johannes Paul II. ist, daß die Dokumente in symbolischen Akten umgesetzt werden (Gebetstreffen in Assisi, Besuch in der Synagoge in Rom und der Großen Moschee in Damaskus). Schließlich hebt der Vf. hervor, daß der interreligiöse Dialog im Gegensatz dazu im „Katechismus der Katholischen Kirche" (KKK) keine Rolle spielt (209). Auch wenn die teilweise scharfen Äußerungen in „Dominus Iesus" (DI) vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie verständlich sind (219, vgl. 227), spricht der Vf. unmißverständlich von einer „negative[n] Signalwirkung nach außen" und einem „Kontrast" zu den Konzilsaussagen über die Wertschätzung anderer Religionen (219).

Wieso der KKK und DI aus dem Kap. über das Pontifikat Johannes Pauls II. in ein eigenes Kap. „Weitere Lehramtliche Dokumente" ausgegliedert sind, ist nicht ganz nachvollziehbar. Möglicherweise würde sich ja von diesen Texten her (wie schon aufgrund der Äußerungen des Papstes im vom Vf. erfreulicherweise berücksichtigten Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten") ein ambivalenteres Bild des Engagements Johannes Pauls II. im interreligiösen Dialog ergeben.

Genauso wie buddhistische Kritik an Äußerungen des Papstes herangezogen wird (201), hätte der Vf. auch muslimische Kritik an verschiedenen nachkonziliaren Dokumenten berücksichtigen können (vgl. dazu Mahmut Aydin, Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council, Washington 2002; Attaulah Siddiqui, Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century, London / New York 1997), die der These des Vf. von einer ausgewogenen Konzilsrezeption unter Johannes Paul II. (154) widersprechen und selbst ein weit weniger harmonisches Gesamtbild kirchlicher Dokumente entwerfen.

Das kirchliche Schuldbekenntnis im Jahr 2000 wird als „Meilenstein auf dem Weg der christlich-jüdischen Versöhnung" (184) bezeichnet, wobei auf die Probleme des Textes nur beiläufig eingegangen wird (so paraphrasiert der Vf. selbst unpräzise, daß „die Kirche [sic!] ihre eigenen Fehler [eingesteht] und um Vergebung [bittet]" [247]) und auch kritische jüdische Stimmen nicht berücksichtigt werden (vgl. Hans H. Henrix, Die katholische Kirche und das jüdische Volk. Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes, in: Stimmen der Zeit 218 [2000], 375–388).

Ob das zweite Gebetstreffen in Assisi 2002 einen Rückschritt gegenüber dem ersten darstellt, da nur noch getrennt voneinander gebetet wurde, läßt der Vf. offen (196). Geäußerte Kritik am Ablauf der Gebetstreffen und ihrer Zentrierung auf die katholische Kirche (vgl. Andreas Feldtkeller, Assisi, auf die Melodie von „Dominus Iesus" zu singen, in: MdKI 1/2002, 1f) kommt nicht zur Sprache.

Der abschließende dritte Teil (221–248) wertet den Rezeptionsvorgang ausgehend von verschiedenen Konzepten von Rezeption theologisch aus. Der Vf. beurteilt die Rezeption von NA als „sehr lebendige[n] Prozess […], der einerseits die dynamische Fortführung der Rezeption forciert, andererseits theologische Grenzen aufzeigt" (243). Indem der interreligiöse Dialog in der Rezeption von NA als „ein Hauptelement des kirchlichen Evangelisierungsauftrags" (246) eingestuft wird, ist nach Auffassung des Vf.s die sich aus dem unvermittelten Nebeneinander von Dialog und Verkündigung in den Konzilstexten ergebende Spannung aufgelöst. Hervorgehoben wird schließlich die „pastorale Ausrichtung" (244) der Rezeption und die „zunehmende geistliche Bedeutung des Dialogs" (245) unter Johannes Paul II., der abschließend als „unermüdlicher Motor dieses Vitalgeschehens" (247) sehr gelobt wird.

Die Textinterpretationen des Vf. sind ausgewogen, auch wenn sie über weite Strecken nicht über den Stand der bisherigen Sekundärliteratur hinausgehen und auch keine unpublizierten Quellen herangezogen werden. Das Buch zeichnet ein beeindruckendes Gesamtbild der Wirkungsgeschichte von NA, das angesichts bisweilen pauschaler Kritik an Dialogaktivitäten der Kirchen eine besondere Aktualität besitzt. Obgleich an einigen Stellen eine kritischere, diskontinuierlichere Sicht der Dinge möglich und auch angebracht wäre, stellt der Vf. schlüssig dar, wie in den letzten 40 Jahren im Bereich des interreligiösen Dialogs die visionären Grundgedanken des Konzils recht konsequent und wirkungsvoll umgesetzt wurden.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Kirchengeschichte / Patrologie

Bonifatius in Mainz. Hg. v. Barbara Nichtweiß. – Mainz: Philipp von Zabern 2005. 448 S. (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz. Beiträge zur Zeit- und Kulturgeschichte der Diözese, Bd 2005), 94 s.-w. und 47 farb. Abb., geb. € 29,90 ISBN: 3–8053–3476–1; kt € 19,80 ISBN: 3–934450–18–0

Die Bonifatiusjubiläen des 19. und 20. Jh.s haben einen beachtlichen Schub für die Bonifatiusforschung ausgeübt. Dies gilt im besonderen Maße für das Jubiläum des Jahres 1954, das bisher nicht überholte Maßstäbe für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Leben und Werk des hl. Bonifatius gesetzt hat. Zugleich haben diese Jubiläen selbst eine Vielzahl von Akzenten gesetzt, die wiederum zur Interpretation der Zeit und der Inanspruchnahme des hl. Bonifatius für bestimmte Zeitanliegen außerordentlich aufschlußreich sind.

In diese Reihe fügt sich der von Barbara Nichtweiß herausgegebene sehr ansprechend präsentierte Bd nahtlos ein. Er widmet sich einerseits einer Lücke in der Bonifatiusforschung und besitzt auf der anderen Seite dokumentarischen Charakter für die weitere Beschäftigung mit der Wirkungsgeschichte des „Apostels der Deutschen". Er besteht aus neun Einzelbeiträgen, die durch ein Geleitwort des Mainzer Bischofs sowie einen Anhang mit ausgewählten Quellen und Texten zum Thema „Bonifatius in Mainz" ergänzt werden. In der Konzentration auf den lokalen Bezug, wie er im Buchtitel angegeben ist, liegt auch der besondere Reiz und der eigentliche Wert des Werkes.

Die Hg.in hat in ihrem Aufsatz „Bonifatius in Mainz 2004" einen wichtigen dokumentarischen Beitrag geliefert. Er bietet künftigen Interessierten die gute Möglichkeit, in einem informativen Überblick die Aktivitäten des Jubiläumsjahres aus der Mainzer Sicht rasch zur Hand zu haben und gleichzeitig die weiterführenden Quellen aufzufinden. Der Beitrag zeigt über dies, daß eine eigenständige Mainzer Bonifatiustradition besteht und diese im Jubiläumsjahr 2004 als Chance für „erneuerte Formen des Bonifatius – Gedächtnisses in Mainz" (36) angesehen werden.

Der Mainzer Bischof Kardinal Lehmann steuert mit dem Titel „Geht hinaus in alle Welt…" einen Aufsatz bei, der auf verschiedenen Vorträgen zum Bonifatiusjubiläum 2004 basiert. Er beleuchtet zunächst die Deutungen, die Bonifatius im Kontext verschiedener kirchenpolitischer Großwetterlagen erhalten hat, bietet dann eine exzellente Zusammenschau der neueren Bonifatiusforschung und nimmt schließlich eine deutliche Akzentsetzung vor, wenn der Kardinal die Frage aufwirft, „was nun gleichsam heute als Kairos fällig ist." (52). Die Antwort Kardinal Lehmanns ist der Verweis auf die Notwendigkeit einer neuen missionarischen Bewegung, die in der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens fundamentiert ist und in Bonifatius eine historische Verwirklichung besitzt.

Das eigentliche Corpus des umfangreichen Bdes bildet auf mehr als 220 S. eine Untersuchung von Stephanie Haarländer zur Bonifatiustradition in Mainz vom 8. bis zum 18. Jh. In einem ersten Kap. ihrer Untersuchung diskutiert sie die von den örtlichen und persönlichen Interessen geleiteten Bonifatiusdeutungen besonders in Mainz und in Fulda und bietet hier einen ausgezeichneten und umfassenden Einblick in die Fragen nach Entstehung, Wert und Absicht der bonifatianischen Viten und Briefsammlungen. Schon in dem Streit um das Erbe des heiligen Bonifatius zeigt sich der bleibende Zug zur Vereinnahmung und Instrumentalisierung des Heiligen für zeitgenössische und gelegentlich partikulare Interessen. Diese weitgehend bekannten und immer wieder diskutierten Fragen, stellen aber nur die Vorbemerkung zur eigentlichen Beschäftigung mit der Frage „Bonifatius in Mainz" dar. Sie wird unter drei Aspekten angegangen: Bonifatius als Bischof von Mainz, in der Mainzer Liturgie und Bonifatius in der Mainzer Verkündigung. Hier analysiert die Vf.in literarische, liturgische und homiletische Quellen mit gewissen zeitlichen Schwerpunkten im frühen Mittelalter und in der Frühneuzeit. Es zeigt sich daran ein Befund, der auch für Fulda gelten kann, daß nämlich das 16. Jh. die Geburtstunde eines neuen Interesses an Bonifatius gewesen ist, wofür sehr unterschiedliche Motive nationaler, humanistischer und konfessioneller Art verantwortlich gemacht werden können. In einem abschließenden Kap. („Einzelaspekte") werden dann Fragen aufgeworfen, die einerseits für die Entwicklung der Mainzer

Kirche (Erzbischof und Legat) und andererseits für die Bonifatiusforschung wichtig sind („Apostel der Deutschen"). Den Abschluß bildet die nicht enden wollende Diskussion um die Bedeutung und die Geschichte der Reliquien, die hier aus der Mainzer Perspektive um einen wertvollen Beitrag bereichert wird. Schließlich vervollständigt die Wiedergabe der Vita IV eines unbekannten Vf.s in deutscher Übersetzung diesen wirklich verdienstvollen Beitrag zur Bonifatiusforschung, der für jede weitere Beschäftigung mit dieser Frage Maßstäbe setzt. Wenn die Vf.in in ihrer Zusammenfassung zum Ergebnis kommt, daß Mainz keine „Bonifatiusstadt" im eigentlichen Sinne geworden ist und sich „niemals gleichrangig neben Fulda behaupten" konnte (238), mag die Anwesenheit der Gebeine des Heiligen eine wichtige Rolle spielen. Die so unterschiedliche Verfassung und Struktur von Mainz und Fulda dürften dafür aber ebenso wichtig gewesen sein. Vielleicht wird man Mainz doch als die Bonifatiusstadt und Fulda als Bonifatiuskloster bezeichnen müssen.

Ein weiterer Beitrag zur „Bonifatiusverehrung in Mainz im 19. und 20. Jahrhundert" von Barbara Nichtweiß (277–292) beschäftigt sich mit der als Bonifatius-Renaissance bekannten Entwicklung im 19. Jh. Die Eckpfeiler der Darstellung bilden die Bonifatiusjubiläen von 1805–1954. Hier zeigt sich, wie die Mainzer Entwicklungen nunmehr eine Parallelität zu den Formen in Fulda angenommen haben und Bonifatius tatsächlich als Symbolfigur eines sich formierenden deutschen Katholizismus gelten kann.

Wie sehr an der Bonifatiusdarstellung die kirchenpolitischen Strömungen und das kirchliche Selbstverständnis im 19. Jh. ablesbar sind, zeigt die Untersuchung von Linda Maria Koldau „Im Glauben eins, vom Irrthum frei". Sie betrachtet Bonifatius Oratorien im Kontext des deutschen Katholizismus im 19. Jh. (293–317). Die von der neueren Forschung sehr klar erkannte Inanspruchnahme des hl. Bonifatius für konfessionelle Ansprüche, aber auch die Wende zu einer gesamtdeutschen und überkonfessionellen Sicht kann die Vf.in eindrucksvoll am Beispiel zahlreicher Oratorien des 19. Jh.s belegen.

In ihrem Beitrag zum sogenannten Mainzer „Priesterstein" begründet Mechthild Schulze-Dörrlamm mit guten Argumenten die These, daß es sich dabei um einen Teil des von Hrabanus Maurus errichteten Denkmals für Bonifatius handelt, das für die ikonographische Entwicklung des Bonifatiusbildes bedeutsam wurde.

Dieses Thema setzt sich fort in der Zusammenstellung von Felicitas Janson „Erhaltene Bonifatius-Darstellungen in Mainz", die durch die zahlreichen Abbildungen besonders wertvoll ist. Als letztes Bild führt die Vf.in die von Karlheinz Oswald geschaffene Bonifatiusfigur aus dem Jahr 2004 an, die im Jubiläumsjahr im Mainzer Dom zur Aufstellung kam. Sie dokumentiert auf ihre Weise die Lebendigkeit der Mainzer Bonifatiustradition, die durch die von Michael Ling beschriebene neue „Bonifatiusstiftung im Bistum Mainz" (381–383) auf andere Weise zum Ausdruck kommt.

Eine ausgewählte Sammlung von Quellen und Texten zum Thema bereichert den Jubiläumsbd, der seinem Anlaß würdig ist, und erleichtert die Lektüre für den interessierten Leser.

Fulda Werner Kathrein

Schurig, Sebastian: **Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria.** Dargestellt an seiner Schrift „De adoratione et cultu in spiritu et veritate". – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. VI, 361 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 29), pb € 64,00 ISBN: 3–16–148659–5

Die vorliegende Diss. erarbeitet, wie im Untertitel angekündigt, anhand von „De adoratione et cultu in spirirtu et veritate", einer der frühesten Schriften des Cyrill von Alexandria, dessen Kreuzestheologie, die er gemäß der Intention der Abhandlung in seine Vorstellung vom wahren Gottesdienst integriert. Diese entwickelt Cyrill als typologische Interpretation liturgischer Vorschriften des Pentateuch.

In der Einleitung beklagt der Vf., daß Cyrill aufgrund der Fortführung der Schriftinterpretation seiner Vorgänger an vielen Stellen wenig innovativ sei (6). Bei dieser Kritik vergißt er, daß für die gesamte Antike nicht die Innovation sondern die Tradition im Vordergrund stand, – die Begründung dafür gab Platon im Dialog Philebos 16 c – die jedoch durch eigene Akzentsetzungen veränderbar war und von den Zeitgenossen verstanden und entsprechend gewürdigt wurde.

Die beiden ersten Kap. behandeln außer der Biographie Cyrills das Werk „De adoratione" und münden ein in die bereits bekannte Erkenntnis, daß Cyrill seine Theologie innerhalb seiner Schriftinterpretation formuliert und diese unter christologischem Aspekt steht (7–62). Interessant ist die Beobachtung, daß Cyrill in Christus keine zwei Naturen sondern zwei heilsgeschichtliche Zeiten unterscheidet (61). Möglicherweise ist mit dieser Akzentverschiebung eine der Wurzeln für den nachmaligen Monophysitismus Alexandriens und Ägyptens gegeben.

Ausgehend von der in der Forschung akzeptierten These, daß die Väter ihre Theologie von der Soteriologie her formulierten, betrachtet das dritte Kap. die heilsgeschichtliche Sicht Cyrills, die sich an seinen Gedanken von Urzustand, Fall und Erneuerung des Menschen ablesen läßt und Hinweise auf das Werk Christi vermittelt (63–92).

Nach der Erörterung der christologischen Terminologie Cyrills in Kap. 4 (93–113), bei der wiederum die Soteriologie im Mittelpunkt steht, rückt in Kap. 5 das eigentliche Thema der Diss., die Kreuzestheologie Cyrills, in den Vordergrund. Im Kontext von Phil 2,6–8 ergibt sich für Cyrill in der Kenosis des Gottessohnes, die mit der Menschwerdung beginnt und am Kreuz ihren Tiefpunkt erreicht, eine Verbindung von Christologie und Soteriologie, da nur Gott das Heil des Menschen bewirken kann, das in der erneuten Gemeinschaft mit ihm besteht.

Wichtig ist das Hervorheben der Erkenntnis Cyrills, daß auch in der äußersten Kenosis am Kreuz die Herrlichkeit Gottes, wenn auch verborgen, anwesend ist und diese mit der Auferstehung offenbar wird. So gehören Kreuz und Auferstehung für Cyrill zusammen, da Christus durch seinen Tod am Kreuz den Tod endgültig überwunden hat (114–178).

Kap. 6 behandelt die Auswirkungen des Todes Christi, den Cyrill im Kontext von Hebr 9,11–12 als Opfer-und Sühnetod versteht: die Wiederherstellung der zerstörten Gemeinschaft der Menschen mit Gott und daraus resultierend der Friede der Menschen untereinander. Ausdruck der wiedererlangten Gottesgemeinschaft, d.h. der Verwirklichung des Heils, ist die in Joh 20,22 geschilderte Geistmitteilung des Auferstandenen. Diese wertet Cyrill von seinem geistigen Hintergrund her als Teilhabe an Gott, die für die nachfolgenden Menschen in der Gemeinschaft der Kirche durch Taufe und Eucharistie vermittelt wird (179–234).

Im Gegensatz zur paulinisch geprägten Kreuzestheologie nimmt die johanneische Interpretation des Kreuzes als Erhöhung und Verherrlichung (Joh 3,14; 7,39; 12,32) in der Frühschrift des Cyrill nur geringen Raum ein, was wohl mit seiner eigenen Kommentierung des Johannesevangeliums erklärt werden kann (Kap. 7, 236–258).

Die sich aus der Kreuzestheologie des Cyrill ergebende Kreuzesnachfolge, die unter dem zweifachen Aspekt der Distanz des Christen zur Welt und seiner Konformität mit Christus steht, wird in Kap. 8 thematisiert. In der Hingabe des eigenen Lebens an Gott, – so die Interpretation der Kreuzesnachfolge durch Cyrill – die sich auch in einer entsprechenden Haltung den Mitmenschen gegenüber äußert, wird der wahre Dienst an Gott vollzogen, der immer den Dienst an der menschlichen Gemeinschaft einschließt (259–291).

Der Wert der Arbeit besteht darin, die große Bedeutung der Schriftinterpretation für die Theologie Cyrills und die sich daraus ergebende enge Verzahnung von Soteriologie und Christologie aufgezeigt zu haben, die nicht ohne Auswirkung auf die christliche Ethik bleiben. Für Cyrill wie für die Väter allgemein gilt: Theoria und Praxis gehören für den Christen zusammen.

Ein ausführliches Register und Literaturverzeichnis – dort sollte das Lexikon der antiken christlichen Literatur mit richtigem Titel zitiert werden – beschließen die Diss., deren Lektüre durch die angefügten griechischen Texte, die der Untersuchung zugrunde lagen, erleichtert wird.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Liturgiewissenschaft

A cloud of witness. The culte of saints in past and present, hg. v. Marcel Barnard / Paul Post / Else Rose. – Leuven: Peeters 2005. 381 S. (Liturgia condenda, 18), kt € 50,00 ISBN: 90–429–1606–0

Bereits 1973 prophezeite der reformierte Theologe Walter Nigg mit seinem „klassisch" gewordenen Buchtitel: „Die Heiligen kommen wieder." Seither hat nicht nur in Theologie und kirchlicher Praxis die Heiligenverehrung neue Beachtung gefunden, wohl auch, weil unter dem Pontifikat Papst Johannes Pauls II. eine bis dahin nie gekannte Anzahl von Kanonisationen erfolgt ist. Auch in der breiteren Öffentlichkeit scheint das Interesse an den Heiligen keineswegs zu erlahmen. So konnten Ausstellungen (etwa „Der Weg zum Himmel. Reliquienverehrung im Mittelalter", Amsterdam-Utrecht 2000/01; Sanct Georg. Der Ritter mit dem Drachen", Freising 2001 oder kürzlich „805: Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster", Münster 2005) Heilige als Persönlichkeiten der Kirchen- und Spiritualitätsgeschichte, aber auch historische und gegenwärtige Formen der Heiligendevotion bekannt machen. Selbst auf dem nichtreligiösen Buchmarkt finden nicht wenige Neuerscheinungen, die Lebensbeschreibungen oder geschichtliche Darstellungen von Heiligen bieten, ihr Lesepublikum. Und schließlich sind seit einigen Jahren Motive und Handlungsmuster traditioneller Heiligenverehrung auch in außerkirchlichen Bereichen gesellschaftlichen Lebens, wie z.B. im Sport, in der Werbung, den Musikszenen und den Medien zu beobachten.

Schon diese äußeren Faktoren mögen dazu geführt haben, daß sich die *Societas Liturgica*, eine seit 1967 bestehende internationale ökumenische Vereinigung für liturgiewissenschaftliche Forschung und liturgische Erneuerung, in der Mitglieder aus allen Kontentinten und den verschiedensten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vereinigt sind, entschlossen hat, ihren Kongreß 2003 in Veldhoven (Niederlande) unter das Thema „A cloud of witness. Saints and role models in Christian liturgy" zu stellen. Im Hintergrund dürfte auch

das speziell in der niederländischen Liturgiewissenschaft gepflegte Profil der „Ritual Studies" stehen, das u. a. im breiten Interesse für Heldenverehrung, Idole, Ikonen und Heilige Ansatzpunkte findet.

Der vorliegende Bd dokumentiert eine Sammlung von 19 Fallstudien (in englischer, deutscher und französischer Sprache), die auf dem Kongreß vorgestellt und diskutiert wurden. Sie geben ihrerseits einen Einblick in die Vielgestaltigkeit des Tagungsthemas und lassen die Bandbreite der behandelten Themenfelder erahnen, sowohl in zeitlicher Hinsicht (vom frühen Christentum bis zur Gegenwart) als auch in inhaltlicher Hinsicht, da Studien aus dem Blickwinkel vieler Kirchen und christlicher Gemeinschaften wie auch der jüdischen Tradition berücksichtigt wurden. Diese Breite zeigt bereits, daß sich das Interesse der einzelnen Beiträge nicht allein an den kanonisierten und von der (römisch-katholischen) Kirche amtlich bestätigten Heiligen orientiert, sondern den Begriff bedeutend weiter faßt.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient die von den Hg.n vorangestellte Introduction (5–43), die weit mehr ist, als eine übliche Einführung in einen Sammelband. Sie bietet nämlich einen höchst informativen, historiographisch-bibliographischen Überblick über das weite und komplexe Studienfeld der bisherigen wissenschaftlichen Bemühungen um die Erforschung der Heiligen und ihres Kultes. Im Wesentlichen werden drei Zugänge erläutert: die philologisch-historischen Wissenschaften, in denen die Vf. einen mehrfachen Wandel bemerken (von den rein philologischen Studien zu den Heiligenviten [Bollandisten und ihre Acta Sanctorum], über Arbeiten zur sozial-funktionalen Rolle der Heiligen in vormodernen Gesellschaften [Peter Brown, Arnold Angenendt], hin zu einer neuen Beschäftigung mit den hagiographischen Zeugnissen als Ausdruck „literarischer Repräsentation" [Elizabeth Clark, Guy Philippart] und als Ausdruck für die Sicht der Schreiber, Kopisten, Sammler [Patrick Geary]); die kulturgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Perspektiven, in denen der Heiligenkult als herausragendes Element der religiösen Volkskultur betrachtet wird (Wallfahrt, Reliquienkult, Ikonographie, Patroziniumsforschung etc.) und die durchaus kritisch die Stellung der Heiligenverehrung in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils betrachten; die theologisch-liturgiewissenschaftlichen Studien, die sich im 20. Jh. dem in Rede stehenden Thema nur vereinzelt angenommen haben, da – so die Autoren – in der Liturgischen Bewegung die volksfrommen Formen als eher verpönt galten. Anschließend skizzieren die Vf. Strömungen und Entwicklungen in der gegenwärtigen kirchlichen Praxis, der römisch-katholischen Kirche, den Kirchen der Reformation und in der feministischen Theologie und nennen Aspekte wissenschaftlicher Arbeit auf dem Hintergrund gegenwärtiger kultureller Beobachtungen (wie etwa Biographie, Sakralität).

Die einzelnen Beiträge berühren unterschiedliche Forschungsbereiche: So nähern sich Marcel Barnard, Andreas Redtenbacher und Teresa Berger dem Phänomen der Heiligkeit aus religionsphänomenologischer und liturgietheologischer Sicht bzw. im Licht der Genderforschung. Das Feld der Heortologie ist mit Studien von Harald Buchinger, Clemens Leonhard und Bert Groen vertreten. Wie sehr die Liturgie Raum und Zeit prägt und in ganz eigener Weise strukturiert, zeigen die Arbeiten von Else Rose und Gunda Brüske, die anhand liturgischer und hagiographischer Texte die anamnetische Dimension des Gottesdienstes betonen, sowie die Beiträge von Paul Post und Edward Foley, die Wallfahrtsorte unter der Perspektive der ritual studies untersuchen bzw. im Blick auf eine heute angemessene Gestaltung vorstellen und Lizette Larson-Miller, die auf das Phänomen der Denkmäler für Unfälle und Gewalttaten im öffentlichen Raum aufmerksam macht. André Haquin und Manfred Probst wenden sich der gegenwärtigen Praxis der Heiligenverehrung und Kanonisierungsprozesse in der römisch-katholischen Kirche zu, woran sich schließlich als letzter Themenblock eine Reflexion der Heiligendevotion in der altkatholischen, anglikanischen, freikirchlichen und refomatorischen Tradition (Angela Berlis, Colin Buchanan, Donald Gray, Paul Sheppy, Bruno Bürki) sowie hinsichtlich ihrer ökumenischen Bedeutung (Ottfried Jordahn) anschließt.

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Beiträge zu besprechen, die – wie es der Natur eines solchen Sammelbandes entspricht – verschiedenartigen Charakter tragen und von unterschiedlichem Gewicht sind. Dies liegt nicht nur an den je eigenen Anliegen und Sichtweisen der Autorinnen und Autoren, sondern auch an der in diesem Forschungssetting gar nicht leistbaren und wohl auch nicht angezielten Vergewisserung über das, worüber gehandelt wird. Deshalb steht der Leser manchmal etwas ratlos vor der vermeindlich eindeutigen Begrifflichkeit, wenn im einzelnen von Heiligen oder von Männern bzw. Frauen Gottes gesprochen wird. Dennoch eröffnet sich aber gerade darin ein höchst breites Spektrum, das zeigt, welch vielschichtigen Aspekte der Heiligenkult berührt, dessen Erforschung deshalb auch der interdisziplinären Zusammenarbeit bedarf. Dafür liegt hier ein wichtiges und für die Zukunft beachtenswertes Werk vor.

Eichstätt Jürgen Bärsch

Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit Teil I und II, hg. v. Hansjakob Becker / Dominik Fugger / Joachim Pritzkat und Katja Süß; unter Mitarbeit von Michael Fischer. – Tübingen / Basel: A. Francke 2004. L, 566 S. (Pietas Liturgica, 13), geb. € 89,00 ISBN 3–7720–3029–7; L, 680 S. (Pietas Liturgica, 14), geb. € 89,00 ISBN: 3–7720–3030–0

Bereits 1997 konnte Hansjakob Becker (zusammen mit Hermann Ühlein) die ersten beiden Bde eines sechsbändigen Kompendiums vorlegen, das den christlichen Sterbe- und Begräbnisriten gewidmet ist. Mit dieser umfassenden Quellensammlung soll der Wissenschaft ein leichter Zugang zu den orientalischen, lateinischen und reformatorischen Traditionen ermöglicht werden. Die beiden ersten Bde (Pietas Liturgica 9 und 10) enthielten die Traditionen des Judentums und der Ostkirchen, die noch ausstehenden Bde (Pietas Liturgica 11 und 12) sollen die lateinischen Traditionen der Westkirche von der Spätantike über das Mittelalter bis hin zum Rituale Romanum von 1614 erschließen. Die beiden hier anzuzeigenden Bde gelten den reformatorischen (Teil I) und katholischen Traditionen (Teil II) der Neuzeit. Zwar hat der lange Vorlauf des Projektes (Anfang der 1990-er Jahre) dazu geführt, daß in einzelnen Beiträgen die Literatur-Bezüge nicht immer aktuell sind; doch Mühe und Geduld der Autoren und Hg. haben sich gelohnt. Denn neben den Editionen enthalten die Bde wo nötig Übersetzungen, v. a. aber erschließende Kommentare und bibliographische Hinweise. Auch wenn die beiden Teile durchpaginiert sind, so kann doch jeder Bd separat benutzt werden, da Abkürzungsverzeichnis (*I bis *IV), Verzeichnis der edierten Texte (*V bis *VII), Bibelstellenregister (*IX bis *XIX) und Sachregister (*XXI bis *XXVIII) beiden Bden beigebunden sind.

Ottfried Jordahn verantwortet sieben von neun Kap.n des ersten Bdes. Im ersten Kap. geht es um Sterbebegleitung und Begräbnis bei Martin Luther (1–22), wobei zuerst Martin Luthers „Eyn Sermon von der bereytung zum sterben" von 1519 ediert und kommentiert wird, anschließend dessen Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder von 1542. In dieser Vorrede entfaltet Luther seine Sicht des Todes, die für die Entwicklung der lutherischen Begräbnisliturgien maßgeblich wurde. „Die Konzentration auf das Rechtfertigungsgeschehen durch Wort und Glaube bedingt, daß die Verkündigung des Gesetzes und Evangeliums an die Lebenden im Mittelpunkt steht. Alle Riten, die dem Verstorbenen im Sinne einer Beeinflussung seines ewigen Schicksals gelten konnten, wurden rigoros abgeschafft, weil sie im Geruch der Werkgerechtigkeit standen" (21 f.).

Im Kap. „Sterbebegleitung und Begräbnis in reformatorischen Kirchenordnungen" (23–60) dokumentiert und kommentiert Jordahn verschiedene Ordnungen aus dem 16. Jh. Vier Texte stehen für „Das Begräbnis im Zeitalter der Aufklärung" (61–83), drei Agenden stehen für die Sterbebegleitung und das Begräbnis im „Zeitalter der Restauration" (85–135). Sterbebegleitung und Begräbnis nach der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden von 1994 bzw. 1996 und nach dem Lutheran Book of Worship der Lutherischen Kirchen von Amerika und Kanada von 1978 (genauer: nach der Ergänzung „Occasional Services" von 1982) stehen für „die Gegenwart" des lutherischen Gottesdienstes (137–235). Im Agendenteil „Dienst an Kranken" von 1994 sind ausdrücklich als Möglichkeit auch vorgesehen die Beichte, das Abendmahl und eine Salbung, die in der Überschrift auch als Krankensalbung bezeichnet wird. Bei den „Occasional Services" von 1982 fällt bei der „Commendation of the dying" auf, daß ein besonderes Gebet vorgesehen ist, wenn die künstliche Beatmung abgestellt wurde (152 bzw. 156). Aus katholischer Perspektive ist es überraschend, daß in einem liturgischen Buch – wenn auch nur bei den Texten zur Auswahl – neben einer Predigt von Martin Luther auch ein entsprechender Text aus der Gegenwart namentlich gekennzeichnet ist („Johannes Hanselmann": 196 f.). Das amerikanische Buch zeigt beim Begräbnisritus, daß die veränderten soziologischen Rahmenbedingungen aufgegriffen werden. Da das Begräbnis nicht mehr im Trauerhaus beginnt, gibt es stattdessen „eine Tröstung der Leidtragenden, zu der man sich im Trauerhaus oder beim Begräbnisausstatter versammelt" (233). Die Bestattungsformel wird so modifiziert, daß sie bei Erd-, See- und anderen Bestattungsarten jeweils passend ist.

In einem fünften Kap. ediert und kommentiert Jordahn 20 Sterbe- und Begräbnislieder aus dem 16. und 17. Jh. (237–279). Ausgewählte Funeralkompositionen von Schütz, Bach, Brahms und von Oertzen werden am Ende des ersten Bdes von ihm textlich vorgestellt und kommentiert (549–565). Bemerkenswert ist hier, daß die Texte nur selten aus der Begräbnisliturgie stammen, sondern in der Regel Bibelworte und Gesangbuchlieder aufgreifen. Anders als in den altkirchlichen Texten des Requiems geht es auch hier nicht um die Fürbitte für die Toten, sondern überwiegend um die Aufrichtung der Lebenden, so daß auch diese Funeralkompositionen noch einmal den von Martin Luther initiierten Perspektivwechsel beim evangelischen Begräbnis- und Totengedenken bestätigen.

„Gebete und Riten im 16. und 20. Jahrhundert aus deutsch- und französischsprachigen reformierten Kirchen Europas" stehen in dem vom Bruno Bürki verantworteten Kap. für das „Sterben in der reformierten Gemeinde" (281–335). Paul P. J. Sheppy ediert verschiedene Texte zu „Sterbebegleitung und Begräbnis in der anglikanischen Tradition" (337–548). Seine Auswahl hat das Ziel, „sowohl den historischen Ursprung anglikanischer Liturgie als auch die darauffolgende Entwicklung darzustellen und so die Internationalität des

gegenwärtigen Zustands widerzuspiegeln" (338). Bemerkenswert sind die hier zu beobachtenden Unterschiede innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft der Gegenwart; so ist z. B. in Amerika im Gegensatz zum irischen Ritus das Beten für den Verstorbenen zentral.

Der umfangreichere zweite Bd ist den katholischen Traditionen in der Neuzeit gewidmet (566–1246). Der Bd beginnt mit einem Auszug von Johann Leisentrits „Catholisch Pfarbuch" von 1578, den Beatrix Türmer kommentiert (567–600). Hier geht es um den Sterberitus und um die damit verbundene Seelsorge an den Kranken. Das Buch „zeichnet besonders die starke Praxisnähe aus: Es werden detaillierte Rede- und Verhaltensanweisungen für unterschiedlichste Situationen gegeben, der Kranke kann je nach seiner Konstitution bei den Ermahnungen einbezogen werden, der Gebrauch gereimter Texte erleichtert ihm das Nachsprechen" (600). Nach Leisentrits Anweisungen soll der Sterbebegleiter nicht Schuldgefühle wachrufen, sondern trösten und einer möglichen Verzweiflung vorbeugen.

Es wäre sachgerecht, wenn an dieser Stelle die Sterbe- und Begräbnisriten aus dem Rituale Romanum von 1614 dokumentiert würden, denn das nachtridentinische Buch gehört eindeutig zur Neuzeit und ist bleibender Bezugspunkt für die Entwicklungen bis in die Gegenwart, wie sich auch in den Kommentaren der nachfolgenden Kap. immer wieder zeigt. Doch sollen die einschlägigen Teile des Rituale Romanum von 1614 in den noch ausstehenden Bden zu den lateinischen Traditionen der Westkirche dokumentiert werden.

Bemerkenswert ist der Beitrag von Jean Evenou zu den „Sterbe- und Begräbnisriten in den französischen Diözesanliturgien vom 17. bis zum 19. Jahrhundert" (601–766). In diesen Jh.n gab es mehr als in anderen Ländern in Frankreich eigenständige Entwicklungen nicht nur bei den Ritualien (bei denen die französische Sprache einen größeren Platz erhielt), sondern auch beim Brevier und beim Missale. Aus der großen Zahl der Ritualien und ortskirchlichen Traditionen wählt Evenou nun das Rituale von Rouen und das von Paris aus, da es nach seiner Einschätzung „unmöglich – und sinnlos – ist, alle französischen Diözesanritualien des 17. und 18. Jahrhunderts zu untersuchen" (608). Seine Edition informiert über die Sterbebegleitung, das Totenoffizium, die Totenmesse und das Begräbnis. Evenou urteilt: „Man mag das von ihnen angewendete Prinzip, sich bezüglich der Responsorien und Antiphonen nur an Schrifttexte zu halten, bemängeln. Mit vollem Recht kann man bedauern, daß dieser Grundsatz zum Verschwinden kirchlicher Textschöpfungen geführt hat, welche die Patina der Zeit und den Vorteil eines traditionellen Gebrauchs besaßen und tief im kollektiven Gedächtnis verankert waren. Gleichwohl kann man nicht leugnen, daß die für die neuen Texte Verantwortlichen es oft sehr gut verstanden haben, für die jeweilige Situation passende Schriftstellen auszuwählen." (739)

In Frankreich kannte man offensichtlich lange Zeit mehrere Messen, die anläßlich der Bestattung gefeiert wurden. Im 17. und 18. Jh. war es in der Regel erst die dritte Messe, die im eigentlichen Sinn die Begräbnismesse war. Bei den Messformularen für das Begräbnis zeigt sich, was auch sonst bei den französischen Diözesanmissalien zu beobachten ist, daß auch neugeschaffene Orationen stärker als in der römischen Tradition „von biblischen Anklängen durchzogen sind" (757). Bei dem Begräbnisritus für Kleinkinder wird die Würde der Taufe „so sehr hervorgehoben, daß es für den Schmerz der Eltern, die soeben ihr Kind verloren haben, keinen Raum gibt: Alles ist Freude, Gewißheit und Dankbarkeit gegenüber Gott" (761).

Der Beitrag von Jean Evenou ist über die Zielsetzung des Sammelbdes hinaus ein instruktiver Einblick in die neugallikanische Liturgie und ihre Gestaltungsprinzipien. Er illustriert die starke Ausrichtung an der Heiligen Schrift, läßt aber zugleich erkennen, daß dies an manchen Stellen nur mit dem Verlust wertvoller Gesänge aus der Tradition zu erkaufen ist.

Benedikt Kranemann und Manfred Probst verantworten das Kap. über „die katholischen Riten zur Sterbebegleitung und zur Beerdigung im Zeitalter der Aufklärung". Dabei müssen auch sie aus den zahlreichen Reformentwürfen vier Beispiele auswählen: das frühe „Deutsche Ritual" von Ludwig Busch aus dem Jahre 1803, Entwürfe von Vitus Anton Winter und Ignaz Heinrich von Wessenberg und schließlich das umfangreiche „Deutsche Ritual" von Thomas Burkhart aus dem Jahr 1841.

Kranemann hat den Teil zur Sterbebegleitung übernommen (772–899), wobei in seinem Kommentar die Aufmerksamkeit vor allen Dingen der Kranken- bzw. Sterbekommunion gilt (vgl. 875 Anm. 25). Seine Beobachtungen an der Liturgie der Sterbebegleitung stehen für ihn auch wieder exemplarisch für das, was den Gottesdienst des deutschen Aufklärungskatholizismus kennzeichnet: „Die Liturgie wird in neuer Weise anthropozentrisch gestaltet, d. h. auf die Situation und die Möglichkeiten des Kranken bzw. Sterbenden und der Anwesenden ausgerichtet. Dabei werden das Kultische und die Gottesverehrung nicht aufgegeben. Ins Zentrum der Sterbeliturgie tritt der Mensch, der mit seinem von Krankheit und Tod bedrohten Leben vor Gott steht. Ausgangspunkt für die Liturgiefeier ist hier und jetzt der Kranke und Sterbende" (898).

Die Texte zum Begräbnis werden ediert und kommentiert von Probst (900–986). Während (im Gegensatz zu den von Evenou beschriebenen zeitgenössischen französischen) alle deutschen Diözesanritualien von einer völlig lateinischen Begräbnisliturgie ausgehen, gehen die Aufklärungsliturgiker davon aus, daß nur eine Begräbnisliturgie in der Volkssprache ihren Zweck erreicht. Belehrung und Erbauung der anwesenden Gemeinde sind mindestens ebenso wichtig wie die Fürbitte für die Verstorbenen. Es fällt allerdings auch auf, daß die Orationen durch das Element der Fürbitte für die anwesenden Gläubigen erweitert werden. Ebenso zeigt sich eine gewisse Skepsis gegenüber alttestamentlichen Psalmen in der Beerdigungsliturgie. Es hat offensichtlich etwas mit der langen Vorgeschichte dieses Sammelwerkes zu tun, daß Probst nur noch auf die 1994 erschienene einschlägige Diss. von Hans Joachim Ignatzi („Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung") verweisen kann (899 verweist Kranemann darauf, daß sein Manuskript bereits im Juni 1992 abgeschlossen war).

Instruktiv ist der postum veröffentlichte Beitrag von Balthasar Fischer zu den „Sterbe- und Begräbnisriten der Collectio Rituum pro omnibus Germaniae dioecesibus 1950" (987–1053). Fischer geht auf die Beziehungen der einschlägigen Riten sowohl zum Rituale Romanum als auch zu den deutschen Diözesantraditionen ein, ohne daß natürlich damit alle genetischen Fragen endgültig und erschöpfend beantwortet werden können. So zeigt Fischer die Abhängigkeit der Fürbitte für den nächsten Sterbenden von dem Kölner Rituale aus dem Jahr 1929; doch hat mittlerweile Jürgen Bärsch gezeigt, daß eine solche Bitte auch schon im Münsteraner Rituale von 1894 zu finden ist und daß das Anliegen früher auch in volkssprachigen Ermahnungen am Ende der Begräbnisfeier zum Ausdruck kam. Eine wichtige Ergänzung zur diesem Kap. ist der Beitrag von Andreas Heinz über „Die volkssprachlichen Begräbnisgesänge im Supplementum des deutschen Einheitsrituales von 1950" (1055–1079).

Knapp informiert Dominik Fugger über die Arbeit an den erneuerten Ritualefaszikeln zur Sterbe- und Begräbnisliturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1081–1085). Fugger macht dabei bereits darauf aufmerksam, daß im letzten Stadium der Reformarbeit darauf geachtet wurde, solche Formulierungen zu vermeiden, die im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus verstanden werden könnten. Bei dieser Beobachtung (u. ä. Hinweisen im folgenden Beitrag) wäre mittlerweile zu ergänzen, daß das Missale Romanum von 2002 hier eine Korrektur der Korrektur gebracht hat und in zahlreichen Orationen für die Verstorbenen wieder das Wort „anima" eingesetzt hat; hier wurde offensichtlich die liturgische Konsequenz aus dem Schreiben der Glaubenkongregation zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 gezogen (Denzinger-Hünermann 4653).

Mathias Kliegel und Patrick Schödl verantworten das Kap. über „Sterbebegleitung und Begräbnis nach dem Zweiten Vaticanum" (1087–1196). Auch bei diesem Betrag zeigt sich noch einmal der lange Vorlauf des Projektes, wenn der Ritualefaszikel „Die Feier der Krankensakramente" von 1975 und nicht die 2. Auflage von 1994 zitiert wird. Im Kommentar wird nicht gut herausgearbeitet, daß die Collectio Rituum nur für das deutschsprachige Gebiet bedeutsam war und nicht als Zwischenstufe zwischen dem Rituale Romanum von 1614 und den nachkonziliar erneuerten lateinischen Editiones typicae angesehen werden kann. Auch wird der genuin deutsche Ursprung der ausdeutenden Zeichen am Grab nur mangelhaft herausgearbeitet (1190–1194). Der Kommentar in diesem Kap. scheint insgesamt schwächer zu sein als die übrigen Kommentare; auch in der Auswahlbibliographie sind einige Fehler stehengeblieben (bei Bertsch und Stefánski ist das Erscheinungsjahr des Sammelbdes 1987, bei Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie muß es GdK 8 statt HLW VIII heißen).

„Entwicklungslinien einer musikalischen Gattung" zieht Michael Fischer in seinem Beitrag „Das ‚Requiem' zwischen 1700 und 2000" (1197–1223), bevor das Werk mit einem Beitrag von Ansgar Franz abgeschlossen wird: „Letzte Worte? Gesellschaftliche Wandlungen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert als Herausforderung für die christliche Begräbnisliturgie" (1225–1246). Der Beitrag, dessen Hauptteile bereits früher (LJ 51 [2001] 190–211) veröffentlich wurden und der mit geringen Modifikationen noch einmal an anderer Stelle publiziert wurde (Liturgie und Bestattungskultur. Trier 2006, 13–30), stellt die genuin christliche Tradition den weltlichen Trauerfeiern der Gegenwart gegenüber und versucht Grundzüge eines Profils der christlichen Begräbnisliturgie herauszuarbeiten. Der lesenswerte Beitrag übersteigt in gewisser Weise die Zielsetzung des zweibändigen Werkes, weil hier nicht konkrete Texte ediert werden. Er markiert aber zugleich die Situation am Beginn des 21. Jh.s: Zumindest im deutschen Sprachraum geht es beim Begräbnis mittlerweile nicht nur um lokale und konfessionelle Unterschiede, sondern um die Grundentscheidung, ob und warum ein kirchliches Begräbnis gefeiert wird.

Das gesamte von Hansjakob Becker initiierte Projekt und die jetzt vorgelegten beiden Bde zur Sterbe- und Begräbnisliturgie der Neuzeit sind für eine differenzierte Kenntnis der unterschiedlichen Traditionen instruktiv und hilfreich. Dankbar konnte der Rezensent bereits mehrfach auf diese Quellensammlung und ihre Kommentare zurückgreifen, um Beobachtungen an der Begräbnisliturgie besser einordnen und verstehen zu können. Deshalb bleibt der Wunsch, daß schon bald die noch ausstehenden Bde zur lateinischen Tradition der Westkirche erscheinen können.

München Winfried Haunerland

Ulrich, Michael: **Juden, Christen und Muslime rufen den** *einen Gott* **an.** Und die christlichen Bekenntnisse über Gott-Vater, Sohn und Heiligen Geist. – Münster: LIT 2005. 114 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 41), pb € 16,90 ISBN: 3–8258–8515–1

Der Vf. hat sich einen Namen gemacht durch seine Verdienste um die Versöhnung von Juden und Christen im Bereich der ehemaligen DDR. In diesem wichtigen Buch greift er in die aktuelle Diskussion um die Trinität Gottes unter dem besonderen Gesichtspunkt der „liturgischen Sprachpflege" ein. Originell unterscheidet er „anrufende Sätze" in der Du-Sprache und „bekennende Sätze" in der Es-Sprache.

Er befaßt sich mit den verschiedenen gottesdienstlichen Orten der trinitarischen Sprache, z. B. der Doxologie (verstanden als heilsgeschichtliche Formel der „beiden Einheit stiftenden Sendungen Gottvaters"; 21) und mit dem Kreuzzeichen. Aufmerksamkeit verdient sein Hinweis, daß es neben den direkten Anrufen im Indikativ und im Imperativ ein indirektes Anrufen in der Wunschform gibt. In einem historischen Teil stellt der Vf. den Weg christlichen Betens im ersten und zweiten Jahrtausend dar. Dogmengeschichtlich interessant sind die Ausführungen über die Einfügung der „Göttlichkeit" als viertes Element in die Doxologie im Abendland um 1400 und über deren Folgen (51ff). Von zentraler Bedeutung sind die näheren Erläuterungen zur Du-Anrede und zum Es-Bekenntnis Gottes (60ff). Gut begründet nimmt der Vf. Stellung zur neueren Trinitätsdiskussion (70ff), dabei präsentiert er eine reflektierte Bestandsaufnahme, wie das nichttrinitarische Reden von Gott und die beiden trinitarischen Formeln zueinander stehen (77ff). Zum Schluß formuliert der Vf. Zukunftsaufgaben mit konkreten Vorschlägen für die kirchliche Praxis und mit eindringlichen Warnungen vor unüberlegten Deutungen der Formeln (93ff).

Neben dem Ertrag der Überlegungen des Vf. für das Fach Dogmatik sind seine Ausführungen zu verantworteter Gottesrede und zum Gespräch von Christen mit Juden und Muslimen von größter Bedeutung im Bereich der Religionspädagogik und der Pastoral.

Münster Herbert Vorgrimler

Moraltheologie

Ethik im Konflikt der Überzeugungen, hg. v. Andreas Lob-Hüdepohl. – Freiburg (Schweiz): Akademic Press / Herder 2004. 245 S. (Studien zur theologischen Ethik, 105), kt € 32,00 ISBN: 3–7278–1475–6 (Akademic Press Fribourg), 3–451–28527–4 (Herder)

Die in diesem Bd versammelten Beiträge dokumentieren die Vorträge, die auf dem Kongreß der „Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik" 2003 in Berlin gehalten wurden. Im Gespräch mit den Sozialwissenschaften, mit anderen Religionen (hier dem Islam) und Konfessionen (hier der protestantischen Ethik) sowie mit anderen Fachdisziplinen der katholischen Theologie stellen sich die Referenten aktuellen Fragen und Herausforderungen, welche in der öffentlichen Debatte kontrovers und nicht selten auch polemisch verkürzt diskutiert werden. Das, was an den Brennpunkten der modernen Biowissenschaften sowie in den Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens verschiedener Religionen und Kulturen deutlich wird, gilt gleichermaßen auch für so genannte Reizthemen wie z. B. die gesellschaftliche Bewertung der Prostitution oder die gesetzliche Regelung der erlaubten Methoden des Schlachtens von Tieren. Die Auseinandersetzung mit diesen und auch anderen Themen wird häufig in emotional stark aufgeladener Form geführt und nicht selten zur parteipolitischen Profilbildung genutzt. Dann ist allerdings die Gefahr groß, daß an die Stelle einer gemeinsamen Lösungssuche der bloße Austausch von Optionen tritt. So enthebt man sich zwar der bisweilen mühsamen hermeneutischen Verpflichtung, die Position des Andersdenkenden besser oder überhaupt zu verstehen, bezahlt aber die Minimalisierung intellektueller Anstrengungsbereitschaft mit einem hohen Preis. Wer in Sachfragen anders denkt und entscheidet, als es der jeweils eigenen Position entspricht, gerät rasch in die Gefahr, moralisch oder gar religiös diskreditiert zu werden.

Allerdings haben die mörderischen Auswüchse eines gewaltbereiten Fundamentalismus, wie sie sich in der Zerstörung des World Trade Center am 11. September 2001 dramatisch gezeigt haben, aber auch deutlich werden lassen, daß nicht jede religiöse oder weltanschauliche Überzeugung toleriert werden kann. Genauer gesagt: Die in jeder freiheitlich-demokratischen Grundordnung tief verwurzelte und für sie konstitutive Überzeugung, daß auch dem religiös und politisch Andersdenkenden Respekt gebührt, muß ihrerseits noch einmal grundlegend unterschieden werden von jener zentralen Maxime des Relativismus, der zu Folge jede Position gleichermaßen als normativ verbindlich gelten müsse. Denn so sehr wir dauerhaft mit dem Faktum eines politischen oder kulturellen Pluralismus rechnen müssen, so wenig dürfen wir eine solche notwendige und auch wünschenswerte Vielfalt mit einem grundsätzlich indifferenten normativen Pluralismus verwechseln. Wer übersieht, daß Toleranz zwar vorbehaltlos, aber beileibe nicht grenzenlos eingefordert werden darf, riskiert deren dialektischen Umschlag in ihr Gegenteil: in repressive Toleranz. Dies bedeutet dann allerdings das Ende demokratischer Streitkultur, weil sie jeden Versuch, die Legitimität widerstreitender Positionen argumentativ zu überprüfen, als intolerant stigmatisiert.

Ein intellektuell redlicher Diskurs mit jenen, die in ethischen Konfliktthemen anders denken, kann jedoch an der Tatsache nicht vorbeisehen, daß nicht nur die Sachfragen selbst, sondern auch die normativen Hintergrundgewißheiten, auf die in der öffentlichen Debatte Bezug genommen wird, heute nicht mehr eine von allen unproblematisch geteilte Basis für eine gemeinsame Lösungssuche voraussetzen können. Deshalb muß sich eine christliche Ethik, die vom Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt ist und sich einer kritischen Zeitgenossenschaft verpflichtet weiß, der drängenden Frage stellen, mit welchem Selbstverständnis sie sich an den öffentlichen Debatten der Zivilgesellschaft beteiligen kann und soll. Diese Frage bildet zugleich die Ausgangsüberlegung, von der jeder der insgesamt fünfzehn Einzelbeiträge des vorliegenden Sammelbdes inspiriert wird. Nach systematischen Gesichtspunkten lassen sie sich noch einmal in zwei Hauptteile untergliedern:

Im *ersten Hauptteil* befassen sich die Autoren mit einer Bestandsaufnahme der grundsätzlichen Herausforderungen, denen sich jede Ethik gegenübergestellt sieht, die angesichts der Vielfalt faktisch gelebter Überzeugungen dennoch nicht auf rationale Begründbarkeit, Universalisierbarkeit und somit Kommunikabilität ihrer Aussagen verzichten will. Zweifellos ist vor diesem Hintergrund eine christliche Ethik besonders betroffen. Aber sie teilt dieses Schicksal mit einer Reihe von anderen Ethikkonzepten, selbst wenn diese ihre christlichen Wurzeln teilweise vergessen haben oder sogar in emanzipatorisch bemühter Verweigerungshaltung verleugnen wollen.

Im ersten Beitrag erstellt *Hans Joas* („Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz") eine sozialwissenschaftliche Problemanzeige. Er setzt mit seinen Überlegungen bei Peter L. Bergers pessimistischer Sicht des modernen Pluralismus ein, um deren zunächst nicht ganz unplausibel klingende These, der moderne Pluralismus mit seiner für ihn typischen dichten Koexistenz der Kulturen und Religionen führe in ihrer Konsequenz zu einer so genannten „kognitiven Kontamination", auf ihre Haltbarkeit zu überprüfen. Angesichts dieses angeblich unvermeidbaren Folgephänomens, das sich konkret als synkretistisches Gemenge verschiedener Lebensstile, Werte und Glaubensvorstellungen präsentiert, bleiben einer christlichen Gemeinschaft nur *vier* mögliche Reaktionsformen, um dem Schreckgespenst des puren Relativismus zu entkommen: *Verhandeln* (Zugeständnisse an die säkularisierte Gesellschaft, um wenigstens den Kern des eigenen Glaubens zu retten), *Kapitulation* (Aufgaben des eigenen Profils), *defensive Verschanzung* (Rückzug ins Ghetto der Gläubigen) und *offensive Verschanzung* (Kreuzzug zwecks Rückeroberung der Gesellschaft). Joas hält sowohl diese Prognose wie auch die von Berger an anderer Stelle vorgetragene These von der Privatisierung der Religion für einen kapitalen Fehler in der Einschätzung der Situation. Deshalb trägt er drei zentrale Einwände – historische, soziologische und philosophische – gegen Bergers Religionssoziologie vor, welche diese schließlich als unhaltbares Konstrukt entlarven sollen. Die Argumente im Einzelnen nachzuzeichnen, ist hier nicht der Ort. An dieser Stelle genügt der Hinweis, daß sie alle von der Voraussetzung ausgehen, den Pluralismus nicht nur als empirisches Faktum, sondern v. a. als Wert und Chance zu begreifen. Erst auf seinem Boden könne eine freiheitliche Demokratie mit einem verfassungsmäßig abgesicherten Bekenntnis zu Toleranz, Gewissens- und Religionsfreiheit gedeihen. Als konkretes Beispiel par excellence für den Beleg dieser These können die USA gelten. Dort hat sich inzwischen eine ganze Denkschule entwickelt, die Bergers These geradezu umkehrt. Religiöser Pluralismus sei dort keine Ursache für die Schwächung religiöser Überzeugungen, sondern liefere geradezu eine Erklärung für die anhaltende religiöse Vitalität des Landes.

Interessanterweise wird diese sozialwissenschaftliche Einsicht auch aus fundamentaltheologisch-ethischer Perspektive aufgegriffen und differenziert. *Edmund Arens* stellt die kritische Frage, ob und in welchem Maße religiöse Prämissen und Positionen diskursfähig sind. Die Geschichte bietet leider genügend Beispiele dafür, daß Religions- und Glaubenskriege zu den blutigsten der Menschheitsgeschichte zählen. Sie sind in der Regel das Ergebnis einer exklusivistischen Sichtweise der eigenen Religion, durch die sich deren Mitglieder für legitimiert halten, Anders- oder Ungläubige notfalls mit Gewalt zu bekehren oder auszurotten. Eine solche Strategie kann aus der Sicht christlicher Ethik niemals akzeptabel sein. Genauso wenig trifft dies allerdings für die ihr entgegen gesetzte konsensualistische Sichtweise zu. Deren alles andere als wünschenswerte Konsequenz bestünde nämlich in einer impliziten Distanzierung gegenüber dem, was die eigene Religion von anderen abgrenzt und der Konzentration auf das, was die Religionen verbindet und ihnen gemeinsam ist. „Beim Christentum würde das z. B. die Dezentrierung weg vom Christozentrismus hin zu einer Zentrierung auf Gott, das Göttliche bzw. das Wirkliche beinhalten, wie diese die pluralistische Religionstheorie fordert und vertritt" (34). Um beide Extreme – hier: Kreuzzug bzw. heiliger Krieg, dort: Ausverkauf der eigenen unverwechselbaren Glaubensüberzeugung zugunsten einer konturlosen, aber konfliktfreien Einheitsreligion – zu vermeiden, bleibt für Arens als einzige Möglichkeit die von ihm gleichsam als dritter Weg angedachte dialogische Strategie: „Es ist dies die dialogische, diskursive und praktisch-performative Annäherung an andere Religionen und religiöse Überzeugungen ohne Aufgabe der eigenen Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche. Nicht im Verzicht auf die Wahrheit, sondern in der Unterscheidung zwischen der Wahrheit Gottes und den eigenen Wahrheitsansprüchen, […] in der gemeinsamen Suche nach der

Gerechtigkeit [...] kommt ein ebenso anamnetischer wie innovatorischer Umgang mit Differenzen wie mit Differenz zum Zuge, welcher die eigene religiöse Identität zugleich bewahrt und weiterentwickelt" (35). Religion und gelebter Glaube, welche sich nicht einfachhin mit dem Bestehenden abfinden, sondern Unrechtsverhältnisse zur Sprache bringen und an ihnen rütteln, können deshalb wesentliche Beiträge zur Vitalisierung der politisch-moralischen Grundlagen einer zivilen Demokratie leisten. In diesem Satz gipfeln die Überlegungen von Edmund Arens zur Pluralität und zum Potenzial religiöser Überzeugungen. In jüngster Zeit war es namentlich Jürgen Habermas, der laut und v. a. öffentlichkeitswirksam in diese Richtung dachte; er wird im Übrigen auch von Arens als wichtiger Gewährsmann in dieser Frage genannt. Allerdings wird das Vertrauen in diese, Demokratie und Toleranz verstärkende, wenn nicht sogar generierende Rolle der Religion zunächst v. a. durch das Christentum in den westlichen Demokratien bestätigt. Weltweit betrachtet bringt es wohl eher ein berechtigtes Desiderat zum Ausdruck, dessen Einlösung vielerorts leider noch aussteht. Mit dieser oft schmerzlichen Differenz zwischen der Wirklichkeit, wie sie einerseits ist und andererseits sein sollte, rechnen größtenteils auch die folgenden Beiträge.

Walter Lesch, der die europäische Geistesgeschichte der Moderne souverän abschreitet, begibt sich in seinem Beitrag auf eine schwierige Gratwanderung. Einerseits will er den Anspruch des christlichen Glaubens stark machen, theoretisch begründete Wahrheit von philosophischer Relevanz zu enthalten und zugleich rational begründete ethische Maximen einfordern zu können bzw. sogar zu müssen. Andererseits sieht er, daß dieser Anspruch, der ja nicht erst ein Kind der Moderne ist, sondern dessen Wurzeln bis in die christliche Apologetik bzw. Naturrechtsethik zurückreichen, nicht leicht einzulösen ist. Denn der ethische Pluralismus beruht nicht in erster Linie auf unterschiedlichen Tatsachenurteilen, Argumenten und Moraltheorien, sondern auf einem Konflikt der *Überzeugungen*, die eben nicht theoretische Konstrukte, sondern praktisch gelebte Haltungen sind. Von dieser Problemanzeige ausgehend, entwickelt Lesch unter Rückgriff auf Peirce, James und Dewey, die Gründerväter des Pragmatismus, einen Lösungsversuch in fünf Schritten. Der Pragmatismus erscheint ihm als geeigneter Auskunftgeber, weil in ihm die wesentlichen Elemente eines Umgangs mit der Vielfalt der Überzeugungen, die auch die gegenwärtige Pluralismus-Debatte kennzeichnen, schon enthalten sind. Wenngleich es an dieser Stelle nicht möglich ist, die fünf Schritte en detail nachzuzeichnen, sollen doch in Auswahl wenigstens zwei von deren Ergebnissen – von Lesch jeweils in Form einer These hintan gesetzt – kurz genannt werden. *These 3*: „Hinter dem Gegensatz von Überzeugungen verbirgt sich mehr als eine Argumentationsblockade, die sich mit den Mitteln der Logik auflösen ließe" (54). *These 4*: „Die Kunst ethischen Argumentierens im Widerstreit der Überzeugungen besteht nicht in der Kreation einer künstlichen Einheitssprache (eines ethischen Esperanto), sondern im geduldigen Erlernen der jeweils anderen Sprachen, die prinzipiell übersetzbar sind" (56). Demzufolge besteht das Ziel des differenzierten Überlegungsganges darin, das Terrain für eine pluralitätskompetente, nicht-relativistische Ethik neu zu vermessen, um gerade so mit ungeschwächtem Interesse an der intellektuellen und praktischen Herausforderung der Wahrheitsfrage festzuhalten, zugleich aber im Horizont eines aufgeklärten Verständnisses von Toleranz und Kompromiß das Bewußtsein für die Begründungspflichtigkeit ethischer und religiöser Traditionen wach zu halten.

Der Beitrag von *Mohammad Salim Abdullah* macht allerdings unzweifelhaft deutlich, daß die Hoffnung von Walter Lesch (welche grosso modo auch von den übrigen Referenten geteilt wird), nämlich in einer Ethik mit dem beschriebenen Selbstverständnis zugleich den kleinsten gemeinsamen Nenner für eine problemlose Verständigung aller Teilnehmer am interreligiösen Gespräch gefunden zu haben, vielleicht doch zu hoch ansetzt. Die Selbstverständlichkeit universeller Akzeptanz der Rationalitätsverpflichtung, von der im Übrigen auch Hans Küngs „Projekt Weltethos" ausgeht, erscheint wohl zunächst einmal nur denen evident, die fraglos auf dem Boden christlich-abendländischer Denk- und Glaubenstradition stehen, ohne die auch die philosophische Aufklärung gar nicht möglich gewesen wäre. Insofern hat die mancherorts beargwöhnte autonome Moral dieser Tradition nichts Neues hinzugefügt. Für den Vertreter des Islam bedeutet allerdings schon der Versuch, die Inhalte seines Glaubens denkerisch aufzuschließen, eine fundamentale Verkennung dessen, was die absolute Einzigartigkeit dieser Offenbarungsreligion und ihres prophetischen Anspruchs ausmacht. Noch knapper und deutlicher als Mohammad S. Abdullah selbst kann man es eigentlich nicht mehr sagen: „Deshalb muss sich die Ulema von einer Abkehr von der prophetischen Lehre des Islam hin zur Sophia hüten. Es wäre der falsche Weg" (59). Nach dieser lapidaren Feststellung gleich am Beginn seines Vortrags könnte man meinen, das Ende des interreligiösen Gesprächs sei bereits eingeläutet, bevor es überhaupt richtig begonnen hat. Es zeigt sich indes schon bald, daß die Inhalte der koranischen Offenbarung nicht in toto so unveränderbar sind, als daß sie nicht auch kritisch-rational hinterfragt werden könnten. Sie liegen nämlich auf *drei* Ebenen unterschiedlicher Verbindlichkeit, weil diese einen jeweils abgestuften Wahrheitsanspruch erheben. Es sind dies *erstens*: die Ebene des Glaubens, auf welcher die unveränderlichen und ewiggültigen Offenbarungswahrheiten angesiedelt sind; *zweitens*: die Ebene des Brauchtums, das zwar wichtige Identitätsmerkmale enthält, aber prinzipiell durchaus offen ist für Veränderungen, und *drittens*: die gesellschaftlich-politische Ebene mitsamt ihren dort gültigen positiven Gesetzen und Verfahrensregeln. Hier besteht – wenigstens prinzipiell – der größte Gestaltungs- und Veränderungsspielraum. Die Darlegungen lassen vermuten, daß die koranische Lehre zumindest auf den Ebenen zwei und drei jene Pluralitätskompetenz aufweisen könnte, welche Lesch für die christliche Ethik so nachdrücklich reklamiert hatte. Demzufolge müßte es auch einen Katalog der Themen geben, zu denen die Muslime eine mit der christlichen Überzeugung durchaus kompatible Position vertreten und deshalb in ethisch-praktischen Fragen zusammenarbeiten können. Zwei wichtige Dokumente, nämlich die „Universale Islamische Grundsatzerklärung" (1980) zur Krise der heutigen Zivilisation sowie die Resolution des Islamischen Weltkongresses „Nuklearer Rüstungswettlauf und nukleare Abrüstung" (1984) signalisieren, daß in Blick auf menschheitlich relevante Fragstellungen durchaus ein Brückenschlag zu einschlägigen Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils möglich wäre. Nicht unerwähnt bleiben sollte an dieser Stelle die bemerkenswerte Tatsache, daß in der „Universalen Islamischen Grundsatzerklärung" erstmals das allgemeine Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit eingefordert wird. Schade nur, daß sich dieses Dokument ausschließlich an die sunnitischen Moslems wendet. Immerhin ist mit diesen beiden Erklärungen von islamischer Seite ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung getan.

Die Reihenfolge der folgenden Beiträge entspricht einer sachimmanenten Logik. Der Dogmatiker *Hans Joachim Sander* wie der Fudamentaltheologe *Hans Zirker* arbeiten auf je eigene Weise an einer Selbstvergewisserung der christlichen Position. Beide knüpfen an die bisher schon vorgetragen Überlegungen an, um das christliche Profil in der Außendarstellung noch einmal zu schärfen. Zunächst bringt Sander die grundsätzlich entscheidende Frage auf den Punkt: Ist die vernunftgeleitete Begründung moralisch-personaler und rechtlich-sozialer Normen überhaupt überzeugungsfähig, wenn sie von einem religiös definierten Ort aus betrieben wird? Anders gefragt: Führt die Differenz von Ethik und Religion, die von der Moderne betrieben wird, zu einer Schwächung oder einer Stärkung der Religion? Die Tatsache, daß diejenigen, die im Namen der Religion und des christlichen Glaubens moralische Schuld auf sich geladen haben, dafür zur Verantwortung gezogen werden können, läßt erkennen, daß die Religion sich durchaus der Autorität einer Größe stellen muß, die ihr als objektive Instanz von außen entgegentritt – der Ethik. „Ethik bedeutet einen Druck zur Selbstrechtfertigung religiöser Macht vor den Dispositiven und Begründungsszenarien vernünftiger Diskurse." (74) Aus dieser Perspektive sieht Sander die Summa Theologiae des Thomas von Aquin als ersten groß angelegten und systematisierten Versuch, den moralischen Überzeugungen des Glaubens eine überzeugende Begründung zu geben. Dieser Weg wurde von der Theologenschule von Salamanca in der Grundlegung eines universal gültigen Völkerrechts konsequent fortgesetzt; denn dessen zentrales Anliegen bestand darin, den christlichen Religionsgebrauch an die natürlichen Rechte von Völkern zu binden. Kurz: Was sich vordergründig als Schwächung des mit dem christlichen Glauben verbundenen Autoritätsanspruchs darstellen mag, erweist sich bei genauerem Hinsehen als dessen Stärke. Eben weil die moralischen Überzeugungen der Christen ethisch jederzeit hinterfragbar sind, erweisen sie sich als begründungsfähig und in vernünftigen Diskursen vermittelbar.

Der Fundamentaltheologe Hans Zirker, dessen Beitrag man geradezu als Moderierung und Kommentierung der Ausführungen Sanders lesen kann, zeigt allerdings deutlich die Schwierigkeiten auf, denen das interreligiöse Gespräch in unserer Zeit begegnet. Das wird besonders im Dialog zwischen Christentum und Islam deutlich. Die optimistische Voraussetzung, die den teilweise literarisch-fiktiven interreligiösen Dialogen in Antike, Mittelalter und Neuzeit zugrunde lag – daß nämlich die Kraft des besseren Arguments die Andersgläubigen zu überzeugen und damit für das Christentum gewinnen könnte – wird in einer realistischen Wahrnehmung der Möglichkeiten und der Bedingungen des interreligiösen Gespräches selbst von Grund auf in Frage gestellt. Eine Zeit lang mochte es erscheinen, als könne die pluralistische Religionstheorie mit ihrer Annahme, daß die verschiedenen Religionen eigenständige und gleichwertig gültige Erfahrungen der Transzendenz bzw. der Offenbarung Gottes sein können, eine neue Epoche eröffnen. Inzwischen hat sich aber gezeigt, daß diese Position in der interreligiösen Verständigung keineswegs auf ungeteilte Zustimmung stößt. Im Blick auf den Islam wird vielmehr deutlich, daß die Grundannahme pluralistischer Religionstheologie auf einem Mißverständnis beruht und eine solche Denkweise, wie sie etwa bei John Hick zu finden ist, durchaus ihre Grenzen hat: „Setzt man das gemeinsam Wesentliche von vornherein so allgemein an, daß ihm gegenüber die Differenzen als belanglos erscheinen, verliert es mit ‚zunehmender Blässe jegliche theologische Relevanz'. Will man die Unterschiede dagegen im Wesentlichen nur als bereichernde Vielfalt sehen, verlieren sie nicht minder an Ernst und Gewicht" (88). Da weder eine pluralistische noch eine inklusivistische Denkart in der Lage sind, ein religionstheologisch tragfähiges Zuordnungssystem erstellen zu können, plädiert Zirker für eine Theologie des interreligiösen Gesprächs, die um den Zentralbegriff der Dialogik systematisch begründet und entfaltet wird. Diese Sicht interreligiöser Kommunikation wurde bereits in der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" sowie in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgezeigt. Wenn man aber jene Offenheit des Gesprächsausgangs voraussetzt, wie dies Zirker tut, stellt sich unabweisbar die Frage, ob dann nicht auch der Wahrheitsanspruch jeder der beteiligten Religionen relativiert wird. Zirker läßt diese Frage weitgehend offen und bekennt sich am Ende zu jener Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion, wie sie auch in dem vorausgehenden Beitrag Sanders zum Ausdruck kam. Letztlich erweist sich die Ethik als Überprüfungsinstanz für die Legitimitätsansprüche der Religionen. Gewiß sind es dann vorhandene oder fehlende Erscheinungsformen der Friedfertigkeit, Verständigungsbereitschaft und Kooperationsbereitschaft der jeweiligen Religion, die sich ebenso der ethischen Überprüfungsinstanz aussetzen müssen wie Fragen der Friedenssicherung und der Einhaltung der Menschenrechte, die zu den vordringlichen Themen des interreligiösen Dialogs ge-

hören müssen. Was bleibt, ist eine Minimalethik als kleinster gemeinsamer Nenner, auf den sich alle Religionen verständigen können. Das mag dem einen als zu wenig erscheinen, dem anderen jedoch angesichts der bestehenden weltpolitischen Verhältnisse jedoch schon als erheblicher Fortschritt, der leider noch ein gutes Stück davon entfernt ist, Realität geworden zu sein. Was aber auch zurückbleibt, ist die Frage, ob eine christliche Ethik, die sich auf eine solche Position zurückzieht und mit ihr zufrieden ist, sich nicht in die Gefahr begibt, ihr Profil abzuschleifen und schließlich einen wesentlichen Teil ihrer Identität preiszugeben.

Diese Problematik steht im Hintergrund des Beitrags der Bamberger Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist deshalb die Frage nach der Möglichkeit, das prophetische Ethos der Bibel für eine moderne theologische Ethik wiederzugewinnen. Mit ihrem Vorhaben begibt sich die Bamberger Sozialethikerin auf eine Gratwanderung. Sie ist sich dieser Schwierigkeit durchaus bewußt; denn einerseits will sie den Weg der autonomen Moral, der im 18. Jh. von Kant eröffnet wurde und seither aus dem ethischen Diskurs der Moderne nicht mehr wegzudenken ist, nicht verlassen, andererseits sieht sie aber auch die Gefahr der Enttheologisierung dieses Diskurses, welche sich in der christlichen Sozialethik katholischer Prägung abzeichnet. Denn der Preis für die Verteidigung der sittlichen Autonomie und die Konzeption eines formalen Universalismus in der Ethik ist hoch. Nicht selten hat er zu einer Dekontextualisierung des ethischen Anspruchs geführt. Hinsichtlich der Frage nach dem Profil theologischer Ethik bilanziert Marianne Heimbach-Steins derzeit zwei Antwortmöglichkeiten: Es ist zum einen ein v. a. normtheoretisch-begründungsorientiertes Verständnis von Ethik, das Gewicht auf die Kontext unabhängige, übergreifende Kommunikabilität des normativen Anspruchs sittlicher Richtigkeit Wert legt. Und es ist zum anderen ein erfahrungs- und verstehensorientiertes Ethikmodell, das auf die Identität der sittlichen Subjekte selbst reflektiert und in diesem Zusammenhang auch die Dimension des religiösen Bezugs und des Bekenntnisses zu durchdringen versucht. Beide Möglichkeiten aber stoßen an ihre Grenzen. Eine theologische Ethik, die sich allein zwischen diesen beiden entscheiden könnte, hätte dann nur die Wahl zwischen der Skylla des Identitätsverlustes und der Charybdis der Irrelevanz bzw. Kommunikationsunfähigkeit christlicher Ethik im pluralen gesellschaftlichen Kontext. Beide Alternativen sind weder wünschenswert noch zielführend. Marianne Heimbach-Steins entschließt sich deshalb, einen dritten Weg zu gehen und „[...] zu fragen, ob und inwiefern das in gegenwärtiger Bibelwissenschaft erschlossene und im Rahmen ethischer Argumentation rezipierbare Potential biblischer Modelle der Prophetie fruchtbar gemacht werden kann, ohne hinter den Anspruch einer modernen, pluralitätsfähigen und vernünftig ausgewiesenen Ethik zurückzufallen" (108). Ihre weiteren Ausführungen dienen deshalb dem Ziel, „einige Markierungen für eine theologische Ethik unter dem Anspruch des Prophetischen zu geben" (112). Das Programm, das die Autorin zumindest in wesentlichen Ansätzen vorstellt, könnte man von seinem methodisch-systematischen Ansatz her gesehen durchaus als Prolegomena zu den Bedingungen der Möglichkeit jeder künftigen prophetischen Ethik im wissenschaftlichen Diskurs lesen: Diese muß sich einerseits auf bestimmte Standards der Kommunikation einlassen, wenn sie sich nicht damit begnügen will, ihre eigene Nischenkultur zu pflegen, sondern auf die gesellschaftliche Praxis verändernd einwirken will; sie darf aber dieses Ziel nicht durch Preisgabe oder Verschleierung ihres Propriums, ihrer konstitutiven Merkmale erreichen, weil sich eine christliche Ethik dadurch selbst unkenntlich machen und zur Überflüssigkeit verurteilen würde. Das so beschriebene Programm ist gewiß anspruchsvoll und mag bisweilen schon an einen zum Zerreißen gespannten Spagat erinnern. Andererseits sind es aber gerade solche Visionen, die immer wieder stimulierend auf die Weiterentwicklung theologischer Ethik gewirkt haben.

Der Beitrag Marianne Heimbach-Steins formuliert aber nicht nur eine anspruchsvolle Aufgabenstellung für eine zukünftige theologische Ethik katholischer Provenienz, er leistet auch den ökumenischen Brückenschlag zur reformatorischen Theologie. Denn aus deren Sicht ist es gerade die genuin theologische Perspektive, welche die reformatorische Theologie und ihre Tradition geprägt hat und von der diese immer wieder neu ihre Konturen gewinnt. Reformatorische Ethik, deren elementare Grundlagen *Hans G. Ulrich* in seinem Beitrag durchbuchstabiert, stellt sich dem Rationalitätsdiskurs der Moderne in einem anderen Zugang, als dies – zumindest weitgehend – von Seiten einer katholisch geprägten Ethik geschieht. Sieht letztere sich grundsätzlich in der Pflicht, die *Begründung* ethischer Aussagen zu untersuchen, gilt das primäre Interesse reformatorischer Ethik dem *Gegenstand* theologischer Ethik. Dieser Gegenstand läßt sich mit wenigen Worten umschreiben: Es ist das „Leben mit Gott, und das heißt mit Gottes Wort" (124). Das Leben mit Gott aber ist das einzig universale, was christliche Ethik bezeugt; darin findet auch die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders ihre Ausführung. Freiheit – daran erinnert Ulrich immer wieder – meint dann aber etwas anderes als eine allgemeine anthropologische Bestimmung. Ihre Universalität gründet darin, daß das Wort Gottes die Botschaft universaler Befreiung enthält: „Außerhalb dessen gibt es keine Freiheit, sondern nur falsche Abhängigkeiten" (125). Diese radikale Theologisierung der Ethik macht verständlich, warum es auf dem Boden einer orthodoxen reformatorischen Ethik keinen abstrakten Universalismus geben kann, der das, was dem Menschen zukommt, der Kompetenz einer universalen Vernunft zuweist. Ebenso wenig kann es eine Transformation ihres genuinen, im Wort Gottes allein begründeten Auftrags in eine wie auch immer weiterentwickelte und weitergeführte Diskursethik geben, die mit einer solchen Aufgabe hoffnungslos überfordert wäre. Auf ihre kürzeste Formulierung gebracht, läßt sich die Kernaussage reformatorischer Ethik wie folgt zusammenfassen: Der Bezug auf das Wort Gottes ist für sie wesentlich und konstitutiv. Damit ist keineswegs eine Analyse der Begründung ethischer Aussagen oder gar eine Analyse der Sprache der Moral mit Hilfe einer Metasprache gemeint, wie dies in der Theologie erstmals durch die Rezeption der Methoden analytischer Ethik in den Arbeiten Bruno Schüllers geschah, sondern gemeint ist das Wort Gottes als schlechthin einzigartige und allein verbindliche Autorität, an der sich die theologische Ethik ausrichten muß. Allein aus dem Wort Gottes, aus der Schrift, bezieht sie ihre Inhalte und begründet sich die Dignität der ethischen Weisungen. In diesem Licht betrachtet die Tradition reformatorischer Theologie auch das Subjekt sittlichen Handelns, den Menschen. Das Menschenbild reformatorischer Ethik, welches immer an die Lehre von Gnade und Rechtfertigung rückgebunden bleibt, weist erkennbare Unterschiede zur Anthropologie katholischer Naturrechtsethik auf. Das ist für die Auseinandersetzung mit praktischen Fragen nicht ohne Folgen.

Da der Mensch alles, was er hat und was er ist, allein der Rechtfertigungsgnade Gottes verdankt, kann es keine universale Herrschaft von Menschen über Menschen geben. Aus reformatorischer Sicht ist alle Herrschaft nur eine Leihgabe Gottes, eine Voraussetzung, die besonders in Fragen der medizinischen Forschung und Gesetzgebung, sofern diese in die menschliche Existenzform eingreifen, höchst bedeutsam ist. Reformatorische Ethik ins Politische gewendet wird immer wieder auf die irreduzible Grundvoraussetzung der Zwei-Reiche-Lehre Bezug nehmen. Von hier aus empfängt sie ihren Auftrag, in der Welt Zeugnis zu geben, von hier aus kann auch gezeigt werden, was das Prophetische ausmacht. Es geht darum, das Wort Gottes auch gegen eine Welt zu bezeugen, die Gottes Wirken in seinem Wort mißachtet. Das gilt aber nicht nur für spektakuläre politische Aktionen, sondern auch für das ganz alltägliche Leben des Christen. Gottesdienst und Nachfolge ereignen sich im Alltag der Welt. Wenngleich einerseits die Aussage nicht unwichtig ist, daß evangelische Ethik keine spezifisch prophetische Kultur hat, so ist andererseits genauso die Aussage berechtigt, daß sie in bezug auf alle Lebensbereiche durchaus dem Muster prophetischer Kritik folgt, d. h. eine Praxis anklagt, die ein Dienst an den falschen Göttern ist, das Recht verletzt und bestehende Ungerechtigkeiten bedingt. Diese Standortbestimmung läßt sich am Beispiel des Friedensthemas gut verdeutlichen. „Es geht um den zentralen (paradigmatischen) Widerspruch dagegen, daß menschliche Macht sich etwas anmaßt, was ihr nicht zusteht: etwa eine Weltordnung zu errichten und so der Gewalt eine Bedeutung zu geben, die ihr nicht zukommt" (131). Prophetische Ethik ist aber auch eine Ethik der bohrenden und unbequemen Fragen, weil sie Christen immer wieder neu zur Standortbestimmung auffordert. Wie können sie z. B. beitragen, daß ärztliches Ethos nicht von einer medizinischen Technologie verdrängt wird? Wie ist es möglich, die Entwicklung einer Bürokratie zu verhindern, die an die Stelle politischer Verantwortung einen seelenlosen Apparat setzt? Wie können sie glaubhaft ein globales Ethos der Nächsten- und auch Fernstenliebe vorleben und damit die Gerechtigkeit Gottes zur Mitteilung bringen? Der ökumenische Brückenschlag zum Beitrag von Marianne Heimbach-Steins besteht aber nicht nur im Aufweis des beiden gemeinsamen integralen Momentes prophetischer Kritik, sondern auch in der Konsequenz, die Ulrich daraus für den theologischen Ort und das Selbstverständnis der Kirche ableitet. Manchen, der solches nicht aus dem Munde bzw. aus der Feder eines reformatorischen Theologen vermutet hätte, mag diese Konsequenz vielleicht überraschen: Nach Auffassung Ulrichs kann es nämlich keine katholische Moral geben, die nicht vom Ort der Kirche aus zu bezeugen ist (135). Interessanterweise sieht er in dieser ekklesiologischen Bestimmung jedoch keinen Unterschied zur evangelischen Ethik etwa lutherischer Prägung, sondern ganz im Gegenteil ein beiden Kirchen gemeinsames Merkmal, das wohl in je eigener Partikularität erscheint, doch gerade in der Partikularität das Allgemeine in seiner konkreten Bestimmtheit bezeugt. Da es nach der Auffassung reformatorischer Ethik keine Moral unabhängig vom Evangelium geben kann, erscheint Kirche demnach auch nicht als Vertreterin einer Ethik, sondern als Ort, an dem diese gelernt, gelebt und in bezug auf das Leben gelehrt wird.

Diese im Vorangehenden einigermaßen detailliert besprochenen Hauptbeiträge auf der Vollversammlung der „Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik" im Jahre 2003 in Berlin bilden in sich ein geschlossenes Ganzes. Sie alle nähern sich aus verschiedenen Perspektiven der gemeinsamen Leitfrage, wie Ethik – zumal eine christliche Ethik – ihren Auftrag zu einer kritisch verantworteten Zeitgenossenschaft wahrnehmen kann, ohne ihr spezifisch theologisches Profil preiszugeben. Der Hg. des vorliegenden Bdes hat sich allerdings entschieden, es nicht bei diesen grundsätzlichen Diskursbeiträgen zu belassen. Für die vorliegende Publikation war diese Entscheidung zweifellos ein Gewinn; denn in den weiteren sechs Beiträgen, die gleichsam den zweiten Hauptteil des Sammelbdes bilden und allesamt aus Werkstattdiskussionen zu aktuellen Fragestellungen berichten, wird deutlich, wie denn die Gratwanderung zwischen authentischem Zeugnis und allgemein menschlicher Akzeptanz der ethischen Positionen des Christentums gelingen kann, worin ihre Chancen liegen, aber auch, welchen Schwierigkeiten sie sich ausgesetzt sieht. Jeder dieser Beiträge ist im Blick auf die konkrete Umsetzung des Leitthemas aufschlußreich und erhellend. Im Rahmen einer Rezension ist allerdings die Beschränkung auf eine kurze Skizzierung unvermeidlich. Doch wer sich in kurzer und durchaus repräsentativer Form informieren möchte, was die Ver-

treter und Vertreterinnen einer modernen christlichen Ethik, namentlich *Christa Schnabl* („Fürsorge zwischen kirchlichen Traditionen und feministischer Ethik"), *Michael Rosenberger* („Nicht bis zum letzten Blutstropfen – das Schlachten von Tieren in den monotheistischen Religionen"), *Christof Mandry* („Ausbildung ethischer Kompetenz oder Moralerziehung?"), *Ulrike Kostka* („Mehrwert des theologischen Arguments? Bioethik im Kontext unterschiedlicher Begründungsstrategien") und *Beatrice Bowald* („Prostitution zwischen Skandalisierung und Legitimierung") auf aktuelle kultur- und gesellschaftspolitische Anfragen zu sagen haben, wird in diesen Beiträgen wertvolle Auskunft erhalten. Eine gewisse Sonderstellung nimmt der Beitrag von *Franz-Josef Bormann* („Soziale Gerechtigkeit versus Fairness?") ein, der wiederum eher an ethischen Grundfragen orientiert ist, aber sehr kenntnisreich und auf hohem Niveau die Kompatibilität von John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" mit den Grundprinzipien der katholischen Soziallehre reflektiert.

Welche ekklesiopraktischen Konsequenzen lassen sich nun aber aus diesen vielfältigen Einblicken in die Arbeit gegenwärtiger Theologie ziehen? Diese Frage greift im Schlußbeitrag mit dem Titel „Kirche als lernende Organisation? Ekklesiopraktische Einblicke und Konsequenzen" der Präsident des Zentralkomitees der Katholiken, *Hans-Joachim Meyer* auf. Er holt noch einmal zu einem großen Wurf aus und spannt den Horizont über die dogmatische und praktische Entwicklung der Kirche, die er im Sinne seines Themas bei Cyprian von Karthago einsetzen läßt, in einem gewaltigen Schritt nach vorn auf den Modernismusstreit im 19. Jh. zuführt (an dessen Hypothek die Kirche seiner Meinung nach bis heute trägt) und schließlich in ihrem vorläufigen und bis heute verbindlichen Höhepunkt enden läßt, wie er von den Konzilsvätern in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche" (Lumen gentium) und in der „Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute" (Gaudium et spes) formuliert wurde. Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils wird noch einmal lebendig; allerdings verschweigt Hans-Joachim Meyer auch nicht die Kompromißhaftigkeit dieser Konzilstexte, die ohne Zweifel mitverantwortlich ist für manchen innerkirchlichen Richtungsstreit, den wir gegenwärtig erleben können. Am Ende setzt Hans-Joachim Meyer noch einmal einen markanten Schlußakkord und hält ein flammendes Plädoyer für jene kirchenpolitische Position, die er selbst glaubwürdig bis heute vertritt – für die *radikale Mitte* als *den* geistigen Ort in der Kirche, an dem sich jene Mehrheit befindet, für die Hans-Joachim Meyer advokatorisch spricht. Anders gesagt: Nur eine Kirche, die sich dazu bekennt, eine lebenslang lernende Kirche zu sein, folgt ihrem Verkündigungsauftrag und gibt damit ein Zeugnis, das einladend und nicht abschreckend wirkt.

Es ist nicht immer leicht, im Blick auf einen Sammelband zu einer Beurteilung zu finden, die allen Beiträgen gleichermaßen, zumindest einigermaßen, gerecht wird. Im Falle der hier besprochenen Publikation ist das dennoch nicht allzu schwierig, was sicherlich auch daran liegt, daß der Kreis der Adressaten des vorliegenden Bdes in erster Linie aus Fachleuten bestehen dürfte. Jedoch sind die breit gestreuten und durchaus anspruchsvollen Beiträge nicht nur für diese Gruppe von Interesse, sondern ebenso für alle, die aufmerksam und interessiert das Thema verfolgen, wie *erstens* ein weltweites friedliches Miteinander der Menschen unterschiedlicher religiöser und politischer Überzeugungen möglich sein kann und *zweitens* welchen Beitrag – nach dem Abgesang der Säkularisierungsthese – die Religionen, insbesondere die christliche Religion, zu einem Weltethos leisten können.

Schließlich stellt dieses Buch auch ein wichtiges zeitgeschichtliches Dokument dar, das noch einmal Aufschluß gibt über die Frage, wie weit sich eigentlich die Verheißungen der Diskursethik und die Hoffnungen, die viele auf sie gesetzt haben, tatsächlich erfüllt haben. Haftet dem herrschaftsfreien, rational geführten Diskurs tatsächlich eine Zauberkraft an, der sich niemand entziehen kann? Ist der sanfte Zwang des besseren Argumentes stark genug, auch diejenigen zu überzeugen, die sich gar nicht auf ein Gespräch auf Augenhöhe, unter prinzipiell gleichberechtigten Partnern, einlassen wollen? Sicher gilt es zu bedenken, daß die ideale Diskursgemeinschaft kein empirischer, sondern eine normativer Begriff ist. Trotzdem ist es angezeigt, in Abwandlung eines seinerzeit von Ernst-Wolfgang Böckenförde geprägten Wortes einmal die Frage zu stellen, ob nicht auch die ideale Diskursgemeinschaft von Voraussetzungen lebt, die sie selber gar nicht schaffen kann? Einen ähnlich lautenden Einwand hat im Übrigen vor vielen Jahren auch schon Hermann Krings an die Adresse von Jürgen Habermas gerichtet, zu einer Zeit, als die steile Karriere der Diskursethik gerade erst begonnen hatte. Dieser Einwand trifft allerdings nicht nur die Diskursethik, sondern jede kontraktualistische Theorie. Damit wären wir aber schon wieder beim genuinen Geschäft der Theologie und der Leitfrage dieses Kongreßbandes angekommen. Ein Buch also für all jene, die redliche und bisweilen anstrengende intellektuelle Auseinandersetzung nicht scheuen, sondern zu schätzen wissen. Wissenschaftlicher Erkenntnisgewinn ist nun einmal nicht zu ermäßigten Preisen zu haben. Auch diese nicht ganz neue Einsicht wird in dem besprochenen Buch überzeugend vermittelt.

Passau Peter Fonk

50 Jahre „Das Gesetz Christi". Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moraltheologie, hg. v. Augustin Schmied / Josef Römelt. – Münster: LIT 2005. 176 S. (Stud. d. Moraltheol. Abt. Beih., 14), geb. € 19,90 ISBN: 3–8258–9060–0

In Bd 14 der „Studien der Moraltheologie, Abteilung Beihefte" sind die Vorträge eines Symposiums veröffentlicht, das im Januar 2005 in Gars am Inn stattfand und in Erinnerung an die erste Auflage von „Das Gesetz Christi" nach der Bedeutung von B. Häring für die Erneuerung der Moraltheologie fragt.

Raphael Gallagher hebt in dem ersten Beitrag mit dem Titel: „Das Gesetz Christi" – Seine Bedeutung für die Erneuerung der Moraltheologie deutlich hervor, daß sich in diesem Werk „die Darstellung der Moraltheologie von ihrer Form als negativer theologischer Wissenschaft zu einer positiven Darstellung der frohen Botschaft verwandelt hat" (40). Darin hat B. Häring vieles aufgegriffen, was vor ihm gedacht und geschrieben wurde. „Das Geniale des ‚Gesetzes Christi' ist nicht, daß Häring als Erster die vielen Ideen seines Buches entwickelt hätte. Härings großes Verdienst ist aber, die von Leclercq geforderte Synthese tatsächlich erbracht und gezeigt zu haben, dass moralisches Leben Frohe Botschaft und nicht eine Liste negativer Verbote ist." (40) Kennzeichnend für das Neue ist die christozentrische Sicht (vgl. 17), die zentralen Themen sind „Freiheit, Gewissen, Verantwortung" (38). Der Autor stellt zusammenfassend fest: „Der entscheidende Beitrag von ‚Das Gesetz Christi' war, das letzte Kapitel eines literarischen Genus zu schreiben und schon die Umrisse eines neuen erahnen zu lassen und zu entwerfen." (42).

Eberhard Schockenhoff ordnet in seinem Beitrag mit dem Titel: Pater Bernhard Häring als Wegbereiter einer konziliaren Moraltheologie Bernhärd Häring in die Reihe der Theologen des 19. / 20. Jh.s ein, die in ihren Schriften Ideen und Anstöße für eine Erneuerung der Moraltheologie gegeben haben. Er charakterisiert das moraltheologische Denken in „Das Gesetz Christi" als christozentriert, responsorisch-dialogisch, hochethisch und ekklesiologisch (vgl. 46–50). In seiner kritischen Würdigung erwähnt er neben der „biblischen Inspiration" (67) auch die „wissenschaftliche Darlegung auf dem Stand der Zeit" (67), d.h. die Einbeziehung der Erkenntnisse der Philosophie und der Humanwissenschaften, außerdem „die pastorale Ausrichtung" (68) neben dem ekklesiologischen Charakter.

Der moralische Zentralbegriff ist als Korrelat zur Nachfolge Christi das „religiös interpretierte Wort ‚Verantwortung'" (51). Ihm korrespondiert der Aufbau des Werkes in die Sequenz: Ruf Christi – Antwort des Menschen (vgl. 52).

Er nennt die folgenden Einzelthemen, die für seine Fundamentalethik aufschlußreich sind: die Lehre von der sittlichen Freiheit (Grundintention, Freiheit im Gehorsam gegenüber dem Ruf Gottes), Norm und Wert (Verankerung der Norm im Wert und im Willen Gottes – darin liegt eine Spannung) und Situation und Gewissen: Der Gefahr einer „einseitigen Situationsethik möchte Häring dadurch einen Riegel vorschieben, dass er das Ernstnehmen der Situation vom Ernst der persönlichen Berufung des Einzelnen her versteht." (65)

Am Ende formuliert Schockenhoff – vergleichbar dem Fazit von Gallagher – ein „paradoxes Ergebnis": „Das Gesetz Christi" ist ein „Zeugnis des Aufbruchs" und gleichzeitig ein „Dokument des Übergangs" (68).

Bruno Hidber geht der Frage nach, welchen Platz die Kultur im moraltheologischen Denken Bernhard Härings einnimmt („Der Bereich der Kultur in der Moraltheologie Bernhard Härings"). Dem Thema Kultur hat sich Bernhard Häring erst im Lauf seines theologischen Schaffens – v.a. nach dem II. Vatikanischen Konzil – intensiver zugewandt. In seinem Werk „Frei in Christus" widmet er im dritten Bd ein ganzes Kap. dem Verhältnis von „Ethik und Kultur" (81).

Der Autor stellt zum Ende seines Beitrags fest, „dass Häring einen wichtigen und profilierten Beitrag zum Gespräch zwischen Kultur und Moraltheologie geleistet hat" (88), und fährt dann fort: „Zweifelsohne hat er auf diesem Gebiet im Bereich der katholischen Kirche eine Pionierarbeit erfüllt, deren Wert bleiben wird und in allen ihren Auswirkungen wahrscheinlich noch nicht überblickt werden kann. Häring hat als einer der ersten in seinem Fach erkannt, daß die Kultur dem theologischen Denken sozusagen einen Schlüssel an die Hand gibt, mit dem es das menschliche Wirken und die Strukturen der Gesellschaft gerade auch in Zeiten des Umbruchs interpretieren kann und daß daher ein intensiver Dialog unerläßlich ist. Er hat diesen Dialog ganz entscheidend mit angestoßen. Er hat darauf geachtet, daß beide Dimensionen von Kultur, das, was er selber Personkultur genannt hat, aber auch die von den Humanwissenschaften tief herausgearbeiteten ‚Sachkulturen' zur Kenntnis genommen und für die Moraltheologie fruchtbar gemacht werden." (88f).

Der Frage nach der Beziehung von Moraltheologie und Humanwissenschaften wendet sich Josef Römelt ausdrücklich zu, („Fides quaerens scientiam – Das Gespräch Bernhard Härings mit den Humanwissenschaften"). Mit der Re-

vision der katholischen Moraltheologie am Anfang des 20. Jh., d.h. mit dem Bemühen um eine „genuin theologische Grundlegung der Moraltheologie" (95f), wächst auch das Interesse an „empirisch-sozialwissenschaftliche[n] und humanwissenschaftlich-psychologische[n] Daten". (97)

Bernhard Häring denkt von der sittlichen Person her, die in einem dialogischen Verhältnis zu Gott und zu den Mitmenschen steht und die in ihrem Handeln auf den Anspruch Gottes antwortet. Dieser Ansatz führt zur Wertschätzung der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse. Sie treten dabei aus dem Status der Hilfswissenschaften heraus und werden „zu wesentlichen Quellen der Entfaltung personaler, humaner und sachgerechter Gestaltung von Moral" (101f). Der Moraltheologe wird „ein Lernender" (102), theologische Ethik wird „bescheiden" (103).

Josef Römelt entwirft das folgende komplexe Bild der Sichtweise Bernhard Härings im Rahmen der Erneuerung der Moraltheologie: „Theologische Ethik findet ihre Mitte gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift in der lebenspendenden Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Diese Beziehung macht dem Menschen seine eigene subjektive und personale Würde bewußt und konstituiert sie. Sie setzt ihn aber ebenso in seiner moralischen Kompetenz unbedingt frei. Und deshalb gehört zur moraltheologischen Hermeneutik die vorbehaltlose Offenheit für die sachlichen Einsichten der Wissenschaften, welche die faktischen Grundlagen der personalen Entfaltung des Menschen offenzulegen im Stande sind. Fides quaerens scientiam, so muß die Moraltheologie die fundamentaltheologische Formel von der fides quaerens intellectum in ihrer Hermeneutik aufgreifen. Das bedeutet, daß sich das theologische Verständnis der moralischen Verantwortung und das Profil christlicher Ethik, also der theologisch-ethische Blick, der die komplexe und sensible Perspektive Gottes für die Vielschichtigkeit menschlichen Lebens nachvollzieht, aus dem vielfältigen Sachwissen über den Menschen maßgeblich mit bilden muss." (104)

Der Autor wendet sich dann noch zwei konkreten Ethikfeldern zu: der Ethik der Familie und der Bioethik. Er zeigt, wie sehr Bernhard Häring für neue humanwissenschaftliche Einsichten aufgeschlossen war. In bezug auf die Bioethik spricht er kritisch von einer „Wissenschaftsfreundlichkeit, die in ihrer Radikalität kaum zu überbieten ist." (110) Hinter den Mut, sich positiv auf die Erkenntnisse der Humanwissenschaften einzulasen, darf man nicht zurückfallen, aber es erscheint dem Autor als Gebot der Stunde, diesen Mut „in einer angemessenen Bestimmung der kritischen Grenzen etwa moderner biotechnischer Objektivierung des Menschen weiterzuführen, die aus dem theologischen Sinnwissen erfließt." (112)

Klaus Arntz gibt in seinem Beitrag mit dem Titel: „Der Widerspenstigen Zähmung". Moraltheologie als kritische Zeitgenossenschaft (1902–2002) einen Einblick in die moraltheologische Grundlagendiskussion im 19./20. Jh. mit besonderem Bezug auf die Bedeutung von Alfons von Liguori und dem Beitrag Bernhard Härings für die Erneuerung der Moraltheologie aus dem Geist von Alfons von Liguori. Er zeigt auf, wie sich Bernhard Härings Denken im Lauf der Zeit verändert hat, indem er dessen sich ändernde Aussagen zu einzelnen Moraltheologen (J. B. Hirscher, F. X. Linsenmann und A. M. von Liguori) zitiert. Ausdrücklich kommt er auch auf Josef Mausbach zu sprechen.

Die Bedeutung von Alfons von Liguori sah Bernhard Häring zunächst in dessen System des Äquiprobabilismus, später schätzte er ihn v.a. als Anwalt des Gewissens, v.a. des unschuldig-irrenden Gewissens (vgl. 139). Bernhard Häring hat Aspekte bei Alfons von Liguori hervorgehoben, die bei der kirchenamtlichen Wertschätzung des Ordensgründers, die sich in der Seligsprechung, in der Heiligsprechung, in der Ernennung zum Kirchenlehrer und zum Patron der Beichtväter und der Moraltheologen äußert, nicht so sehr im Vordergrund standen.

„Aus Alfons Maria von Liguori, dem einstmals sicheren Hort für die kasuistische Tradition der Moral, ist jetzt der theologisch-ethische Nonkonformist geworden, dessen ‚Bild verdunkelt' wurde durch die kirchenamtliche Liguorisation der Moral im 19. Jahrhundert." (139) Zugespitzt formuliert der Autor: „Die kirchenamtliche Liguorisierung der Moral muss durch eine zeitgemäße Alfonsianisierung der Moral ersetzt werden. Dadurch wird der moraltheologische Focus neu justiert: Aus einer kasuistisch verengten Gesetzesmoral wird eine zu schöpferischer Gewissenfreiheit erneuerte theologische Ethik.

Innerhalb von gut 30 Jahren ist aus einem traditionellen Heiligen ein zukunftsfähiger Patron der Moraltheologie geworden." (139)

Marciano Vidal CSsR hat seinen Beitrag überschrieben: Bernhard Häring – Ein Theologe in der alfonsianischen Tradition. Die alfonsianische Tradition ist charakterisiert durch die „pastorale Note" (149), den „Heilsbezug" (150) und die „pastorale Milde" (151). Das Verdienst von Bernhard Häring sieht er – ähnlich wie K. Arntz – darin, daß er „die Struktur der alfonsianischen Moral mit neuen Augen gesehen" hat. „Er legte die kasuistische Brille beiseite und nahm eine neue Blickrichtung ein, durch die er bei Alfons die eigentlichen theologischen (‚theologalen') Fundamente entdeckte, die in der bisherigen Hermeneutik übersehen wurden." (154) Dazu gehören die Verwurzelung der Moral in der Erfahrung der Erlösung, die Lehre vom Gewissen und in der Ehelehre die Überordnung der personalen Dimension über die prokreative (vgl. 155–161).

Die „Potentialität der alfonsianischen Tradition" (164) für die heutige Diskussion entfaltet er u.a. in den Aussagen: Die sittliche Wahrheit liegt für Alfons von Liguori „weder in einem abstrakten Wesen noch in der äußeren Macht der Gesetzgebung" (165), sondern in der Person, „im Gewissen, das die objektive Norm ‚erfasst'" (165). Die personalistische Sicht des Gewissens darf nicht zurückgedrängt werden – er nimmt in diesem Zusammenhang positiv Bezug auf VS.

Mit einem persönlichen Bekenntnis schließt er seinen Beitrag ab: „Ich bin der Überzeugung, dass Bernhard Häring ein großes Geschenk des Herrn für seine Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s war und dass er weiterhin von Bedeutung bleiben wird." (173)

Die Beiträge des Bdes der Studien der Moraltheologie geben einen guten Einblick in die Geschichte der Erneuerung der Moraltheologie im 19. und 20. Jh., in der Bernhard Häring einen besonderen Platz einnimmt. Er hat zwei große moraltheologische Werke verfaßt, in denen viel von dem, was andere vor ihm und mit ihm gedacht und geschrieben haben, zusammengefaßt ist, die aber unverkennbar seine theologische, spirituelle und pastorale Handschrift tragen. In der Theologie seines Ordensgründers Alfons von Liguori hat er neue Aspekte entdeckt und für sein Denken fruchtbar gemacht. Die Beiträge zeugen von einer hohen Wertschätzung des Moraltheologen Bernhard Häring, sie formulieren aber auch kritische Anfragen. Sie geben einen guten Einblick in sein theologisches Denken im Kontext der wissenschaftlichen Theologie und der kirchlichen Praxis.

Fulda Gerhard Stanke

Philosophie / Religionsphilosophie

Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. VIII, 410 S. (Religion in Philosophy and Theology, 14), pb € 59,00 ISBN: 3–16–148286–7

Die Arbeiten dieses Bdes sind hervorgegangen aus einer Tagungsreihe des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theol. Fak. der Uni. Zürich in den Jahren 2001 und 2002. Die Einleitung der beiden Hg. (1–28) beschreibt die Aufgabe und das Anliegen. Die Diskussion über Wahrheitstheorien und Wahrheitskriterien zeigt, daß die Wahrheitsfrage in jüngster Zeit verstärkt ins Zentrum des Interesses von Philosophie und Theologie getreten ist. Die Wahrheitsfrage umfasse aber ein ganzes Bündel von Problemen, und mit dem Verweis auf die Wahrheit könnten in verschiedenen Kontexten sehr unterschiedliche Fragen beantwortet werden. Deshalb sei es notwendig, die Funktion der Wahrheitsthematik in unterschiedlichen Praxiszusammenhängen zu klären. Fragen und Antworten ergäben sich immer aus Problemlagen, die perspektivengebunden sind. „Sie leisten zu deren Lösung daher auch nur einen Beitrag, wenn sie diese Perspektivität nicht ignorieren [...] Deshalb ist es eine zentrale Aufgabe, *das Verhältnis von Wahrheit und Perspektive hermeneutisch zu klären*" (4). „*Perspektivität*", so die These der Einleitung, „*ist die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit*" (13). Jede Behauptung sei in einer Perspektive von hier und jetzt positioniert und stehe damit in Differenz zu anderen. In einer Formulierung von Hilary Putnam: „Es gibt keinen Gottesgesichtspunkt, den wir kennen oder uns mit Nutzen vorstellen können, sondern nur die verschiedenen Gesichtspunkte tatsächlicher Personen, die verschiedene Interessen und Zwecke erkennen lassen, denen ihre Beschreibungen und Theorien dienlich sind" (23). Diese Perspektivität der Erkenntnis und ihrer Wahrheitsansprüche dürfe jedoch nicht als bloßer Relativismus mißverstanden werden; vielmehr sei die Perspektive das, was den Blick überhaupt erst ermögliche. Die These von der unlöslichen Verknüpfung von Wahrheit und Perspektivität behaupte nicht, daß die Wahrheit nicht gefunden werden könne, sondern daß jeder sie selbst finden müsse und daß sie von anderen durchaus auch anders erreicht werden könne.

Alle Beiträge beschäftigen sich mit dem Thema Wahrheit, aber nicht alle mit der Perspektivität der Wahrheit. Jan Rohls gibt einen instruktiven Einblick in die seit Beginn des 20. Jh.s geführte Diskussion über die Korrespondenz-, Konsens- und Kohärenztheorie der Wahrheit; zur Sprache kommen James, Russell, der Wittgenstein des Tractatus, der Wiener Kreis, Ramsey, Peirce, Habermas, Putnam, Tugendhat, Rescher und Puntel. Mit dem Gottesbegriff und den Kriterien der wahren Rede von Gott befaßt sich Armin Kreiner. Die Texte von Lorenz B. Puntel und D. Hugh Mellor wurden (in früheren Versionen) an mehreren Universitäten vorgetragen; der von Puntel wurde in kürzerer Form bereits in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) veröffentlicht. Puntel entwickelt die Grundidee einer semantisch-ontologischen Wahrheitstheorie; Mellor befaßt sich mit der Ontologie von Wahrmachern. Der Streit zwischen Korrespondenz- und Kohärenztheorie ist Thema des Beitrags von Alois Rust. Es gebe keinen guten Grund, die alte, im Common sense verankerte Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt zurückzuweisen; die Einwände gegen diesen Wahrheitsbegriff beträfen in erster Linie problematische Präzisierungsversuche dieses Wahrheitsbegriffs. Damit will Rust eine Skepsis ausdrücken gegenüber den Versuchen, den Wahrheitsbegriff über dieses basale Verständnis hinaus als philosophische Theorie zu entwickeln.

Dem weiteren Kreis sind auch die Arbeiten über Wahrheit in Rhetorik und Literatur zuzurechnen. Gonsalv K. Mainberger unterscheidet drei Positionen

zum Verhältnis von Wahrheit und Rhetorik: 1. Rhetorische Sätze können keinerlei Anspruch auf Wahrheit erheben. 2. Allein rhetorische Sätze können einen Wahrheitsanspruch erheben; es gibt keine sprachunabhängige Wahrheit. 3. Rhetorische Sätze sind weder völlig von der Wahrheit abgekoppelt, noch können sie den Anspruch erheben, der Wahrheit voll Genüge zu tun. „Wahrheit und Rhetorik", so die von ihm entwickelte (dritte) These, „unterhalten ein Wechselverhältnis, eine prekäre Balance zwischen apodiktischer Gewißheit und rhetorischer Konjektur, Verstand und Wille bzw. Begehren, Lust und Wunsch, Evidenz und Persuasion" (274). Das letzte Drittel der Arbeit geht ein auf die Rhetorik im Frankreich des 17. Jh.s (Port Royal und Blaise Pascal). Jan Bauke-Ruegg bringt rhetorische und literarische „Einwürfe" zur Wahrheitsthematik: den Topos, daß die Dichter lügen und die Wahrheit sich verhüllt; Nietzsches Antwort auf seine Frage ‚Woher der Trieb zur Wahrheit?'; Musils Diktum, die Wahrheit sei „eine unendliche Flüssigkeit, in die man hineinfällt" (316). Klaus Weimar fragt nach dem Wahrheitswert von Aussagesätzen in literarischen Texten. Sie seien weder einfach wahr noch einfach falsch, sondern „nicht-unwahr" (331). Das Nicht-Unwahre sei zwar durch die Unterscheidung von wahr und falsch hindurchgegangen, sei aber nicht mit ihr zu erfassen; es habe sie hinter sich gelassen und sich als selbständig erklärt.

Perspektivität der Wahrheit in der Geschichte der Philosophie ist Thema von Enno Rudolph, Hans-Peter Grosshans und Josef Simon. Der „häretische Perspektivismus der Renaissancephilosophie" (Rudolph) ist die Überzeugung vom Pluralismus der Wahrheiten oder der Gleichberechtigung gegensätzlicher Zugänge zur einen Wahrheit. Bei Cusanus ließen sich drei Aspekte des Perspektivismus unterscheiden: Perspektivismus als Methode der Wahrheitserkenntnis; als Form, in der Wahrheit sich erschließt; als weltanschaulicher Relativismus. Bei Pico della Mirandola seien ein weltanschaulicher und ein historischer Perspektivismus zu unterscheiden. Im Unterschied zu beiden sei bei Montaigne die Verpflichtung auf eine als Einheit verstandene Wahrheit endgültig aufgegeben. Lassen sich, so lautet die systematische Frage von Grosshans, „in einer perspektivischen Erkenntnis alle Bedingungen erfüllen, die nötig sind, um eine Erkenntnis als wahr zu behaupten, oder bedarf es dazu eines Überschreitens der jeweiligen Perspektiven des Erkennens" (254)? Für das begrenzte menschliche Erkennen gebe es keinen Standpunkt, von dem aus man die Perspektive Gottes einnehmen könnte. Eine Alternative sei Leibniz' Konzeption eines multiperspektivischen Universums. Menschliche Erkenntnis, so das sachliche Ergebnis der Interpretation, vollziehe sich immer perspektivisch; mit der Frage nach der Wahrheit einer Erkenntnis werde die Perspektivität des Erkennens jedoch zu überschreiten gesucht. „Insofern ist ein Wahrheitsanspruch eine Überschreitung perspektivischen Erkennens und es scheint dann wenig sinnvoll, Wahrheit selbst als eine Perspektive (unter anderen) zu bezeichnen" (269). Nach Kant vollzieht alle Erkenntnis sich in Horizonten. Kant, so zeigt Simon, unterscheidet verschiedene Weiten des Horizonts: Er ist entweder der allgemeine und absolute Horizont des ganzen menschlichen Geschlechts oder ein besonderer und bedingter Privat-Horizont. Außerdem unterscheide Kant verschiedene Bestimmungsarten der Horizonte des Fürwahrhaltens: nach dem Interesse des Verstandes, nach dem Geschmack und nach dem Interesse des Willens, d.h. dem Nutzen. Die Horizonte entspringen dem Bedürfnis des Menschen, sich ohne Übersicht *über* die Welt *in* ihr zu orientieren. Kant weise mit dieser Lehre „alle Versuche als *Irrtum* auf, die eine Übersicht über die Welt vorgeben und ihre eigene (rationale, geschichtliche und sprachliche) Beschränkung nicht *bemerken*" (140).

Den Theologen dürften vor allem die folgenden Beiträge interessieren: Eberhard Herrmann unterscheidet zwischen ‚konzeptualisiert', ‚konstruiert' und ‚konstituiert'. Er vertritt einen Relativismus in dem Sinn, daß wir Menschen biologische und soziale Wesen sind und daß Wirklichkeit immer eine von uns verstandene und konzeptualisierte Wirklichkeit ist; Konzeptualisierung sei eine Voraussetzung jeder Rede über die Wirklichkeit in allen ihren Aspekten. Um überleben und ein gutes Leben führen zu können, brauchen wir außer der korrekten Erklärung kausaler Zusammenhänge, die uns die Wissenschaft liefert, Werte als Konzeptualisierungen eines guten Lebens; sie werden uns von unseren Lebensanschauungen zur Verfügung gestellt. „Aufgabe und Funktion von Lebensanschauungen ist es, uns ein Verständnis dessen zu ermöglichen, was es bedeutet, Mensch zu sein, das heißt, mit den Unumgänglichkeiten des Lebens wie Glück, Liebe, Freude auf der positiven Seite und Leiden, Schuld und Tod auf der negativen Seite zu leben" (168). Diese Arbeitsteilung von Wissenschaft und Lebensanschauung impliziere die Möglichkeit zweier verschiedener materialer Wahrheitsdefinitionen. Kriterien für die Wahrheit von Lebensanschauungen seien „Kohärenz und existentielle Adäquanz" (169). Dabei sei das Adäquanzkriterium „stärker subjektiv in dem Sinne, daß es letzten Endes eine Frage des Erlebens ist, welche Ausdrücke, Bilder und Erzählungen unserer Lebensanschauungen als adäquat empfunden werden" (170). Bei religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen greifen nach Matthias Jung affektiv fundierte Wertungen und propositionale Komponenten ineinander; hier kommen ‚wir' als zentrierte Individuen ins Spiel. „Überzeugungen zu haben, geht über das Für-wahr-Halten von Sätzen aus einer neutralen Perspektive hinaus, es bedeutet, jene persönliche Perspektive zu artikulieren, die jeweils in einer spezifischen Verschränkung lokaler affektiver Bewertungen und globaler kognitiver Gehalte zum Ausdruck kommt" (193). Der schwer zugängliche Beitrag von Gabriel Motzkin gilt dem Problem, wie ein unendlich Seiendes endliche Seiende erfaßt. Der umfangreiche und thematisch weit ausholende Text von Ingolf U. Dalferth ist in ausführlicherer Form bereits in dessen Buch *Die Wirklichkeit des Möglichen* (Tübingen 2003)[1] erschienen. Im Mittelpunkt steht der Begriff der „Lebenswahrheit". Für sie sei der Gottesbezug als Norm der Lebensorientierung entscheidend. Leben heiße entscheiden, und richtige Entscheidungen seien solche, welche unsere Identität stärken oder uns *zur* Person werden lassen. Dieses Werden zur Person werde durch Gott ermöglicht; er „ist derjenige Grund des Möglichen und Wirklichen, ohne den nichts möglich wäre und ohne den es keine Wirklichkeit gäbe, für die etwas möglich wäre" (229).

Anliegen und These des langen, materialreichen Beitrags von Philipp Stoellger mit dem Titel „Wirksame Wahrheit" sind mir trotz wiederholter Lektüre leider nicht klar geworden. Der Untertitel „Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis" läßt vermuten, daß sein Fazit im letzten Teil „Zeugnis geben" zu suchen ist. „Der Wahrheitsanspruch eines Zeugen", heißt es dort, „überschreitet deutlich die Beschränkung auf Korrespondenz und Adäquation. Sein Anspruch ist *irreduzibel* persönlich und situativ" (380). Welcher Begriff von Zeugnis und Zeuge liegt diesen Sätzen zugrunde? Gilt sie auch für den Zeugen im alltäglichen Leben, etwa vor Gericht? Oder handelt es sich um einen bereits theologisch gefüllten Begriff von Zeuge und Zeugnis? Wie hängt er mit dem Begriff der Alltagssprache zusammen? Das „Zeugnis läßt in der Situation der Gabe keine Indifferenz zu, in der seine Wahrheit abgewogen und beurteilt werden könnte, sondern evoziert eine *Nicht-Indifferenz*, die zur Antwort herausfordert. Hier mit deliberativer Indifferenz zu antworten, wäre schon eine Abweisung dieses Anspruchs." Es handle sich hier vielmehr um einen „unausweichlich wirksamen Wahrheitsanspruch" (380). Soll hier, um es in der Terminologie der analytischen Diskussion zu formulieren, eine emotive, instrumentalistische Auffassung von der Wahrheit vertreten werden? Ist der Anspruch des Zeugen deshalb „irreduzibel persönlich und situativ", weil er von emotionalen Dispositionen abhängt? Oder handelt es sich um theologische Aussagen, die eine Pneumatologie und eine Gnadenlehre voraussetzen?[2]

Der Bd arbeitet Unterscheidungen heraus, die für die Diskussion über die Wahrheitsthematik wichtig sind, z.B. die Unterscheidung zwischen einer Intuition und deren Formulierung in einer Theorie oder zwischen dem Begriff und den Kriterien der Wahrheit. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß es sich um eine metaphorische Rede handelt, wenn wir von Perspektiven der Wahrheit oder von Wahrheit in Perspektiven sprechen. Der Begriff der Perspektive gehört dem Gesichtssinn zu. Wenn wir die Erkenntnis als eine Art geistigen Sehens betrachten, können wir ihn auch dort verwenden; so wie wir einen Körper immer nur von einer bestimmten Seite her sehen, erkennen wir an einer Sache immer nur einen bestimmten Aspekt. In diesem Sinn ist die Erkenntnis perspektivisch, aber ist es auch die Wahrheit? ‚Wahr' ist ein einstelliges Prädikat; eine Aussage ist nicht wahr für jemand oder für etwas, sondern sie ist einfachhin wahr. Die Aussage kann die begrenzte ‚Perspektive', unter der sie gemacht wurde, in sich zum Ausdruck bringen; sie kann angeben, wann und wo sie gemacht wurde, unter welcher Rücksicht der Sprecher die Sache betrachtet hat usw. Die Wahrheit einer Aussage kann von solchen Bestimmungen abhängen, aber dadurch wird die Wahrheit nicht perspektivisch; die so bestimmte Aussage, welche die Perspektiven, unter denen die Sache gesehen wird, in sich zum Ausdruck bringt, ist einfachhin und nicht für jemand oder unter einer bestimmten Perspektive wahr. Wenn von Wahrheit in Perspektiven die Rede ist, so muß zwischen der Aussage und dem Akt der Zustimmung oder des Urteils, welcher der Aussage einen Wahrheitswert zuspricht, unterschieden werden. Es ist möglich, daß die Zustimmung nicht allein vom Wahrheitswert der Aussage, sondern auch von anderen Motiven bestimmt wird, oder daß der Grad ihrer Stärke von solchen anderen Motiven abhängt. Aber dadurch wird die Wahrheit nicht perspektivisch, denn das Prädikat ‚wahr' qualifiziert nicht die Zustimmung, sondern die Aussage, der zugestimmt wird.

München Friedo Ricken

[1] Vgl. meine Rezension in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 587–590.

[2] Das Namensregister nennt einen Autor namens Thomas *Nagel* und unterscheidet von ihm einen anderen namens Thomas *Nagl*. Die Seitenangaben zu Th. Nagl beziehen sich auf den Aufsatz von Stoellger. Anhand der zitierten Werke ist eindeutig, daß es sich um ein und denselben Autor, nämlich Thomas Nagel, handelt.

Kirchenrecht

Schwarz, Stephan: **Strukturen von Öffentlichkeit im Handeln der katholischen Kirche.** Eine begriffliche, rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung. – Paderborn: F. Schöningh 2004. 382 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht KStKR, 3), kt € 48,00 ISBN: 3–506–71801–0

Begriff und Phänomen des Öffentlichen und der Öffentlichkeit waren in den 1960er/1970er Jahren ein verbreiteter Gegenstand öffentlich-rechtlicher, soziologischer oder sozialphilosophischer Untersuchungen. Neben der grundlegenden Arbeit von Jürgen Habermas über den Strukturwandel der Öffentlichkeit sind hier insbesondere

juristische Untersuchungen aus der Feder von Peter Häberle und Alfred Rinken zu nennen, die der wissenschaftlichen Schule von Rudolf Smend und Konrad Hesse zuzurechnen sind. Der Öffentlichkeitsbegriff stand und steht in den rechtswissenschaftlichen Werken eher für ein von der staatlichen Ordnung her verstandenes Prädikat. Durch die Diskussionen über das Verhältnis von Staat und Gesellschaft seit den 1960er Jahren wurde das Öffentliche aber aus der staatszentrierten Beziehung herausgelöst und in dem intermediären Bereich zwischen Staat und Gesellschaft verortet. Unbestritten war und ist dies unter (weltlichen) Juristen aber nicht. Das Öffentliche und die Öffentlichkeit treten aber nicht nur als staatsrechtliches oder sozialphilosophisches Problem auf. Schon in den 1950er Jahren hat sich etwa Hermann Krings in einer sehr anregenden, ganz kleinen Abhandlung – vor dem Hintergrund der Theologischen Traktate Erik Petersons – mit dem von der ecclesia her verstandenen Öffentlichkeitsbegriff auseinandergesetzt (in: Frankfurter Hefte 7 [1952], 294–296). Zu den theologischen Aspekten treten kirchenrechtliche Konzepte wie das Ius publicum ecclesiasticum (IPE) hinzu. Aus der Sicht der evangelischen Theologie hat sich vor dreißig Jahren der heutige Bischof von Berlin-Brandenburg Wolfgang Huber in seiner Heidelberger Habil.schrift dem Spannungsfeld „Kirche und Öffentlichkeit" gewidmet. Das evangelische Kirchenvertragsrecht verkoppelt mit der Formel vom Öffentlichkeitsauftrag kirchliche und staatliche Sphäre nicht nur mit einem Recht der Kirchen auf öffentliche Wirksamkeit, sondern gleichzeitig mit der staatlichen Erwartung an die Kirchen, Sorge für das politische Gemeinwesen zu tragen. Peterson und Krings beispielsweise kam es aber weniger auf die vom Staat verliehene – oder auch: geliehene – Öffentlichkeit der Kirchen an, wie sie nicht zuletzt etwa in dem Recht auf öffentliche Religionsausübung oder der Anerkennung als rechts- und handlungsfähige Institution zum Ausdruck kam und kommt. Sie warfen vielmehr die Frage nach der kircheneigenen Öffentlichkeit auf: „Der Öffentlichkeitscharakter der Kirche ergibt sich also nicht aus ihrer Beziehung zum Staat, sondern umgekehrt: weil die Kirche ihrem Wesen nach öffentlich ist, hat sie einen Bezug zum Politischen, besonders dort wo sie am ‚kirchlichsten' ist: in ihrer Liturgie, in ihrer Dogmenverkündigung" (Krings, ebda., 295).

Da das Öffentliche und die Öffentlichkeit nicht ausschließlich auf den staatlichen Kontext bezogen sind, ist es sehr verdienstvoll, daß Stephan Schwarz mit seiner hier anzuzeigenden Mainzer theologischen Diss. sich dem Problemkreis Öffentlichkeit von einer katholisch-theologischen und kirchenrechtlichen Perspektive her nähert (23). Der Vf. konstatiert, daß es verschiedene Arten von öffentlichem Handeln der Kirche gibt, die von außen undifferenziert als öffentlich wahrgenommen werden, aber innerkirchlich auf einem differenzierenden Konzept von Öffentlichkeit basieren, das auch in der Rechtsprache des CIC 1983 zum Ausdruck gelange. Im Gegensatz zu anderen Arbeiten geht es dem Vf. um ein Öffentlichkeitsverständnis, das vorrangig aus kanonistischer und theologischer Binnenperspektive destilliert werden soll (24). Dabei sollen nicht nur die Interaktionen zwischen Kirche und Staat, sondern vor allem die Öffentlichkeitsdimensionen des innerkirchlichen Raumes ausgelotet werden.

Der Vf. gliedert seine Untersuchung in fünf Kap.n. Während das erste Kap. (29–87) die Verwendung des Begriffes Öffentlichkeit in verschiedenen Wissenschaftskontexten darstellt und analysiert, steht im zweiten Kap. die historische Rückversicherung im Vordergrund (89–154). Hieran schließt sich im dritten Kap. (155–203) die sendungstheologische Grundlegung des öffentlichen Handelns der Kirche an, die im vierten Kap. (205–340) in der Analyse des öffentlichen Handeln vor der Folie der Bestimmungen des CIC 1983 mündet.

Der mehrperspektivischen Methode des Vf.s entsprechend umkreist er im ersten Kap. das Öffentlichkeitsverständnis in der Philosophie, Soziologie, Kommunikationswissenschaft / Publizistik, Pädagogik, Rechtswissenschaft und auch der Theologie. Der Vf. bietet hier eine solide Zusammenschau unterschiedlicher Wissenschaftsergebnisse, die im Ergebnis als „öffentlich" bekannt vorausgesetzt werden können. Besonders Neues konnte hier nicht erwartet werden.

Das zweite Kap. wird vom Vf. als historische Basis konzipiert. Er zeigt dabei, wie das römisch-rechtliche publicus und das Ius publicum Eingang in die kirchliche Doktrin über das Verhältnis von Staat und Kirche gefunden hat, indem das Ius publicum ecclesiasticum (IPE) die Kirche als societas inaequalis et perfecta konzipierte und zu dem großen Gegenüber des Staates aufbaute. Als societas perfecta verband die Lehre vom IPE eine kirchliche Eigenrechtsmacht und den Anspruch darauf, im säkularen staatlichen Gemeinwesen eine herausgehobene, öffentliche Stellung eingeräumt zu bekommen. Sch. hebt hervor, daß der Kirchenbegriff der IPE eine Engführung auf die sichtbare, durch die Hierarchie geprägte Kirche bedeute, da öffentliche Wirksamkeit und Handlungsfähigkeit der Kirche nur mit dieser Hierarchie als dem zuständigen Handlungssubjekt verbunden worden sei. Bei terminologischen Variationen sei das Konzept des IPE vom CIC 1917 übernommen worden. Dem kanonistischen Leitbild des IPE stellt der Vf. schließlich die Katholische Aktion als Phänomen eines Laienapostolats gegenüber (139 ff.). Das Besondere dieser Bewegung war ihre kirchenobrigkeitliche Beauftragung, so daß sie keine Widerlegung der sacra hierarchica (dazu 132) war, sondern Beleg dafür, daß kirchliche Außenwirkung hierarchisch zurückgebunden sein muß.

Ein Gegenakzent liegt in den Aussagen des Zweiten Vatikanums zum Öffentlichkeitsaspekt. Der mit dem Konzil verbundene „Öffnungsauftrag" (Ratzinger) sollte – was aber kanonistisch nicht unbestritten ist – eine eindeutige Zäsur gegenüber der Lehre vom IPE darstellen (156, 162). Der Vf. zeichnet zum Beleg dafür die theologischen Grundaussagen des Zweiten Vatikanums im Hinblick auf das Öffentlichkeitsproblem nach. Der Öffentlichkeitstopos werde in den Konzilsdokumenten aber sinnvariabel verwendet. Einerseits lehne er sich an den Sprachgebrauch juristisch-sozialwissenschaftlicher Verwendungszusammenhänge an und bezeichne dabei entweder die staatliche Sphäre oder die Sphäre zwischen den Polen Staat und Gesellschaft. Andererseits arbeite das Konzil theologische Spezifika kirchlicher Öffentlichkeit heraus, die mit Fragen kirchlicher Repräsentation und verbindlichen Handelns namens der Kirche verbunden sind. Die „Öffentlichkeitsvollmacht" werde nach den konziliaren Vorstellungen nicht bei den Priestern monopolisiert, sondern angesichts des allgemeinen Priestertums der getauften und gefirmten Gläubigen auch vermehrt auf Laien ausgedehnt, wenngleich die öffentliche Leitungsvollmacht nach wie vor und vorrangig bei einzelnen priesterlichen Vollmachtsträgern verortet sei. Daneben bestehe ein missionarischer Öffentlichkeitsauftrag, der alle Gläubigen zum Tätigwerden in Staat und Gesellschaft aufrufe. Die Verwendungszusammenhänge des Topos Öffentlichkeit in den Konzilstexten kennzeichnet der Vf. zu Recht als vielfältig. Sie sind ein Beleg für die Sinnvariabilität dieses Topos, dessen Bedeutung sich nur jeweils kontextuell erschließen läßt. Von einem einheitlichen Öffentlichkeitskonzept ist das Konzil weit entfernt.

Der Bedeutungsvielfalt des Öffentlichkeitsbegriffs in den Konzilsdokumenten steht nach Ansicht des Vf.s ein sehr differenziertes (213, 343), engeres Verständnis im CIC 1983 gegenüber, ohne aber den zweifachen Wurzelgrund einerseits im CIC 1917 und den Konzilsdokumenten zu verleugnen. Das kirchenrechtliche Öffentlichkeitsverständnis sei wesentlich mehr auf die kirchliche Binnenperspektive beschränkt: publicus sei das, was auf den sozial-communialen Raum der Kirche bezogen ist (213 f.); die Öffentlichkeit des Staates und/oder der bürgerlichen Gesellschaft liege nicht so sehr im Blick- und Regelungsfeld des CIC 1983. Die kanonistische Analyse der Öffentlichkeitsthematik ist das Herzstück der Arbeit von Sch. Angesichts der Verfassungsstruktur der Katholischen Kirche könnten kirchliche Öffentlichkeitsaufgaben nicht von allen Gläubigen ohne Unterschied wahrgenommen werden (344). Um die unterschiedlichen Öffentlichkeitsgewichte auszuloten, nähert sich Sch. der Thematik in zwei Schritten: Im ersten Schritt analysiert er Öffentlichkeit formal vor der Folie der hierarchischen Verfassung der Kirche (227 ff.), im zweiten Schritt beleuchtet er das Öffentlichkeitsthema material in den drei kategorialen Bereichen kirchlicher Sendung (tria munera): Verkündigungsdienst, Heiligungsdienst und Leitungsdienst (26, 265 ff.). Der Vf. verspricht sich von dieser differenzierenden Analyse einen „Beitrag zur innerkirchlichen Konfliktminimierung", da die unterschiedlichen Grade von Verantwortung und Repräsentativität kirchlicher Öffentlichkeit deutlicher zu Tage treten (345).

Sch. arbeitet dabei in seinem ersten Schritt folgendes heraus: Träger höchster kirchlicher Autorität und Verantwortung für das öffentliche Handeln im Namen Jesu Christi und der Kirche sind universalkirchlich der Papst und das Bischofskollegium (231 ff.). Papst und Bischöfe sind die verbindlichen Repräsentanten der Kirche (235). Sie wirken kraft ihrer hoheitlichen Leitungsvollmacht (dazu 227 ff. u. ö.) nach innen und außen öffentlich für die Kirche. Die päpstliche Handlungsvollmacht ist nach c. 331 CIC 1983 potestas suprema et plena (231 f.); ihr kommt Vorrang vor allen anderen Vollmachten auch innerhalb der Teilkirchen und deren Verbände zu. Das Bischofskollegium hat Anteil an der gesamtkirchlichen Öffentlichkeitsvollmacht, wenn sie es in Gemeinschaft mit dem kirchlichen Oberhaupt ausübt. Wann dies der Fall ist, liegt in der Kompetenz-Kompetenz des Papstes (232). Zwischen Papst und Diözesanbischof tritt als Zwischeninstanz die nationale Bischofskonferenz (236 ff.), die nach kirchlichem Recht ipso iure öffentliche juristische Person ist (cc. 449 § 2, 116 § 1 CIC 1983). Das öffentliche Handeln der Bischofskonferenz ist keine iure divino begründete Repräsentationsbefugnis; öffentlich ist sie nur im Rahmen ihres Zuständigkeitsbereiches kraft kirchlichen Rechts (242). In der Diözese als Grund- und Vollform der Teilkirche (243) obliegt dem Ortsordinarius die Hirtensorge für sein (Teil-)Volk, gleichzeitig hat er aber an der gesamtkirchlichen Verantwortlichkeit Anteil (252). Der Ortsbischof nimmt die öffentliche Repräsentation der als öffentliche juristische Person verfassten Diözese als seinem räumlichen und sachlichen Jurisdiktionsbereich in all ihren Dimensionen wahr (246). Hierbei ist der Diözesanbischof nicht immer zur höchstpersönlichen Wahrnehmung verpflichtet, sondern kann seine Befugnisse (teilweise) kraft kirchlicher Sendung (missio canonica) delegieren oder mandatieren. Hier bestehen im einzelnen Unterschiede zwischen Klerikern und Laien, jedoch haben alle bei der Verleihung von Vollmachten oder Befugnissen Anteil an der apostolischen Sendung und handeln nach Maßgabe der Verleihung für ihren Zuständigkeitsbereich öffentlich und rechtsverbindlich (252 f.). Kraft Kirchenrechts sind dem Diözesanbischof als Inhaber stellvertretender ordentlicher Leitungsvollmachten im Bereich der Exekutive und der Judikative der Generalvikar und der Offizial beigegeben; sie handeln nach Maßgabe ihrer

Funktion in seinem Namen öffentlich (249). Auf der Ebene der Pfarrei als der untersten kirchlichen Verfassungsebene übt der Pfarrer sein Amt mit eigenberechtigter Vollmacht aus, die aber nicht als hoheitliche Leitungsmacht mißverstanden werden darf (256). Aufgrund seiner kirchlichen Sendung durch den Ortsordinarius trägt der Pfarrer die cura pastoralis für seine Pfarrei. Ihm obliegt dabei die Repräsentation in allen Angelegenheiten innerkirchlicher und außerkirchlicher Öffentlichkeit innerhalb seines Sprengels und seiner Zuständigkeiten (258).

Im zweiten Schritt mustert der Vf. die Öffentlichkeit der Kirche in der Perspektive des Tria-munera-Schemas (265 ff.). Der öffentliche Verkündigungsdienst beschränke sich nicht nur auf religiöse Dinge, sondern umfasse auch, wie sich aus c. 747 § 2 CIC 1983 ergibt, den gesellschaftlich-politischen Sektor (268) und die kirchliche Missionstätigkeit (cc. 781–792 CIC 1983) als konstitutives Element kirchlicher Sendung (269). Der Begriff missio sei kodikarisch weit gefaßt und keineswegs auf die Bekehrung Ungetaufter oder Ungläubiger beschränkt (269, 277). Eingehend setzt sich der Vf. damit auseinander, daß nach den kodikarischen Bestimmungen alle Gläubigen aufgrund von Taufe und Firmung grundsätzlich zur Ausübung des kirchlichen Verkündigungsdienstes durch Bekenntnis, Zeugnis und Weitergabe des Glaubens befähigt und verpflichtet sind (278). Anders als die Inhaber kirchlicher Leitungsmacht handeln sie aber eigenverantwortlich. Offiziell wird die Teilhabe am öffentlichen Verkündigungsdienst im Namen der Kirche erst aufgrund kirchlicher Sendung (missio canonica) (288 ff.). Im nächsten Punkt arbeitet der Vf. heraus, daß zwar alle Gläubigen am Heiligungsdienst beteiligt sind, doch übten ihn nur diejenigen öffentlich aus, die dazu insbesondere durch die sakramentale Weihe befähigt sind (297, 301). Entsprechend ihrer Weihestufe sind Bischöfe, Priester und Diakone zur öffentlichen Wahrnehmung des kirchlichen Heiligungsdienstes berufen. Eine Beteiligung von Laien ist aber durchaus möglich und kann in unterschiedlichen Variationen vorkommen (308 ff.). Eine differenzierte Öffentlichkeit zeige sich schließlich bei der Wahrnehmung kirchlicher Leitungsdienste. Leitung sei ein in sich stark aufgefächertes Phänomen und beschränke sich nicht auf die hoheitliche Leitungsvollmacht (311). Der Vf. hebt hervor, daß alle Gläubigen in grundlegender Weise am munus regendi Anteil haben und diesen Dienst im eigenen Namen ausüben können (313). Relativiert wird dies aber durch die weiteren Ausführungen, die belegen, daß die Leitungsvollmachten insbesondere beim Papst und den Bischöfen liegen. Trotzdem können Laien partiell an der Ausübung des munus regendi teilhaben und beispielsweise an der diözesanen hoheitlichen Verwaltung und Rechtsprechung mitwirken (332, 333 f.). Schließlich sind Laien am Leitungsdienst beteiligt, wenn ihnen der Vorsitz eines kirchlich-öffentlichen Vereins obliegt; sie repräsentieren dann nach Auffassung des Vf.s ein Stück kirchenamtlicher Öffentlichkeit (336, 337), wie überhaupt die Differenzierung zwischen privaten und öffentlichen Vereinen nach dem CIC 1983 ein Beleg für die Öffentlichkeitsthematik sei (näher dazu 258 ff.).

Das erkenntnisleitende Interesse des Vf.s ist es, klar die Verantwortung unterschiedlichster kirchlicher Akteure hinsichtlich kirchlich-öffentlicher Aufgaben aufzuzeigen und auszutarieren. Das Öffentlichkeitsverständnis des Vf.s muß dabei notwendigerweise eher introvertiert bleiben und sich auf die besondere, über den einzelnen hinausgreifende Sphäre innerhalb des sozialen Gebildes Katholische Kirche beschränken. Zu Recht kommt bereits im Titel der Arbeit zum Ausdruck, daß kein in sich geschlossenes kirchliches System von Öffentlichkeit anvisiert ist. Vielmehr beabsichtigt der Vf., das vielschichtige und mehrdeutige Phänomen Öffentlichkeit vor allem unter dem kirchenrechtlichen Blick zu analysieren. Gerade diese Passagen seiner Arbeit zeichnen sich durch hohe Akribie aus und eröffnen dem Leser neue oder zumindest genauere Perspektiven. War es in den 1960/1970er Jahren das ebenso dezidierte wie pointierte Anliegen des Bayreuther Verfassungsrechtlers Peter Häberle, für eine „Entstaatlichung des Öffentlichen" zu plädieren, so kann man nach der Lektüre der lesenswerten Arbeit von Schwarz sagen, daß à la longue eine „Enthierarchisierung des Kirchenöffentlichen" nicht möglich ist. Die Sentenz Häberles von der Entstaatlichung war in gewissem Sinne wohl auch schon eine polemische Überzeichnung. Die bestehenden Nuancierungen und Schattierungen des Öffentlichkeitsthemas im kirchlichen Bereich erstmalig umfassend nachgezeichnet und erschlossen zu haben, ist das große Verdienst der Arbeit von Sch.

Bonn / Dresden Ansgar Hense

Religionswissenschaft

Heinrich, Rolf: **Leben in Religionen – Religionen im Leben.** Interreligiöse Spuren. – Münster: LIT 2005. 222 S. (Interreligiöse Begegnungen. Studien und Projekte, 1), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–8037–0

Interreligiöse Begegnungen bewegen sich normalerweise auf einer hohen abstrakten Ebene, dabei werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Weltreligionen untersucht. Schnell stößt man hier aber an Grenzen, zumal wenn sich absolute Wahrheitsansprüche wie im Christentum und Islam gegenüberstehen. So gerät das Gespräch in eine Sackgasse. Einen anderen Weg beschreitet die Projektgruppe unter Folkert Rickers an der Universität Duisburg-Essen, die beim konkreten Alltag ansetzt, der von den Anhängern der verschiedenen Weltreligionen bewältigt werden muß. (Vgl. Rickers, F., Alltagserfahrungen im interreligiösen Kontext, Neukirchen-Vluyn 2000.) So ergibt sich die Frage, welchen Beitrag leisten die einzelnen Religionen zur Lebensbewältigung und welche Funktion erfüllen sie dabei? Grundbedürfnisse der Menschen, Schwellensituationen und Erschütterungen des Lebens werden in allen Religionen thematisiert. Hier tun sich nicht nur eindeutige Differenzen auf, oft überlappen sie sich auch, oft sind es nur begrenzte Differenzen. So entsteht eine „Spurensuche von unten", die an die Stelle des „Weltethos von oben" von Hans Küng treten soll (27). Dabei werden gemeinsame Wurzeln wahrgenommen, aber auch Unterschiedliches kann wahrgenommen, respektiert und kritisiert werden. Die Duisburger Arbeitsgruppe erblickt darin die Zukunft der interreligiösen Begegnungen. Das Wort Dialog vermeidet sie zu Recht, weil es viel zu anspruchsvoll klingt und oft nicht eingelöst werden kann. Für diese Art des interreligiösen Dialogs ist eine eigene Reihe im LIT-Verlag konzipiert worden, in der bereits vier Bde erschienen sind. Den Reigen eröffnet der Hg. selbst mit dem hier vorgestellten Bd.

Aus der Perspektive eines evangelischen Christen werden Möglichkeiten der Begegnung mit Anhängern jüdischer, muslimischer, hinduistischer und buddhistischer Religionsgemeinschaften aufgezeigt, die jeweils auf ihre Weise versuchen, den Alltag in Deutschland zu bewältigen. Der Personenkreis wird darüber hinaus ausgeweitet auf die Konfessionslosen, die „Atheisten" und diejenigen, die sich ihre „eigene Religion" zusammengestellt haben. Die Leitfrage lautet, „ob und wie religiöse Erfahrungen und Deutungen förderlich, bewahrend und schützend für das Leben und welche destruktiv sind." (10) Der Vorzug dieser Publikation liegt darin, daß in jedem Kap. auch erprobte Modelle und Projekte interreligiöser Begegnungen vorgestellt werden. In diese Arbeit ist die Tätigkeit des Autors als Pfarrer einer Gemeinde im Herzen des Ruhrgebietes und als Lehrbeauftragter für Evangelische Theologie an der Universität Duisburg-Essen eingeflossen. So verbinden sich hier Begegnungen mit Menschen in einem überschaubaren Nahbereich und wissenschaftliche Reflexion auf vorteilhafte Weise.

Eingestimmt wird der Bd mit einer Reflexion über den fremden Gott und fremden Jesus. Anhand biblischer Texte wird aufgezeigt, daß Gott den Menschen als Fremder begegnet, daß die Israeliten in Ägypten Fremde waren und so auch den Fremden gastfreundlich begegnen sollten. Jesus selbst führte diese Tradition fort, er blieb fremd im eigenen Land und hatte kein Zuhause. Das Fremdsein gehört zur Grunderfahrung der Christen, die unterwegs sind und deren Heimat im Himmel ist. Von daher sind die Christen aufgefordert, den Fremden jeglicher Herkunft zu Hilfe zu kommen, die Mitgenossen der Verheißung in Jesus Christus sind (Eph 3,43–48). Das Christentum hat der Fremdenfeindlichkeit das Gebot der Nächstenliebe entgegengestellt (K. O. Hondrich). Die unter uns lebenden Angehörigen anderer Religionen sind auch Fremde, denen wir vor Ort begegnen. Wir müssen uns auf ihr Fremdsein einlassen, auch sie sind mit uns auf dem Weg.

Der erste Lebensbereich, in dem sich Vertreter verschiedener Religionen begegnen, ist das Essen und Trinken. In allen Religionen gibt es bestimmte Speiseregeln als „Schutzschild ihres Lebens". Mit dem Mahl verbunden ist die Gastfreundschaft, die in allen Kulturen verwurzelt ist und ein religiöses Fundament besitzt. In diesem Zusammenhang wird ein „Abendmahl der Gastfreundschaft" (54–61) vorgestellt, das zusammen mit Protestanten, Katholiken, Religionslosen und sogar Muslimen gefeiert wird. Zum Mahl werden Brot, Wasser und Datteln gereicht. Muslime begründen ihre Teilnahme mit: „Tut gut und kommt von Gott." Hier zeigt sich, wie problematisch sich der ausgeweitete Religionsbegriff erweist. Mit dem biblisch überlieferten Herrenmahl, in dem das Leiden, Sterben und die Auferstehung Jesu Christi kommemoriert wird, hat dies überhaupt nichts zu tun. Eine solide bibeltheologische Begründung sucht man vergebens, dafür werden die Unterschiede zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen verwischt. Genau genommen handelt es sich hier um ein Sättigungsmahl, der Ausdruck Abendmahl führt dagegen in die Irre!

Liebe und Sexualität gehören zu den Grundbedürfnissen des menschlichen Daseins und finden in den religiösen Traditionen unterschiedliche Beachtung. Sie entwickeln Lebensregeln, „die dem Erhalt und Schutz des Lebens dienen sollen gegen destruktive und menschenverachtende Haltungen." (62f.) Bei der religionsgeschichtlichen Darstellung werden dem Christentum lustfeindliche Tendenzen vorgeworfen. Für den Vf. ist das entscheidende Kriterium für gelingende Sexualität, ob die Würde des Menschen gewahrt wird, biblische Aussagen finden keine Berücksichtigung. Folgerichtig plädiert er für „ein sexuell selbstbestimmtes Leben." „Lustvolle Sexualität" ist das Lernziel der Religionen" (81). Der Realisierung dieses Zieles einer befreienden Sexualität steht aber im Wege, daß sowohl der Islam als auch der Buddhismus, mit Ausnahme des tantrischen Buddhismus, sich diesem Lernziel strikt verweigern. Wie soll es dann aber auf dieser Grundlage zu einer Begegnung der Religionen kommen?

Hier steht postmoderne Beliebigkeit gegen traditionelle Sichtweisen von Liebe, Sexualität und Ehe. Ganz anders dagegen argumentiert Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est"! Die Ausführungen in diesem Kap. können nicht überzeugen und weisen keinen Weg zu einer fruchtbaren Begegnung der Religionen.

Zur Alltagswelt gehört die Kleidung, dafür gibt es in den Religionen unterschiedliche Vorschriften und Einstellungen, wir brauchen nur an das Kopftuch zu denken. So zeigen sich auch hier Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Der Autor regt an, interreligiöse Begegnungen mit und ohne Kopftuch zu veranstalten (89ff). Aber selbst unter Muslimen ist das Tragen eines Kopftuches höchst umstritten, so daß ein interreligiöses Gespräch kaum eine Klärung herbeiführen wird. Es stößt hier an unüberwindbare Grenzen.

Ein umfangreiches Kap. ist zu Recht der Gier nach Geld gewidmet, das sich immer mehr als wahrer Gott dieser Welt oder als Götze erweist. Hier gibt es große Übereinstimmungen unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften in der Verurteilung des „gelben Sklaven". Ausführlich wird das Zinsverbot behandelt, das Martin Luther aus der Bibel übernommen und konkretisiert hat. Im Islam kommt ihm auch heute noch eine große Bedeutung zu, „es wird von der Mehrheit der Muslime als absolutes Verbot verstanden" (A. Köhler). Aber zwischen grundsätzlichen Glaubensüberzeugungen und alltäglicher Praxis bestehen auch hier gravierende Unterschiede. In der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung hat das Zinsverbot keine Realisierungschance. Der Autor plädiert zu Recht dafür, daß es ökonomisch und ethisch geboten sei, daß sich „die verschiedenen Religionsgemeinschaften in der Frage nach dem Umgang mit Geld interreligiös verständigen"(123). Dieses Kap. ist sehr instruktiv und hilfreich.

Im Leid schaut der Mensch nach Hilfen aus, die er v. a. von den Religionsgemeinschaften erhofft, die sich alle auf ihre Weise mit diesem Urphänomen auseinandergesetzt haben. Besonders der Buddhismus hat das Leid zentral in die Mitte seiner Religion gerückt; denn für den Buddhisten ist alles Dasein Leiden. Das Bemühen des Menschen bestehe darin, das Leid zu überwinden, dafür müsse er sich aber unzähligen Inkarnationen unterziehen. In der Mitte des christlichen Glaubens steht das Symbol des Kreuzes, es symbolisiert Leid und Überwindung des Leidens. In keiner Religion wagt man es, Gott unmittelbar mit dem Leid des Menschen in Verbindung zu bringen, nur im Christentum, das vom „gekreuzigten Gott" spricht. Dagegen darf im Islam Gott nicht leiden, dies gilt auch für Jesus, dessen Kreuzestod daher geleugnet wird. In diesem Zusammenhang hätten auch das strukturelle Leid und der Kampf gegen das Leid, sofern es von Menschen verursacht worden ist, eine Erwähnung verdient. Die unterschiedliche Sichtweise des Leids und seiner Überwindung läßt sich auch nicht durch interreligiöse Begegnungen überwinden. Dafür sollten aber die Leidensbereiche gemeinsam sensibel wahrgenommen werden, alle sollten sich zu einer Gemeinschaft der Leidenden zusammenschließen (148).

Sterben und Tod betreffen den Menschen elementar, sie sind Teil des Lebens (151). Die Religionen versuchen, den Menschen Trost zu spenden und Orientierungen zu vermitteln. Unterschiedliche Rituale helfen den Sterbenden, den Tod anzunehmen und den Hinterbliebenen, mit der Verlusterfahrung fertig zu werden. In Krankenhäusern und Sterbehospizen können Menschen verschiedener Religionen über die jeweiligen Traditionen in der Begleitung Sterbender und Bestattungsformen ins Gespräch kommen. Auf diese Weise erfahren sie etwas über die Einstellung der anderen zum Tod auf dem Hintergrund der jeweiligen Religion. Alle Religionen verbindet der Glaube, „dass das Band zwischen Lebenden und Toten nicht abreißt" (171). Diese Gespräche können helfen, den Tod nicht aus dem Leben zu verdrängen und das Gedächtnis der Verstorbenen zu bewahren (172). Den Religionen wird die Aufgabe zugewiesen, gemeinsam der weit verbreiteten Verdrängung des Todes aus dem Alltag zu widerstehen, indem sie ihn zur Sprache bringen und entsprechende Rituale und Bräuche pflegen.

Übergangsriten an den Knotenpunkten menschlicher Existenz finden heute wieder stärkere Beachtung, auch bei Nichtglaubenden. Die Menschen suchen in der Zeit des Übergangs Sicherheit in Riten, die ihnen die Angst vor dem Unbekannten nehmen. In den Passageriten beim Beginn eines neuen Lebensabschnittes (z. B. Konfirmation / Firmung) werden solche Hilfen angeboten. Segenshandlungen begegnen uns in allen Religionen, sie stellen den Menschen unter den Schutz der Gottheit und verheißen ihm seine Treue (183). Angesichts der hohen Anzahl nichtchristlicher Schüler/Innen wächst der Wunsch nach multireligiösen Feiern oder Gottesdiensten in der Schule. Ein interreligiöser Gottesdienst zum Schulanfang wird vorgestellt (189–194), ist doch die Schule für Schüler der verschiedenen Religionen der gemeinsame Lebensraum. Gottesdienste dieser Art haben in England und Wales schon eine lange Tradition.

Zum Leben gehört das Aufbrechen, Ausziehen und Wandern. Die Religionen verstehen diese Bewegung als Pilgerweg, der in der Ewigkeit bei Gott endet. Pilgerreisen erfreuen sich wieder wachsender Beliebtheit, man denke nur an den Jakobuspilgerweg, auf den sich Katholiken, Protestanten, Muslime, ja selbst Ungläubige begeben. Man braucht aber nicht eigens auf große Pilgerfahrten zu gehen, man kann auch in einem Stadtteil oder in einer Region gemeinsam die heiligen Stätten der Religionen aufsuchen und dort beten (203). Ein nächtlicher Pilgerweg in einem Stadtteil von Gelsenkirchen wird geschildert, an dessen Ende ein Mahl der Gastfreundschaft steht (203–204).

Der Tanz als elementares Ausdrucksmittel des Menschen in den verschiedenen Religionen bildet den Abschluß dieses informativen Buches. Wir entdecken heute wieder, daß sein Ursprung im Kult liegt, und das hat zur Folge, daß der Kulttanz Eingang in den Gottesdienst findet. Auch er kann im Mittelpunkt einer interreligiöser Begegnung stehen, wenn Menschen verschiedener Religionsgemeinschaften die Tänze ihrer Religion vorführen. Sie vermitteln auf diese Weise ein Verständnis einer anderen Spiritualität und Gottesbeziehung, die als Bereicherung für den eigenen Glauben erfahren werden kann (211–213).

Die flüssig geschriebene Darstellung interreligiöser Begegnungen zeigt Möglichkeiten auf, wie sich Anhänger verschiedener Religionsgemeinschaften im gelebten Alltag in Deutschland begegnen können. Sie macht aber auch deutlich, wo die Grenzen dieser interreligiösen Spurensuche liegen. So sehr man die theologischen Differenzen in den Hintergrund drängen möchte, sie melden sich immer wieder zu Wort. Daher dürfen wir uns nicht mit religionsgeschichtlichen Vergleichen begnügen. Auf eine solide theologische Reflexion kann dabei nicht verzichtet werden. Auch diese „Spurensuche von unten" ist kein Königsweg, aber eine diskussionswürdige Alternative zu den bisherigen Dialogbemühungen. Man darf gespannt auf die weiteren Veröffentlichungen in dieser begrüßenswerten Reihe sein.

Vechta Ralph Sauer

Ökumene

Link-Wieczorek, Ulrike u. a.: **Nach Gott im Leben fragen.** Ökumenische Einführung in das Christentum. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Freiburg u. a.: Herder 2004. 364 S., pb 19,95 € ISBN: 3–579–05426–0 (Gütersloher Verlagshaus) / 3–451–28518–5 (Herder)

Das in einem mehrjährigen ökumenischen Austauschprozeß und in enger Anbindung an die Arbeit des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses entstandene Buch versteht sich, wie der Untertitel preisgibt, als eine „ökumenische Einführung in das Christentum". Es ist erstellt angesichts der Herausforderungen durch die gegenwärtige Lage des Christentums insbesondere in Deutschland und damit angesichts einer kulturellen wie religiösen Pluralität einerseits und einer zunehmenden Unvertrautheit mit einem kirchlichen Bekenntnis andererseits. Das Buch richtet sich v. a. an „religiöse Kommunikatoren", die vor der Aufgabe stehen, den christlichen Glauben (nicht nur) an Fernstehende zu kommunizieren; von daher ist es zum Gebrauch an der Universität (evtl. Kurs für Studienanfänger/innen) wie auch in der Gemeinde gedacht. Seine Struktur gewinnt das in 13 Kap. gegliederte und von sechs Autoren unterschiedlicher konfessioneller Herkunft (lutherisch, katholisch, baptistisch) verfaßte Buch aus der Absicht, die Bedeutung von Religion innerhalb „typischer menschlicher Lebenswelten" zu erschließen. Von daher unternimmt der Bd eine „Reise" in zwölf Lebensbereiche (Leid, Natur / Schöpfung, Lebensformen, Gewalterfahrung, Wirtschaftsbereich, Pluralismus, [nichtchristliche] Religionen, Sünde und Erlösung, Tod und Leben, Kirche, Gottesdienst, Spiritualität), in denen – in Anlehnung an die klassischen theologischen Traktate – nach der Perspektive christlicher Wirklichkeitsdeutung gefragt wird; abgeschlossen wird das Buch durch ein ausdrücklich der Ökumene gewidmetes Kap. In didaktischer Hinsicht bietet das Buch Illustrationen und Zusatzinformationen jeweils in einem Kasten, am Ende jedes Kap.s sind „Fragen zur Diskussion" zu finden; zur Vertiefung des entsprechenden Themas werden unter der Rubrik „Ausgewählte Basistexte" Materialvorschläge gegeben, die Angabe „Grundlegender Literatur" will zu Überblicksinformationen verhelfen. Eine vierte „Service-Rubrik" enthält spezifische Vorschläge für die Arbeit in der Gemeinde. Ein Glossar am Ende des Bdes gibt schnelle Verständnishilfe.

Das erste Kap. ist überschrieben mit „Verzweiflung im Leiden und Ringen um den Gottesglauben" (Ulrike Link-Wieczorek; 20–46). Es stellt sich der Frage nach der Plausibilität der christlichen Gottesrede angesichts der Erfahrung von Leid und Unheil. Nach der Skizzierung der klassischen Lösungsversuche zur Theodizeeproblematik (Leiden als Strafe für menschliches Vergehen, funktionalisierende bzw. agnostische Sicht des Leides) wirbt die Autorin für „biblisch veranlaßte Perspektivenveränderungen": Bewußtheit um die Vorläufigkeit der diesseitigen Welt (Eschatologisierung der Theodizeefrage), die aber dennoch in Gottes Heilszusage gehalten und noch unterwegs ist in Gottes Zukunft; vertieftes Verständnis der Allmacht Gottes (nicht All-Verursachung, sondern Macht der Liebe); Klage (nicht einfach passives Erdulden) als christliche Grundhaltung angesichts der Erfahrung von Leid.

Mit dem Feld „Natur, Technik und die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung" (Ulrike Link-Wieczorek, 47–70) setzt sich das zweite Kap. auseinander. Ausgehend von einer gegenwärtig vielfältig begegnenden Religiosität, die in der Anschauung der Natur oder in der privaten Innerlichkeit erfahren wird, aber sich kaum mit dem christlichen Bekenntnis zum personalen, gütigen und allmächtigen Schöpfergott zu verbinden vermag, befaßt sich das Kap. mit dem biblisch-christlichen Schöpfungsglauben, der weniger als „Weltentstehungstheorie" denn vielmehr als Konstituierung und Fortführung eines Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch zu verstehen sei. Der Durchgang durch konfessionsspezifische Zugänge zu einer „natürlichen Theologie" mündet in die These, daß es im Bereich der Schöpfungslehre keine kirchentrennenden

Differenzen, wohl aber Unterschiede gebe, wie die wirksame Gegenwart Gottes in der Schöpfung gedacht werden könne. Das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Naturwissenschaften (zwei Zugänge: je eigene Prägung der verschiedenen Bereiche bzw. Kontinuität von Theologie und Naturwissenschaften) wird ebenso thematisiert wie die Frage nach der ethischen Relevanz des Schöpfungsglaubens, die insbesondere unter der Perspektive der Überwindung eines (mißverstandenen und mißbrauchten) „Herrschaftsauftrags" des Menschen über die Natur zu Gunsten eines „Hirtenauftrags" gestellt wird. Von daher wird schließlich versucht, ein die klassische Vorstellung von der Allmacht des Schöpfergottes (im Sinne eines „Generals") modifizierendes Gottesbild zu ertasten, das Gottes Wirken in Schöpfung und Geschichte als „mitfühlende Einflußnahme innerhalb natürlicher und sozialer Prozesse" denken kann.

Das dritte Kap. befaßt sich mit „Die Liebe Gottes und die Liebe der Menschen. Ehe, Lebensformen und Sexualität" (Michael Haspel, 71–94). Der Autor setzt ein mit der Spannung, die gerade in diesem Bereich zwischen der kirchlichen Tradition und der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage besteht. Nach der Vorstellung verschiedener biblischer Traditionen zum Verständnis von Ehe und Familie werden die in der Theologiegeschichte maßgeblich gewordenen evangelischen und katholischen Ehekonzeptionen vorgestellt. Ein weiterer Abschnitt erschließt das Thema Sexualität in theologisch-anthropologischem Blickwinkel (Identitäts-, Beziehungs-, Lust-, Fruchtbarkeitsaspekt); daraus werden sexual-ethische Kriterien (z. B. Selbstbestimmung, Gewaltfreiheit, Freiwilligkeit, Gleichheit) abgeleitet, die der theologisch-ethischen Beurteilung konkreter Lebensformen dienen sollen. Denkanstöße für eine diesbezügliche theologisch-ethische Orientierung in unserer gegenwärtigen „postmodernen Vielfalt" schließen das Kap. ab.

Der sozialethischen Thematik von „Gewalterfahrung und die Hoffnung auf gerechten Frieden" widmet sich das vierte Kap. (Uwe Haspel, 95–119). Ansetzend bei dem in der biblischen Überlieferung gezeichneten Bild von Gewalt und der dort aufgezeigten Wege und Mittel zu deren Überwindung widmet sich der Autor anhand einiger Beispiele (z. B. Historische Friedenskirchen) dem Ethos der Gewaltfreiheit als Leitbild christlichen Lebens. Ein Überblick über die konfessionellen Modelle zur „Bändigung der Gewalt durch das Recht" als Leitbild christlichen Staatsverständnisses und zur „Lehre vom gerechten Krieg" als Versuch der Bändigung zwischenstaatlicher Gewalt folgen, aufgerufen wird zur Modifikation dieser Lehre angesichts gegenwärtiger Herausforderungen. Das Kap. mündet in die Vision vom gerechten Frieden, von der Überwindung der Gewalt durch Gerechtigkeit, wie sie insbesondere in ökumenischer Orientierung im Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung entwickelt wurde.

Ebenfalls dem sozialethischen Feld widmet sich das fünfte Kap.: „Moderne Wirtschaft und die christliche Hoffnung auf Gerechtigkeit" (Heinrich Bedford-Strohm, 120–143). Der Autor stellt heraus, daß es eine der zentralen Aufgaben theologischer Wirtschaftsethik sei zu zeigen, daß für die Lösung gegenwärtig bestehender Orientierungsprobleme im Blick auf die moderne Wirtschaft jener Schatz an Orientierungswissen bedeutungsvoll ist, der in der biblischen Tradition und in den kirchlichen Konzeptionen steckt. Das Kap. beleuchtet die biblische Überlieferung v. a. unter den beiden Perspektiven der „vorrangigen Option für die Armen" und der Bedeutung der Arbeit für den Menschen. Sodann kommen wirtschaftsethische Konzeptionen aus den unterschiedlichen konfessionellen Traditionen zur Sprache. Inhaltliche Überschneidungen der konfessionellen Traditionen erlauben einen Prozeß hin zu einer kommunikativ verwurzelten ökumenischen Soziallehre, deren Grundlinien auf der Basis des Gedankens der Gerechtigkeit als Teilhabe, der Solidarität und der Nachhaltigkeit skizziert werden. Ein Ausblick zur verantwortlichen Gestaltung der Wirtschaft im Zeitalter der Globalisierung („Globalisierung der Gerechtigkeit") runden das Kap. ab.

Der Thematik „Pluralismus in der Lebenswelt und die Bewahrung der Identität des Glaubens" stellt sich das sechste Kap. (Ralf Miggelbrink, 144–167). Der Autor differenziert zwischen Pluralität als Wert (unter der Voraussetzung einer fundamentalen Einheit aller Menschen innerhalb des Pluralismus) und als zerstörerischen Relativismus (ohne leitende Ausrichtung an der Gemeinschaft aller Menschen). Er sieht die Dialektik von Pluralität und impliziter Einheit als Grundcharakteristikum des christlichen Glaubens, im Christentum werde der Pluralismus „auf eigenartige Weise radikalisiert", indem es die plurale geistige Welt mit dem Anspruch der von Gott der Welt verheißenen einen Wahrheit konfrontiere und auf diese Weise den Pluralismus auf eine übergeordnete Einheit, die in Gott selbst liegt, hin ausrichte. Dies wird dann im Blick auf Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens durchbuchstabiert (Schöpfung, Trinität, Pluralität als Frucht des Heiligen Geistes oder als „Sünde wider den Heiligen Geist"). Ein eigener Abschnitt widmet sich dem innerkirchlichen Pluralismus – zum einen im Blick auf konfessionell unterschiedliche Modelle der Einheit der Christen angesichts der Kirchenspaltungen, zum anderen im Blick auf die innerkatholische Verhältnisbestimmung von Universalkirche und Ortskirchen. Ein Streiflicht auf Pluralität im Zusammenhang der Globalisierung beschließt das Kap.

„Die Religionen der Welt und der christliche Glaube" ist Gegenstand des siebten Kap.s (Uwe Swarat, 168–190). Drei Themenkreise werden behandelt: der klassische Vorwurf der atheistischen Religionskritik, jegliche Religion beruhe nur auf Projektionen der menschlichen Phantasie; die Frage nach einem „Bewertungsmaßstab" der unterschiedlichen Religionen in Hinblick auf den Zugang zur göttlichen Wirklichkeit; schließlich die Frage der Beziehung des Christentums zu anderen Religionen. Im Blick auf den erstgenannten Vorwurf werden unterschiedliche Antwortversuche christlicher Theologie skizziert (strikte Unterscheidung von „Religion" und christlicher Offenbarung [K. Barth]; Gottesglaube als Grundmoment gelingenden menschlichen Daseins [K. Rahner; W. Pannenberg]). Hinsichtlich der zweiten Frage wird die übliche Unterscheidung von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus dargelegt und kritisch diskutiert. Die dritte Frage wird thematisiert unter der Perspektive der (jeweils konfessionsspezifischen) Verhältnisbestimmung von „Mission" einerseits und indirektem (Weltverantwortung) bzw. direktem (religiöse Fragen) interreligiösen Dialog andererseits.

Mit „Verstrickungen im Lebenslauf und Erlösung in Jesu Christus" befaßt sich das achte Kap. (Dorothea Sattler, 191–217), d. h. es widmet sich der christologischen und soteriologischen Thematik. Es nimmt seinen Anknüpfungspunkt bei der Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (Ursünde, Erbsünde, personale Tatsünde). Das christliche Verständnis der Erlösung wird anhand einiger soteriologischer Entwürfe gegenwärtiger Theologie nahe gebracht, eine Zusammenschau von vitalem, staurologischem und inkarnationstheologischem Ansatz intendiert. Insofern die Kirchentrennung in der westlichen Christenheit im 16. Jh. durch die Auseinandersetzung um das Erlösungsverständnis in Gestalt der Rechtfertigungslehre ausgelöst wurde, befaßt sich ein weiterer Abschnitt mit der Überwindung der diesbezüglichen kirchentrennenden Differenzen in der lutherisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Gebündelt werden die Ausführungen zur Erlösungsbedürftigkeit und zum christlichen Verständnis von Erlösung schließlich unter dem Aspekt der „Adventlichkeit" christlicher Existenz.

„Todesbedrohung und Hoffnung auf Leben" ist Thema des neunten Kap.s (Dorothea Sattler, 218–240). Zunächst klärt die Autorin das Selbstverständnis christlich-eschatologischer Aussagen: Eschatologie wird begriffen als Transformation der „in der biblisch bezeugten, geschichtlichen Gotteserfahrung implizierte[n] Kosmologie und Anthropologie in den Modus der Vollendung" (222). Die biblischen Grundlagen der Eschatologie werden dargelegt. Ein Überblick über die Kontroversen in der Überlieferungsgeschichte des christlichen Glaubens (Frage nach universaler Vollendung und Existenz der Hölle, duale Einheit des Menschen bzw. Unsterblichkeit der Seele, leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel) geht über in einen Abschnitt, der sich den gegenwärtigen (ökumenischen) Herausforderungen stellt: dem Verständnis des eschatologischen Gerichts, der liturgischen Feier des Totengedächtnisses (ökumenische Problematik der „Messen für Verstorbene" und „fürbittendes Gedenken" als gemeinsame Perspektive), den Anknüpfungspunkten und Differenzen zwischen den Vorstellungen von Wiedergeburt und dem christlichen Auferstehungsglauben.

Der Ekklesiologie widmet sich das zehnte Kap.: „Die eigenartige Gemeinschaft der Christen: Kirche" (Ralf Miggelbrink, 241–265). Nach einer ersten Begriffsklärung von „Kirche" vertieft der zweite Abschnitt das Verständnis von Kirche in jeweils konfessioneller Akzentsetzung, legt die Gebundenheit der Kirche an das geschichtliche Ereignis und die geschichtliche Person Jesu Christi sowie deren Bezugspunkt in Schrift und Tradition dar. Die je aktuelle Gegenwart Jesu Christi in der Kirche wird thematisiert im Blick auf die Sakramente – insbesondere Taufe und Eucharistie / Abendmahl –, die Berufung der Kirche zum Dienst am Menschen wird herausgestellt. Unter den Begriffen martyria, leitourgia, diakonia werden die konstitutiven Vollzüge der Kirche in der Praxis nochmals dargelegt. Die im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis genannten Wesenseigenschaften der Kirche (Einheit, Apostolizität, Katholizität, Heiligkeit) werden – in jeweils konfessionsspezifischer Akzentuierung und ökumenischer Sensibilität – erläutert. Nach Darstellung verschiedener Leitbilder der Kirche durch die Theologiegeschichte hindurch geht der Autor auf die Strukturen der Kirche sowie insbesondere die Amtsfrage in ökumenischer Zielsetzung ein. Das Verhältnis der Kirche zur „Welt" wird unter der Perspektive „Sakrament für das Heil der Welt" angesprochen. Einen eigenen Abschnitt widmet das Kap. der Beziehung von Kirche und Israel.

„Das Leben deuten und feiern: Christlicher Gottesdienst" ist Gegenstand des elften Kap.s (Ralf Miggelbrink, 266–289). Es stellt sich der Frage nach der Eigenart christlichen Feierns angesichts des zunehmenden Bedeutungsverlustes christlicher Gottesdienste in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hingewiesen wird auf das stete Spannungsverhältnis zwischen Ausdrucksfunktion (in bezug auf das Leben des jeweils einzelnen Menschen) und Zeichenfunktion (Erinnerung der göttlichen Zusage in der Gemeinschaft) des Gottesdienstes. Kult und Rituale werden zunächst als allgemein menschliche Vollzüge vor Augen gestellt. In christlicher Hinsicht thematisiert der Autor dann Taufe und Herrenmahl sowie die damit einhergehenden Probleme des ökumenischen Dialogs, die klassischen Fragen der allgemeinen Sakramentenlehre werden aufgegriffen. Dem Zusammenhang von (konfessioneller) theologischer Schwerpunktsetzung und Gestalt des christlichen Gottesdienstes widmet sich ein weiterer Abschnitt, die Frage nach Religionen und Konfessionen verbindende Gebete bzw. Gottesdienste beschließt das Kap.

Thema des zwölften Kap.s ist „Die Vielfalt der spirituellen Erfahrungen und ihre Einheit im Geist Gottes" (Dorothea Sattler, 290–312). Unter „Spiritualität" wird dabei die „Gesamtheit der Erfahrungen der Gegenwart des Geistes Gottes" verstanden, die sich „in der Mehrung von Lebendigkeit, Lebensfreude, Lebenskraft oder Lebensbejahung als gegeben erweist" (291f). Ausgehend von einem transzendental-anthropologischen Ansatz von Spiritualität wird dieser auf seine bibeltheologische Begründung hin befragt. Geisterfahrungen im alltäglichen Leben werden unter der Perspektive transzendentaler Erfahrung nahe gebracht. Von hier ausgehend wendet sich die Autorin der Spiegelung dieser Erfahrungen im Leben der christlichen Glaubensgemeinschaften zu. Die konfessionsspezifischen Zugänge zur „geistlichen Ökumene" bzw. zur „Ökumene des Lebens" sowie Formen ökumenischer Spiritualität heute werden dargestellt. Beendet wird das Kap. mit einer theologischen Reflexion auf das Wesen der geistlichen Ökumene.

Das Schlußkap. „Die Wahrheit in zerbrechlichen Gefäßen: Theologie als ökumenische Theologie" (Ulrike Link-Wieczorek, 313–337) bildet gleichsam das Integral um die übrigen Kap. und nimmt nochmals die Frage nach der Plausibilität und dem Anspruch des christlichen Glaubens auf, Weichenstellungen der Lebensorientierung aufzuzeigen – und dies vor dem Hintergrund der Vielfalt der christlichen Konfessionen. Das Augenmerk wird auf die Frage nach der Möglichkeit gerichtet, das gemeinsame christliche Bekenntnis in konfessionell unterschiedlichen Weisen zur Sprache zu bringen, ohne daß die Wahrheit Gottes dabei in die Pluralität der Perspektiven aufgelöst wird. Ein erster Abschnitt reflektiert Grundstrukturen christlicher Gottesrede, die sich in der Spannung zwischen Offenbarung und Unverfügbarkeit Gottes bewegt. Die konfessionsspezifischen Zugangsweisen zur Rede von Gott werden skizziert (apophatische Dimension, Analogielehre, Metaphern-Sprache). Der Frage nach der Bedeutung der Spannung zwischen Unverfügbarkeit und Selbstoffenbarung Gottes für das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander wird im zweiten Abschnitt nachgegangen, die Frage nach notwendiger Einheit und legitimer Vielfalt, nach dem Verhältnis von gemeinsamem Christusbekenntnis und Unterschieden in der Glaubensreflexion gestellt. Die Felder der Ökumene werden in historischer wie systematischer Hinsicht unter den Stichpunkten Gerechtigkeitsökumene, Dialog-Ökumene und missionarische Ökumene skizziert; als Methode ökumenischer Theologie werden die Bemühung um Konsensformulierungen sowie die Methode des „differenzierten Konsenses" vorgestellt. In der Vision, von der das Buch ausgegangen ist, fließen auch die Fäden am Ende wieder zusammen: in der Hoffnung auf eine Kirche, in der sich die bisherigen Konfessionen gegenseitig bereichern und anstehende Fragen und Probleme miteinander angehen – „im gemeinsam geübten Vertrauen auf den gegenwärtigen Christus" (335).

Das Buch stellt den gelungenen Versuch einer Einführung in das Christentum dar, das sowohl die Lebenswelt der derzeitigen (v. a. deutschen) Gesellschaft als auch die jeweils konfessionsspezifischen Zugänge zur christlichen Botschaft in historischer wie systematischer Hinsicht berücksichtigt und getragen ist von dem Anliegen, die ökumenische Dimension christlichen Lebens und kirchlicher Lehre herauszustellen und zu befördern.

München Birgitta Kleinschwärzer-Meister

Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit. Das neunte und das zehnte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Dagmar Heller u. Rolf Koppe. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2005. 274 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 75), kt € 16,00 ISBN: 3–87476–471–0

Die vorliegende Publikation dokumentiert die Vorträge und gemeinsamen Kommuniqués der neunten und zehnten Gesprächsrunde im theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, der 1979 mit einer ersten Gesprächsrunde in Goslar begann.

Die Gespräche mit der rumänischen Orthodoxie, die in der internen Terminologie der EKD mit Blick auf den ersten Tagungsort als „Goslar-Gespräche" bezeichnet werden, zählen zu den theologisch ertragreichsten Dialogen zwischen orthodoxen und evangelischen Theologen, deren Ergebnisse zum Teil bereits von der Internationalen orthodox-lutherischen Dialogkommission rezipiert wurden. Inhaltlich ging es bei den ersten Gesprächsrunden neben der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Bekenntnis v. a. um das Verständnis der Sakramente (Sakramententheologie im Allgemeinen, Taufe und Buße im Besonderen) sowie Fragen der Soteriologie (insbesondere das Verständnis von Rechtfertigung und Theosis). Mit der siebten und achten Gesprächsrunde bewegte sich der Dialog dann auf Fragen des Kirchenverständnisses zu, wobei neben dem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zunächst v. a. das Verhältnis von Kirche und Welt thematisiert wurde.

Die neunte Gesprächsrunde, die im Oktober 2000 in Herrnhut stattfand, knüpft an das vorhergehende Gespräch an, wenn sie über „Die Kirche und ihre politisch-gesellschaftliche Verantwortung heute" reflektiert. Das Thema wird in sechs Vorträgen aus biblischer, kirchengeschichtlicher und systematisch-theologischer Perspektive entfaltet und durch drei Impulsreferate zu aktuellen Fragestellungen im Blick auf die Rolle der Kirche in der Gesellschaft ergänzt.

Mircea Basarab und *Jörg Jeremias* bieten in ihren Vorträgen einen fundierten Überblick über verschiedene biblische Modelle hinsichtlich der „Weltverantwortung des Glaubens", die sich v. a. auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat bzw. Prophet und König konzentrieren. *Viorel Ionita* und *Adolf Martin Ritter* beschreiben verschiedene historische Modelle der Staat-Kirche-Beziehungen, wobei Ionita sich v. a. auf die byzantinischen Kaiser Konstantin und Justinian konzentriert, während Ritter die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat bei Augustinus und Photios vergleicht. Während Ritter sich ganz auf die historische Fragestellung beschränkt, setzt sich Ionita auch kritisch mit der Frage auseinander, welche Rolle das Modell der Symphonie von Kirche und Staat in kommunistischer Zeit gespielt hat, und fragt nach der Bedeutung für die gegenwärtige Situation der Kirchen in Rumänien. Ionitas Ausführungen enthalten interessante Ansätze, vermögen jedoch durch die unmittelbare Konfrontation der Patristik mit der Gegenwart nicht zu überzeugen, weil die gesamte Wirkungsgeschichte des Symphonie-Modells in Mittelalter und früher Neuzeit ausgeblendet bleibt. *Valer Bel* und *Rolf Koppe* gehen in ihren Vorträgen den Grundlagen des gesellschaftspolitischen Handelns der Kirche aus systematisch-theologischer Sicht nach. Schon die Überschriften offenbaren die unterschiedlichen Ansatzpunkte: Bel spricht von „ekklesiologischen Grundlagen" und konzentriert sich in seinen Ausführungen v. a. auf die Sendung der Kirche in dieser Welt. Koppe dagegen spricht von „evangelischen Grundlagen" für das Handeln in der Gesellschaft, wobei die Kirche v. a. als „Dialogpartner für die säkulare Gesellschaft" verstanden wird, die in Form von „Denkschriften" ethische Orientierung zu geben versucht, dabei jedoch die Selbstverantwortung und Autonomie im ethischen Handeln des Einzelnen unterstreicht. Die Impulsreferate beleuchten die Herausforderungen, vor denen die evangelischen Kirchen in Deutschland angesichts sich auflösender volkskirchlicher Strukturen auf der einen und hohen gesellschaftlichen Erwartungen auf der anderen Seite stehen (*Katharina Töns*), sowie die sich aus der Situation einer Minderheitenkirche ergebenden Probleme und Chancen am Beispiel Leipzigs (*Johannes Toaspern*). Aus orthodoxer Sicht legt *Dorin Oancea* dar, warum sich die Rumänische Orthodoxe Kirche als Nationalkirche versteht, ohne damit das Existenzrecht der anderen christlichen Kirchen in Rumänien zu leugnen.

Das Kommuniqué der neunten Gesprächsrunde (15–24) hält die Gesprächsergebnisse fest, die nach Auffassung der Beteiligten „zu erheblichen Übereinstimmungen im Blick auf die politische Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft geführt" haben (23). Am bemerkenswertesten ist dabei die Feststellung, daß die Rumänische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung stehe, „in Treue zu ihrer Tradition auch unter postbyzantinischen Bedingungen ein neues Modell ihrer Beziehung zum Staat [zu] entwickeln" (20). Sehr bereichernd sind in diesem Teil der Dokumentation die von *Jennifer Wasmuth* erstellten Zusammenfassungen der Diskussionen, in denen manche der Fragen, die sich dem Leser bei der Lektüre der Vorträge stellen, aufgegriffen und zum Teil beantwortet werden.

Der zweite Teil der vorliegenden Publikation enthält die Vorträge und das gemeinsame Kommuniqué der zehnten Begegnung, die im November 2002 in Cluj-Napoca (Klausenburg) stattfand. Bei dieser Gesprächsrunde wandte sich der Dialog der Ekklesiologie im engeren Sinne des Wortes zu und widmete sich unter der Überschrift „Das Wesen und die Einheit der Kirche Christi – die Verschiedenheit der Kirchen in der Geschichte" der Frage, inwieweit sich beide Kirchen jeweils als Kirche Jesu Christi anerkennen können. Damit rückt eine zentrale Frage in allen ökumenischen Dialogen mit der Orthodoxie in das Blickfeld der Dialogpartner. Leider greifen nicht alle Vorträge diese Frage zielgerichtet auf, sondern erörtern die eher grundsätzliche Fragestellung nach dem Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Kirche.

Am prägnantesten nehmen die Vorträge von *Dagmar Heller* und *Viorel Ionita* die Thematik auf, wobei sie sich auf neuere ökumenische und konfessionell geprägte Dokumente zum Verständnis der Kirchengemeinschaft beziehen. Dagmar Heller kommt in ihrem Beitrag zu der Schlußfolgerung, daß das Modell der Leuenberger Kirchengemeinschaft ausschließlich „funktioniert zwischen Kirchen eines bestimmten Kirchentyps, der die bischöfliche Sukzession nicht als kirchenkonstituierendes Element versteht" (171). Diese Einschätzung teilt Viorel Ionita: „Aus orthodoxer Sicht ist die hier (in der Leuenberger Konkordie) angebotene Basis für die Kircheneinheit theologisch nicht ausreichend" (179). Zu den interessantesten Passagen des Buches zählen die Ausführungen Ionitas zur Verhältnisbestimmung zwischen der einen Kirche Jesu Christi und der Vielzahl der Kirchen in der orthodoxen Theologie. Es wird deutlich, daß es unter den orthodoxen Theologen keine Übereinstimmung in dieser Frage gibt. Ionita differenziert (in Anlehnung an Nicolae Chitescu) zwischen den „Integristen" und den „Exklusivisten". Alle orthodoxen Theologen seien sich darin einig, „dass die Orthodoxe Kirche mit der einen Kirche Jesu Christi identisch ist, und nicht einfach ein Teil davon" (195). Mit Berufung auf die Position der sog. Integristen unterstreicht Ionita jedoch: „Diese ekklesiologische Einstellung schließt nicht aus, dass es außerhalb der Orthodoxen Kirche eine Art von Kirchlichkeit gibt, die zum geheimnisvollen Leib des Herrn gehören kann" (ebd.).

Heinz Ohme erläutert die Schwierigkeit, eine legitime Verschiedenheit innerhalb der Kirchen zu akzeptieren, am Beispiel der Auseinandersetzungen um die Fastenvorschriften, die für die Ostkirchen vom Concilium Quinisextum kanonisch fixiert wurden, und kommt zu der Schlußfolgerung, daß die Hauptursache für gegenseitige Verurteilungen „die Verabsolutierung der eigenen kirchlichen Tradition und deren dazu vorgenommene Verankerung in der apostolischen Überlieferung" sei, wobei es nur von nebensächlicher Bedeutung sei, „ob diese nachträgliche Historisierung nun auf dem Hintergrund römischer Primatsansprüche erfolgte oder auf der Basis östlich-synodalen Denkens" (207). *Nicolae Chifar* und *Constantin Patuleanu* unterstreichen in ihrem Vortrag, daß die Trennung zwischen den Kirchen in Ost und West das Ergebnis eines langen Entfremdungsprozesses ist, in dem v. a. die Vielfalt in der Liturgie allmählich zu einem trennenden Faktor hochstilisiert wurde. Im Blick auf die biblischen Wurzeln des Kirchenverständnisses enthält die Dokumentation ein Kurzreferat von *Jörg Jeremias* zu den alttestamentlichen Wurzeln des neutestamentlichen Kirchenbegriffs sowie eine hervorragende Zusammenfassung des Verständnisses von Kirche im Neuen Testament von *Mircea Basarab*, in der er in gelungener Weise Aussagen der Kirchenväter, moderner orthodoxer Theo-

logen sowie westlicher Exegeten miteinander verbindet. Der Bd schließt mit Ausführungen von *Adolf Martin Ritter* und *Ioan Caraza* zur altkirchlichen Ekklesiologie, wobei der Beitrag von Ritter noch einen interessanten Exkurs zur Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse am Beispiel des byzantinisch-orthodoxen/orientalisch-orthodoxen Dialogs enthält.

Gerade im unmittelbaren Vergleich mit dem ersten Teil vermißt der Leser im zweiten Teil der Dokumentation eine Zusammenfassung der Diskussion, in der vermutlich wichtige Aspekte des Kirchen- und Einheitsverständnisses thematisiert wurden. Das Kommuniqué (153–163) vermag die Diskussionsergebnisse nur in unbefriedigender Weise widerzuspiegeln und hinterläßt einen ambivalenten Eindruck: Einerseits konstatieren die Teilnehmer „in wesentlichen Bestandteilen eine bemerkenswerte Konvergenz" (157), andererseits heißt es, daß sich beide Kirchen bei der Beschreibung ihrer Ekklesiologie nur insofern einig seien, „als sie sich selbst jeweils als vollgültige Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi begreifen" (158).

Dennoch enthält das Kommuniqué einige bemerkenswerte Aussagen, die die derzeit vorherrschende Lehrmeinung in der evangelischen bzw. orthodoxen Theologie deutlich in Frage stellen. So muß sich die vom Leuenberger Modell geprägte deutsche evangelische Theologie von folgender Aussage herausgefordert fühlen: „Aufgrund des *unbestreitbaren Zusammenhangs zwischen dem Wesen und der Gestalt der Kirchen* [!] läßt sich die wesentliche Einheit der universalen Kirche nämlich nur durch eine grundsätzliche Übereinstimmung der Kirchen in ihrer Lehre *und in ihren Strukturen (!)* bewahren und in der eucharistischen Gemeinschaft erfahren" (159, Hervorhebungen von J. O.). Im Blick auf die orthodoxe Theologie ist bemerkenswert, daß die rumänische Seite im Kommuniqué feststellt, daß „die Rumänische Orthodoxe Kirche durchaus in den evangelischen Kirchen eine Weise der Kirchlichkeit erkennen" und „v. a. aufgrund der einen Taufe [...] auch von einem gewissen Grad der Gemeinschaft mit den noch von ihr getrennten evangelischen Kirchen sprechen" kann (160). Eine solche Anerkennung der Kirchlichkeit hat es im Blick auf die evangelischen Kirchen von orthodoxer Seite bislang noch nicht gegeben.

Somit unterstreicht auch der vorliegende Bd die Fruchtbarkeit des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, dessen Erfolg nicht zuletzt auch darin begründet ist, daß über die Parallelstruktur des „Jungen Dialogs", bei dem sich jährlich Theologiestudierende und junge Geistliche beider Kirchen treffen, zumindest der Versuch unternommen wird, den theologischen Dialog auf eine breitere Basis in den Kirchen zu stellen. Damit ist zwar noch nicht die Rezeption der Dialogergebnisse in der Theologie gesichert, aber zumindest der Weg für eine weitere Annäherung zwischen den beteiligten Kirchen bereitet.

Paderborn Johannes Oeldemann

Theißen, Henning: **Die evangelische Eschatologie und das Judentum.** Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 328 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 103), geb. € 66,00 ISBN 3–525–56256-X

Zu den traditionellen Beständen, welche der Theologie „De Novissimis" zu bedenken aufgegeben sind, gehören die Themen „Von der Wiederkehr Christi", „Von der Auferstehung des Fleisches", „Vom Jüngsten Gericht" und „Von der ewigen Seligkeit (und Verdammnis)". An diesem Themenkanon ist auch die Eschatologie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers orientiert, wie sie in seiner Dogmatik „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" entfaltet ist. Man lese dazu die Paragraphen 160–163 des dritten Hauptstücks (Von der Vollendung der Kirche) des zweiten Abschnitts (Von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung) der zweiten Hälfte (Entwicklung des Bewußtseins der Gnade) des zweiten Teils (Entwicklung der Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind) der zweiten Auflage der Glaubenslehre von 1830/31 (=GL^2) und vergleiche dazu die entsprechenden Passagen der Erstauflage von 1821/22. Erscheint Schleiermachers Eschatologie dem ersten Blick auf ihre Inhalte als durchaus konventionell und traditionsbestimmt, so werden bei genauerem Zusehen schnell Unterschiede zur klassischen dogmatischen Behandlungsweise offenkundig. Diese Unterschiede betreffen wesentlich die Form der Darstellung und den Hinweis, daß den kirchlichen Lehren „De Novissimis" nicht der gleiche Wert beigelegt werden könne wie den übrigen in der Glaubenslehre behandelten (vgl. GL^2 § 157,2). Als Begründung wird angegeben, daß der Inhalt der Eschatologie unser Fassungsvermögen prinzipiell übersteige und unserem christlichen Selbstbewußtsein nicht in der Weise inhäriere, daß er einer angemessenen Beschreibung in dogmatischen Lehrsätzen zugänglich sei. Das zeige sich daran, daß die Vorstellung vom Zustand der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Fortdauer nach dem Tod, wie sie im Bild der Auferstehung des Fleisches namhaft gemacht werde, realbegrifflich ebenso wenig zu ergründen sei wie die Vollendung der Menschenwelt im künftigen Leben, welche in den Bildern vom Jüngsten Gericht als der Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen sowie von der Seligkeit der zum ewigen Leben bei Gott Bestimmten vorstellig werde. Auch habe man keinen theoretischen Begriff davon, wie der individuelle mit dem universellen Aspekt der Eschatologie konsistent zusammenzudenken sei.

Trotz solcher Begriffsschranken enthält nach Schleiermacher das Selbstbewußtsein christlichen Glaubens, welches in der „Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi" (GL^2 § 158, Leitsatz) sein Urbild hat, Hinweiszeichen, die es ermöglichen, der eschatologischen Erwartung eine eindeutige Richtung zu geben und einen Rahmen zu benennen, innerhalb dessen sich das dem Glauben innewohnende „Ahnungsvermögen" (GL^2 § 159,2) entwickeln könne. Eben dieses zu leisten sei die Aufgabe der eingangs erwähnten eschatologischen Lehrstücke, welche Schleiermacher im Unterschied zu den vorhergehenden die prophetischen nennt und deren einzelne Bildmomente er im Bild der Wiederkunft Christi zu einem sinnlichen Ganzen zusammengefügt sieht, weshalb es ihm „am natürlichsten [scheint], mit dieser alles andere einleitenden Wiederkunft Christi zu beginnen, damit sich von dieser aus und in Beziehung auf sie das übrige in seiner natürlichen Folge entwickle" (GL^2 § 159,3). Wie alles, was zur Vollendung seines Werkes gehöre, auf Christus zurückgeführt werden müsse, so sei auch die Gewißheit der neuen Form des Daseins von Selbst und Welt, welche das gläubige Selbstbewußtsein eschatologisch erwarte, nur in konsequenter Ausrichtung auf die Zukunft des Gekommenen zu gewinnen und zu erhalten, dessen Geistpräsenz den Glauben und dessen, wie es heißt, dermalige Erfahrung urbildlich bestimme. Indes transzendiere diese Hoffnungsgewißheit jeden realen Begriff und sei daher in der theoretischen Gestalt dogmatischer Lehrsätze nicht wirklich zu fassen. Das ist gemeint, wenn abschließend noch einmal betont wird, den eschatologischen Lehrstücken eigne die Form des Prophetischen, „welches in seiner höheren Bedeutung keinen Anspruch darauf macht, eine Erkenntnis im eigentlichen Sinne hervorzubringen, sondern nur schon erkannte Prinzipien anregend zu gestalten bestimmt ist" (GL^2 § 163 Zusatz).

Neben seiner Behandlung der Trinitätslehre hat Schleiermachers Eschatologie nicht selten den Vorwurf wenn nicht der Häresie, so doch schwerwiegender theologischer Defizienz auf sich gezogen. Paradigmatisch hierfür ist die Schrift „Die Mystik und das Wort" von 1924, mit welcher Emil Brunner den Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben in schroffer Antithetik an Schleiermacher zu exemplifizieren suchte. Dieser wird im gegebenen Zusammenhang u. a. auch für das „eschatologische Loch" (vgl. 42) verantwortlich gemacht, in welchem die Besinnung auf die christliche Zukunft in der von Schleiermacher bestimmten Epoche protestantischer Theologiegeschichte nach Urteil der frühen Dialektischen Theologen um Karl Barth zu versinken drohte bzw. tatsächlich versank. Theißens von Gerhard Sauter betreute, im Sommersemester 2002 von der Evang.-Theol. Fak. der Uni. Bonn angenommene und für den Druck überarbeitete Diss. knüpft an dieses Verdikt an, ohne es undifferenziert zu übernehmen. Das Grundproblem der Schleiermacherschen Eschatologie, so lautet die Zentralthese des Vf.s, sei das Dilemma ihrer Partikularität. Dieses Partikularitätsdilemma sei bereits im Ansatz des Konzepts, nämlich in der Wesensbestimmung der Religion als Anschauung des Universums und Gefühl vorprogrammiert, wie es in den Reden von 1799 grundgelegt werde. Die Unsterblichkeit der Religion bestehe demnach im Einswerden mit dem Unendlichen mitten in der Endlichkeit und im Innesein des Ewigen in einem, in jedem Augenblick (vgl. 42, Anm. 1). Dieser eschatologische Grundsatz werde durch die „Glaubenslehre" bestätigt, deren Durchführung der Entwicklung des gegenwärtigen christlichen Selbstbewußtseins und ihrer auf Sünden- und Gnadenbewußtsein hingeordneten Tatsachen gewidmet sei mit der Folge, daß eschatologischen Zukunftsaussagen kein systematischer Lehrstatus im eigentlichen Sinne zuerkannt werde. Unter den Zentralprämissen der Schleiermacherschen Dogmatik sei der Aufweis eines unvermeidbaren eschatologischen Dilemmas, wie ihn die Glaubens-

lehre in Bezug auf die kirchliche Lehre von den Letzten Dingen führe, nur konsequent. Eschatologischen Sätzen fehle zwangsläufig die nötige Bestimmtheit, weil sie sich in keinem frommen Selbstbewußtsein, das aktuell um sich wisse, zu einer umfassenden Einheit zusammenschließen ließen: „Der Versuch, Eschatologie in dogmatischen Sätzen aufzustellen, erreicht keine umfassende, sondern nur eine teilweise Einheit; eschatologische Sätze bleiben partikulare Bestimmungen ohne dogmatische Bestimmtheit." (54) Materialdogmatisch bestätige sich dies an der Irreduzibilität der Differenz von individueller und universeller Eschatologie und an der Unaufhebbarkeit des Unterschieds eines definitiven eschatologischen Endentscheids und einer auf jenseitige Vollendung abzielenden Entwicklung, wie er sich in diversen, zu keiner abschließenden Einheit zusammenzudenkenden Endzeitvorstellungen reflektiere.

Damit ist im wesentlichen umschrieben, was Th. mit seiner Grundthese vom Partikularitätsdilemma Schleiermacherscher Eschatologie meint. Diese These erhält eine eigentümliche Pointierung dadurch, daß der Vf. das Eschatologiekonzept Schleiermachers mit dessen pejorativer Einschätzung des Judentums als einer partikularen, auf das eigene Volk beschränkten, Universalität und Universalisierung verweigernden Religionsgestalt parallelisiert. So gelangt er zu dem Ergebnis, „daß Schleiermachers entscheidender Einwand gegen die dogmatische Vollwertigkeit der Eschatologie derselbe ist, den er an anderer Stelle seiner Dogmatik auch gegen das Judentum erhebt: der Einwand der Partikularität." (62) Dieses Resultat ist weichenstellend für alle nachfolgenden, der Schleiermacherrezeption gewidmeten eschatologiegeschichtlichen Analysen, sofern sich diese durchweg an der Frage orientieren, „welche Geltung dem Dilemma der Partikularität einzuräumen ist" (68). Zwei grundsätzliche Arten möglicher Rezeption Schleiermachers lassen sich dabei Th. zufolge unterscheiden: eine auf die Umsetzung des eschatologischen Dilemmas und eine gegenläufige, auf dessen Aufhebung ausgerichtete Rezeptionsweise. Aufgrund dieser Typisierung ergeben sich im wesentlichen zwei – entweder auf Bejahung oder auf Verneinung der Schleiermacherschen Konzeption abgestellte – Diskursstränge. „Der eine", so Th. zusammenfassend, „versteht die Eschatologie fundamentaltheologisch als Problem der Voraussetzungen theologischen Denkens und Redens, der andere begreift sie heilsgeschichtlich als Frage des theologischen Verständnisses von Zeit und Geschichte." (260) Der ersten Richtung werden Vertreter der sog. Vermittlungstheologie und eine Reihe weiterer Repräsentanten prinzipiell mit Schleiermacher konformer Eschatologen zugerechnet. Sie sind hier nicht namentlich aufzuführen (vgl. im einzelnen 68ff; 260ff), zumal da das eigentliche Interesse Th.s der gegenläufigen Richtung gehört, für deren Profil sowohl Kritik an Schleiermachers Eschatologieverständnis als auch an seinem damit assoziierten Wahrnehmungsmuster des Judentums kennzeichnend sein soll.

Als ein erster Versuch konstruktiver Schleiermacherkritik in Eschatologie, Judentumsverständnis und beider Zusammenhang betreffender Hinsicht wird die chiliastische Eschatologie der sog. heilsgeschichtlichen Theologie bei dem Erlanger J. Chr. K. von Hofmann sowie in dessen Umfeld und Schülerschaft vorgestellt (vgl. 79–135; fernerhin H. Theißen, Spuren einer eschatologischen Schulpartnerschaft im 19. Jahrhundert. Ein theologisches Thema in Erlangen-Rostock-Dorpat, in: ZBKG 71 [2002], 113–131). Es folgt ein dichtes Kap. zur messianisch-soteriologischen Eschatologie Martin Kählers (vgl. 136–192), der, wie der Vf. zurecht sagt, einerseits quer steht zu den schulmäßigen Rubrizierungen der Theologiegeschichte, andererseits über eine schwer zu überschätzende, wenngleich nur indirekt wirksame theologiegeschichtliche Bedeutung verfügt. Die Kählerinterpretation stellt zweifellos einen Höhepunkt der Untersuchung dar, deren theologiehistoriographischen Analysen mit umfänglichen Erörterungen zur antiapokalyptischen Eschatologie von Paul Althaus (193–259) zum Abschluß gebracht werden. Insgesamt läßt sich sagen, daß die eschatologiegeschichtlichen Fallbeispiele durchweg kenntnisreich entfaltet werden, wobei die Konzentration auf Implikationen christlicher Eschatologiekonzeptionen für die Wahrnehmung des Judentums wichtige Perspektiven zu erschließen vermag. Die Unterteilung der Einzelkap. in jeweils drei analoge Analyseaspekte steigert die Übersichtlichkeit und darf als gelungener Kunstgriff der Darstellung gelten. Zweifellos gelungen ist fernerhin die Widerlegung der seit Brunner verbreiteten Pauschalannahme, die Eschatologie im 19. Jh. sei eine bloße Leerstelle gewesen. Von einem geschlossenen eschatologischen Bureau (E. Troeltsch) kann im Blick auf einen Theologen wie etwa Martin Kähler schwerlich die Rede sein.

Fällt das Schlußresümee in theologiegeschichtlicher Hinsicht insoweit plausibel aus, so sind die strukturellen Grundlagen der gegebenen Analysen und ihr Ertrag für Systematik und Ökumene, wie er in einem Schlußkapitel (260–295) zusammenfassend erhoben wird, nach meinem Urteil weitaus weniger überzeugend. Das ist im wesentlichen durch die Exposition der Fragestellung (vgl. 11–41) bedingt, deren Skopus mit der These eines Partikularitätsdilemmas der Schleiermacherschen Eschatologie erreicht ist. Daß deren problematischer Status mit dieser Wendung adäquat benannt ist, entbehrt einer durchschlagenden Evidenz. Man muß kein Prophet sein, um zu prognostizieren, daß die Interpretation, die Th. den prophetischen Lehrstücken und ihrer Statusbestimmung innerhalb der „Glaubenslehre" zukommen läßt, kaum den ungeteilten Beifall der Gemeinde der Schleiermacherexegeten finden wird. Mag die Beschreibung des eschatologischen Problems als Dilemma bei Schleiermacher noch einen gewissen Anhalt finden, so bleibt gleichwohl die Frage, ob dieses zutreffend als Partikularitätsdilemma bestimmt und dann mehr oder minder umstandslos mit Schleiermachers Einschätzung des Judentums als einer partikularen Religion assoziiert werden kann. Was heißt hier jeweils genau Partikularität? V. a. auf die Diskussion der Antworten, die Th. auf diese Fragen gibt, wird sich eine systematische Auseinandersetzung mit seiner Monographie zu konzentrieren haben. Ein Vergleich mit der vor geraumer Zeit erschienenen Arbeit von M. Weeber über „Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk" (Göttingen 2000), auf deren von dem seinen nicht unerheblich abweichenden Interpretationsansatz Th. leider nur anmerkungsweise eingeht, kann hierfür nützlich sein (vgl. fernerhin: E. Herms, Schleiermachers Eschatologie nach der zweiten Auflage der „Glaubenslehre", in: ThZ 46 [1990], 97–123). Im übrigen kann es, woran E. Herms, a.a.O. 119, erinnert hat, nicht schaden, den Schluß der letzten Strophe von Philipp Nicolais bekanntem Lied „Wachet auf, ruft uns die Stimme" (EG 147) zu meditieren, der dem Perfekt christlicher Heilsgewißheit ebenso Rechnung trägt wie der alle gegenwärtigen Erfahrungsmöglichkeiten transzendierenden Zukunft eschatologischer Vollendung: „Kein Aug hat je gespürt, / kein Ohr hat mehr gehört / solche Freude."

München Gunther Wenz

Pastoraltheologie

Demmer, Klaus: **Das vergessene Sakrament.** Umkehr und Buße in der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2005. 136 S., kt € 15,00 ISBN: 3–89710–321–4

Ein weitgehend unaufgearbeitetes theologisches und pastorales Problemfeld betritt Klaus Demmer, seit 2003 emeritierter Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Uni. Gregoriana in Rom, mit seinem Bd zur gegenwärtigen Bußpraxis der Kirche. Da aktuelle wissenschaftliche Untersuchungen wie auch katechetische Materialien zur derzeitigen Problemlage und darauf ausgerichtete Lösungsansätze nur wenig vorliegen, nähert sich der Vf. mit Aufgreifen dieses Themas einem bisweilen tabuisiert erscheinenden theologischen Arbeits- und Praxisbereich. Der Vf. wendet sich folglich einem im Bewußtsein des modernen Menschen wie der theologischen Reflexion in Vergessenheit geratenem Zusammenhang zu, dessen sakramentaler Vollzug die kirchliche Alltagswirklichkeit vergangener Jahrhunderte wie selbstverständlich bestimmte und dessen Ausrichtung und Form er als das menschlichste aller Sakramente bezeichnet (vgl. 75).

Ausgehend von der postmodernen Realität eines weithin verschwundenen subjektgewordenen Menschen, benennt er während des ersten Kap.s (11–30) die damit einhergehende mangelnde sittliche Bildung, welche aufbauend auf die kirchliche Grundauffassung einer notwendigen Verbindung von sittlicher Überzeugung und entsprechender Lebensführung nicht mehr zu erfolgen scheint, als einen Grund für die in Vergessenheit geratene sakramentale Bußpraxis. Zugleich charakterisiert er die offenkundige Krise des Bußsakramentes als in weiten Teilen innerkirchlich hausgemacht und benennt diverse Fehlbildungen, etwa eine fehlende kirchliche Kommunikationskultur oder den Drang nach unbedingter Gültigkeit, die den Kern des sakramentalen Vollzuges einstweilen entstellten.

Im Anschluß an diese vorausgehenden Grundeinsichten nähert sich der Vf. in einem zweiten Kap. (31–50) dem skizzierten Problem mithilfe moraltheologischer Kategorien: Ausgesprochen differenziert beschäftigt er sich mit Phänomen von Schuld und Sünde, indem er älteren moralpädagogische Abgrenzungen in Ge- und Verbote die Einsicht in eine nähere Ursprünglichkeit von Haltungen vor einzelnen Handlungen entgegenhält. Sünde bleibt demnach das Ergebnis einer Interpretation, die Schuld in der weiteren Perspektive einer Grundentscheidung sieht und erhält den Charakter einer Ausdruckshandlung bzw. Einzelentscheidung. Umkehr definiert sich folglich als wirksame Erinnerung an die leitenden Anliegen einer zuvor einmalig getroffenen Lebensentscheidung.

Seine moraltheologische Herkunft läßt der Vf. ebenfalls im dritten Kap. (51–70) zur Problematik des Gewissens erkennen: mit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums *Gaudium et Spes* als „verborgenes Heiligtum, wo Gott und Mensch einander begegnen" (GS 16) und überdies als privilegierter hermeneutischer Ort der Schulderkenntnis qualifiziert, wendet sich der Vf. der Gewissenserforschung zu und sieht deren spezifischen Ansatzpunkt in der eigenen Freiheit, näherhin in leitenden Motivationen und Intentionen sowie biographisch bedingten Dispositionen.

Das notwendige und vollständige Bekenntnis als Folge der Gewissenserforschung bildet als Thema des vierten Kap.s (71–90) zweifelsohne einen Kernpunkt der allenthalben bekannten Krise des Bußsakramentes. Letzteres antwor-

tet nach Auffassung des Vf.s als Teil einer Definitionskultur auf eine anthropologisch bedingte Erzählkultur, in welcher man sich, falls die heilsame Wirkung des Sakramentes gewahrt werden solle, zu konkreter Schuld auch möglichst konkret zu bekennen habe. Ebenso sollten aber psychische Unmöglichkeit und der Zeitfaktor als Teile eines Prinzips der Zumutbarkeit Beachtung finden.

Das rückt die Rollenauffassung und Kompetenz des Beichtvaters im fünften Kap. (91–112) in den Mittelpunkt der Ausführungen. Der Beichtvater ist eingedenk seiner Eigenschaften als guter Theologe und zugleich biographisch determinierter Mensch sowie Christ aufgefordert, im Zwischenraum von Objektivität und Empathie zu agieren. Als solcher ist er Richter eines Tribunals des Erbarmens, partnerschaftlicher Arzt und ermahnend-umsichtiger Lehrer, dem das Beichtgeheimnis natürlicher Schutz und heilige Pflicht bleibt.

Die Funktion der Lossprechung definiert der Vf. im abschließenden sechsten Kap. (113–136) als Zuspruch einer Kraft, die hilft, vorhandene Verhängnisstrukturen aufzubrechen und die Wirkungsgeschichte seiner Verfehlungen mittels der aufgetragenen Buße auszuleiden. Ausblickend beschreibt der Vf. einzelne Lebensbereiche als Ansatzpunkte der Wiederverortung des Bußsakraments: seine Vermittlung an junge Menschen während ihrer Suche nach Idealen oder als Ort der Lebensreflexion in der Ehe. Ferner sieht er die Funktion der Gewissenserforschung als Klärung eingegangener Loyalitätsverpflichtungen und Reflexion eines wahrhaftigen zwischenmenschlichen Umgangs in den verschiedenen Sektoren sozialer Verbindlichkeiten. Schließlich erhält das Sakrament als Ort einer möglichen biographischen Bilanzierung seinen besonderen Stellenwert im Angesicht von Krise und Tod.

Angesichts der o. a. Tatsache einer Tabuisierung dieses theologischen Sachzusammenhangs sowie einer bei vielen Zeitgenossen festzustellenden Voreingenommenheit gegenüber der ‚Beichte', ist der Weg einer Annäherung mittels moraltheologischer Kategorien bzw. Klarstellungen theologisch wohltuend. Insbesondere ist hier der nachdrücklich betonte theozentrische Charakter des Gewissens zu nennen. Ein pastoral-praktisches Bedenken dieser Grundeinsichten und eine von hier aus neu inspirierte Hinführung zur sakramentalen Praxis wäre ein gewiß reizvolles Unterfangen, das der Vf. mit manchen konkretisierenden Fragen – mancherorts fast schon im Stil eines Gewissensspiegels – bereits andeutet.

Und obwohl es sich bei dieser Weise der Aufarbeitung eines schwierigen Problemgebietes um zuweilen abstrakte Zusammenhänge handelt, bleibt die benannte Menschlichkeit des Sakramentes, deren Kern ja eine an persönlichen Themen orientierte Begegnung zwischen Pönitent und Beichtvater ist, durch eine angemessene und sehr ausführliche Betrachtung und Reflexion beider Rollen gewahrt.

Die unterschiedlichen Sachzusammenhänge und Zwänge, die der Vf. beschreibt und denen sich der moderne Mensch gegenüber sieht, gilt es sicherlich im Konzert mit anderen anthropologischen und biographischen Elementen wahrzunehmen, wenn sittliche Bildung eine stärkere Dominanz im Rahmen christlicher Persönlichkeitsentwicklung einnehmen soll.

Zum andern zeigt sich nach Erfahrung vieler Beichtväter (auch der des Rez.) mittlerweile eine Vielgestaltigkeit von Bekenntnisformen, welche von formal über inhaltsleer bis zu tiefen Glaubens- und Lebensgesprächen reicht, die aber der Vf. kaum nennt. Ebenso wird eine bestehende Ungleichzeitigkeit nicht tiefer bedacht, die sich dadurch auszeichnet, daß das Sakrament insbesondere heute zu unterschiedlichen Situationen und an besonderen Orten besonders gefragt ist. V. a. wären hier die Erfahrung der Weltjugendtage oder die Nachfrage an Hochorten des Glaubens (Wallfahrtsorte oder Klöster) zu nennen, die von einer neuen, wenn auch andersartigen Gefragtheit des Sakramentes zeugen. Beispielsweise scheinen in diesen Fällen die Anonymität der Beichtväter oder die besonders geprägte geistliche Atmosphäre eines Ereignisses oder Ortes ein Bedürfnis nach geistlicher Klärung bei manchen Zeitgenossen zu wecken.

Wünschenswert wäre ebenfalls in Form eines Ausblicks die Erörterung der Frage nach Inhalten von sittlicher Bildung und schließlich nach Möglichkeiten einer Hinführung von Kindern, Jugendlichen oder sogar Erwachsenen zu einer sakramentalen Praxis gewesen. Die Rede ist zwar von einem Katechumenat bzw. von Gewissensbildung, es bleibt allerdings offen, welche Formen und Inhalte sich damit konkret verbinden sollten.

Als störend mag der Leser eine Vielzahl apodiktisch anmutender Formulierungen empfinden. Fraglich bleibt auch, ob die an manchen Stellen bestechende Folgerichtigkeit und Verallgemeinerung anthropologischer Schlußfolgerungen in jedem Fall durch die Realität menschlichen Lebens und Empfindens in diesem sensiblen Bereich gedeckt ist.

Oelde Jan Loffeld

Religionspädagogik

Froese, Regine, **Zwei Religionen – eine Familie.** Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft Bd. 7). – Herder: Freiburg / Basel / Wien 2005, 312 S, Kt € 39,95, ISBN: 3–451–38839–7

Erstmals untersucht diese bei Friedrich Schweitzer in Tübingen angefertigte Diss. die religiöse Welt von Kindern aus christlich-muslimischen Familien, auf die sich Ergebnisse aus der Migrationsforschung nur begrenzt anwenden lassen (159). Leitfrage der Arbeit ist, ob in diesem Feld genuin christliche oder muslimische Kinder heranwachsen, oder ob eine Tendenz zu Synkretismus oder Atheismus vorherrscht (19).

Nach der Einleitung (13–30) stellt die Vf.in Untersuchungsmethode und Probandenauswahl dar (31–72). 30 Kinder im Alter von vier bis zwölf Jahren, von denen drei getauft, zehn Jungen aus religiösen Gründen beschnitten sind, sowie deren Eltern (20 Paare, darunter zwei Paare mit christlichem Ehemann und muslimischer Ehefrau) wurden befragt. Die Vf.in macht erfreulicherweise transparent, auf welch vielfältigen Wegen sie zu ihren Probanden gekommen ist (43f), was die Repräsentativität der Untersuchung im Vergleich mit anderen qualitativen Studien erhöht. Es wurden jeweils bis zu 160 Minuten lange semistrukturierte Interviews geführt, wobei die Kinderbefragung eine Bildbetrachtung und eigenes Malen durch die Kinder einschloß. Die Befragung fand in der Lebenswelt der Familien statt; durch Mitspielen mit einer Puppe wurde die Vf.in bei den Kinderinterviews zur teilnehmenden Beobachterin.

Anschließend werden Ergebnisse der Untersuchung vorgestellt (73–150). Beim Gottesverständnis der Kinder sticht eine wahrscheinlich mit dem islamischen Bilderverbot zusammenhängende „Abbildungsaversion" (76, 89, 102, 131f passim) hervor; auch anthropomorphe Gottesbilder bis hin zur Vatermetapher werden vermieden. Der Gott der Kinder hat Züge, die meist sowohl mit dem christlichen als auch mit dem muslimischen Glauben vereinbar sind: „Tendenziell messen die Kinder dieser Untersuchung den Unterschieden zwischen den Religionen keine gravierende und für das eigene Leben relevante Bedeutung zu." (128) Häufig kommt es bei den Kindern auch zu einer Vermischung von religiösen und ethnischen Kategorien (127–130). Die Gebetspraxis fällt eher zurückhaltend aus, wobei es ein breites Spektrum gibt bis hin zum multireligiösen Gebet, das allerdings einen Einzelfall darstellt. Die Familienentwürfe sind tendenziell „nachchristlich" bzw. „nachislamisch" (142) und werden folgenden Typen zugeordnet: religionskritisch areligiös, pluralistisch, christlich, muslimisch, interreligiös ohne Schwerpunkt sowie interreligiös mit christlichem bzw. muslimischem Schwerpunkt.

Es folgt eine religionspsychologische (151–200), theologische (201–240) und religionspädagogische Diskussion (241–268). Kontextuelle Faktoren überwiegen nach Einschätzung der Vf.in gegenüber entwicklungspsychologischen (168); eine Einordnung der Ergebnisse in Stufenmodelle des Glaubens gelingt nicht (199). Der religiöse Weg der Kinder fügt sich meist auch nicht in die Kategorien des islamischen Rechts ein bzw. steht im Widerspruch zu diesen (208). Allerdings bietet ein auf Individualität ausgerichteter Ansatz des muslimischen Religionspädagogen Mohammed Heidari geeignete Anknüpfungspunkte (205). Schließlich ist auch eine christliche Initiation für die Probandengruppe nicht anschlußfähig, angesichts deren familiärer Situation die gewissermaßen exklusive Taufe ein „quasi inakzeptable[s] Ritual" (212) darstellt. Die Vf.in konstatiert eine „Tendenz der zurückhaltenden religiösen Kindererziehung" (257) im Bemühen der Eltern, das Kind nicht manipulativ zu beeinflussen. Die auf diese Weise einen Freiraum darstellenden christlich-muslimischen Familien können als interreligiöses Lernfeld fungieren, in denen eine Konfrontation mit religiöser Pluralität stattfindet (266).

Abschließend werden Zukunftsperspektiven für die Handlungsfelder Familienseelsorge, Kindergarten, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung angedeutet (269–278), bevor die Arbeit mit einem knappen Resümee schließt (279–281).

Auf das Literaturverzeichnis (283–301) folgt ein Anhang mit den Interviewleitfäden und ausgewählten Kinderzeichnungen (302–312).

Die Arbeit ist klar gegliedert und gut lesbar. Die Methodik wird überzeugend problematisiert und angewandt – gerade auch im Blick auf Kinder als Befragte (48, 190f), die Grenzen der Untersuchung (135) und die eigene Rolle der Vf.in (65f). Die Grundthesen der Arbeit sind einleuchtend. Sie stellen eine interessante Konkretion des christlich-islamischen Verhältnisses dar: So fällt es in den Familien schwer, den genuin christlichen Charakter von Weihnachten und Ostern zum Ausdruck zu bringen (108, 244). Dies steht allgemeiner für die Verlegenheit, das christologische Bekenntnis in einem christlich-muslimischen Kontext zu artikulieren, so daß in der Untersuchungsgruppe schließlich ein islamisches Jesusverständnis als Konsens dient (185). Allerdings führte die interreligiöse Situation bei den christlichen Ehepartnern tendenziell zu einer Belebung des eigenen Glaubens, bei den muslimischen u. a. zu einer „liberale[n] Haltung gegenüber fremden Einstellungen" (245). Eine klare Dominanz der einen oder anderen Religion läßt sich somit aus dem empirischen Untersuchungsfeld nicht ableiten, was für eine gewisse Ergebnisoffenheit des christlich-islamischen Verhältnisses spricht.

Durch die christlich-muslimischen Familien entstehen neue Formen von Religiosität, die formale Kriterien der Religionszugehörigkeit sprengen und daher von den Glaubensgemeinschaften – und auch von der Vf.in – erst noch konzeptuell eingeholt werden müssen. Was die Beantwortung der Ausgangsfragen betrifft, überzeugt, daß die Kinder keine Atheisten sind. Um den Synkretismusverdacht abzuwenden, müßte der Synkretismusbegriff weitergehend diskutiert werden, als es in der vorliegenden Arbeit der Fall ist (180f, 224f). Sicherlich kommt es zu Vermengungen, die von der Vf.in treffend als Patchwork und kindliche Anpassung an die gemischt-religiöse Umwelt beschrieben werden (181). Um die unvermischte und ungetrennte neue Wirklichkeit adäquat zu beschreiben, könnte das Konzept „wechselseitige Gastfreundschaft" (237) dienlich sein. Die verwendeten Termini „nachislamisch" und „nachchristlich" (142) beruhen auf engen Konzepten jeweiliger Orthodoxie, so daß sie m. E. zu sehr normativen und einschränkenden Charakter haben. Hier besteht weiterer Forschungsbedarf, kommt doch auch die Vf.in nach der Diskussion verschiedener interreligiöser Denkmodelle zu dem Ergebnis, daß letztlich keines für den interreligiösen Alltag angemessen ist. Dabei wird es wichtig sein, von der handlungsorientierten Dialogebene auszugehen und von da aus neue „Denkstraßen" (Ulrich Schoen) zu entwickeln. Schließlich stellt sich auch die Frage, ob die Synthese der Kinder nicht primär eine entwicklungspsychologische Stufe darstellt, die durch eine weitere reflektive Durchdringung im Erwachsenenalter doch anders ausfällt.

Aus den Befunden der Arbeit ergeben sich verschiedene Herausforderungen für Theologie und Religionspädagogik, aber auch für die jeweiligen Glaubensgemeinschaften. In erster Linie ist die Entwicklung neuer Rituale (278) sowie seelsorglicher und erwachsenbildnerischer Angebote für christlich-muslimische Paare zu nennen, die sich Unterstützung wünschen (270). Ein weiteres Ergebnis der Untersuchung besteht darin, daß gerade angesichts der zurückhaltenden religiösen Erziehung durch die Eltern dem Religionsunterricht eine zentrale Rolle zukommt (116, 147, 162, 199). Die Wissens- und Erfahrungslücken der Probanden im Blick auf Islam sind ein schlagendes empirisches Argument für die Einführung von Islamischem Religionsunterricht.

Bedauerlicherweise werden die Ergebnisse der zugrunde liegenden Befragung, die die Vf.in 1996 und 1997 durchgeführt hat, erst jetzt veröffentlicht. Würde man heute eine entsprechende Untersuchung angehen, müßten in jedem Fall auch Kinder berücksichtigt werden, die Islamunterricht in der Probephase besuchen, was einen stärkeren islamischen Anteil in den Familien zur Folge haben könnte.

Ob vom interreligiösen Lernen in christlich-muslimischen Familien tatsächlich eine „Signalwirkung" (281) ausgehen kann, ist fraglich. Ist die Familie nicht aufgrund der „Dichte der persönlichen Beziehungen" (263) ein einmaliger Raum, der gewissermaßen zum interreligiösen Lernen verpflichtet (vgl. 247), das angesichts der Asymmetrien zwischen Christentum und Islam sonst in den meisten Fällen ein kaum realisierbares Ideal bleibt?

Eine gewisse Asymmetrie der Untersuchung besteht bereits darin, daß die Vf.in mit dem Malen eine Methode wählt, die in der islamischen Religionspädagogik allenfalls in Reformkreisen verbreitet ist. Während die Ergebnisse nur mit klassisch-islamischen Denkmodellen konfrontiert werden (202–208, 213–215), werden in der systematischen Reflexion (220–238) eine Reihe zeitgenössischer christlicher Theologen, aber keine islamischen Autoren berücksichtigt, was ein einseitiges Islambild festigen könnte. Dies steht in Spannung zum Anspruch der Arbeit, gleichermaßen muslimisch-religionsrechtliche und christlich-theologische Instrumentarien anzuwenden (25, 201). So hätte die Vf.in an dieser Stelle zumindest noch einmal auf ihren Standpunkt und ihre Aufgabe reflektieren sollen.

Auch einige kleinere Punkte rufen Widerspruch hervor: Die Vf.in übernimmt unkritisch die These vom Feindbild Islam (26), die allerdings in der Gesamtargumentation keine wichtige Rolle spielt. Die Abgrenzung genuin christlicher und islamischer von „mythischen" Gottesvorstellungen (89f) würde unter Berücksichtigung der neueren Mythosdiskussion wahrscheinlich anders ausfallen. Die Redeweise von der Überholung der Beschneidung durch Christus (209) zeigt wenig Sensibilität für das christlich-jüdische Verhältnis. Daß fast ausschließlich der evangelische, nicht jedoch der katholishe Religionsunterricht den Gaststatus muslimischer Schüler erlaubt (272), ist nicht zutreffend.

Leider werden die Ergebnisse der Elterninterviews meist nur indirekt dargestellt und selten zitiert. So wäre z. B. bei den Überlegungen zum Jesusverständnis (185) eine Argumentation an Elternzitaten entlang aufschlußreich. Das Zitat auf S. 119 wird auf S. 126 unter einem anderen Probandennamen wiederholt. Auch widersprechen sich die prozentualen Angaben auf S. 13 Anm. 2 und auf S. 151 Anm. 1.

Die kritischen Anfragen schmälern jedoch nicht Qualität und Pionierfunktion dieser gelungenen explorativen Studie, die zur Grundlagenliteratur christlicher wie islamischer Religionspädagogik gehören sollte.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Grethlein, Christian: **Fachdidaktik Religion.** Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 348 S. (UTB M, 2668), kt € 19,90 ISBN: 3–8252–2668–9

Vor dem Hintergrund kulturell-gesellschaftlicher Umbrüche betrachtet der Vf. Änderungen, die auch den Religionsunterricht betreffen. Der Titel konkretisiert dies für den evangelischen Religionsunterricht, wobei aber sicherlich viele Bereiche gleichermaßen für den katholischen Religionsunterricht Geltung finden. Grethlein betont jedoch, daß „es keine allgemeine Religionsdidaktik" gebe, „sondern nur eine jeweils konfessionell bestimmte, im vorliegenden Fall eine Evangelische Religionsdidaktik" (13). Somit liegt auch die inhaltliche Füllung dieses Faches im Aufgabenbereich der Kirchen.

In seinem Werk nimmt G. als Grundlage an, daß *„theologische Bestimmtheit und pädagogische Orientierung an den Schülerinnen und Schülern* in keinem Gegensatz stehen" (14; Hervorhebung aus dem Original entnommen), bevor er in acht Kap.n seine Ausführungen anschließt. In dem Einführungsteil, der Kap. 1 und 2 umfaßt, äußert er sich zunächst zum schulischen Religionsunterricht als religionspädagogische Aufgabe. Der Skizzierung des Religionsunterrichts als umstrittenes Fach folgt die Darstellung des schulischen Religionsunterrichts als wichtigstes Thema der deutschen Religionspädagogik (vgl. 23), wobei diese sich zwischen Theologie und Pädagogik bewegt.

Kap. 2 setzt sich mit der geschichtlichen Dimension von Religionsunterricht auseinander, was bei Martin Luther und Philipp Melanchthon beginnt. Über die Aufklärung mit Jean Jacques Rousseau bis hin zur Weimarer Republik spannt sich der historische Bogen, ehe der Vf. im Hauptteil B auf die Rahmenbedingungen und Perspektiven des heutigen Religionsunterrichts zu sprechen kommt. So benennt Kap. 3 die rechtlichen Rahmenbedingungen für den Religionsunterricht und wirft gleichzeitig einen Blick auf abweichende Regelungen wie etwa die Bremer Klausel, das Berliner Modell, LER oder islamischen „Religionsunterricht". Im Kap. 4 folgen die schulischen sowie anschließend in Kap. 5 die kirchlichen Rahmenbedingungen.

Der folgende Hauptabschnitt C verläßt die eher theoretische Ebene und beinhaltet wieder mehr Praxisbezug, indem er sich zunächst mit dem heutigen Religionsunterricht als religiöses Geschehen auseinandersetzt. So betrachtet Kap. 6 das Verhältnis zwischen Religionslehrer, der doppelt institutionell in das System Schule und in das System Kirche eingebunden ist, und Schüler, dessen Bedeutung, wie der Vf. vermutet, „für die Didaktik des Religionsunterrichts noch nie so groß war wie gegenwärtig" (209). Kap. 7 beschreibt die Ziele und Inhalte des Religionsunterrichts, der immer wieder mit Spannungen zu kämpfen hat und dessen heutige Aktualität primär durch seinen Beitrag zur Werteerziehung gegeben ist (vgl. 242f.). Ferner dient er als Einführung in das Christentum und als schülerorientierte Auslegung der Lebenswelt, wobei G. auf die Rolle der Bibel und den Gehalt an Schülerorientierung zu sprechen kommt. Im kommunikativen Geschehen des Religionsunterrichts spielen aber ebenso die Einführung in die Religion überhaupt, die Symboldidaktik und die Befähigung zum Christsein des Religionsunterrichts eine Rolle. Das letzte Kap. 8 stellt die Medien und Methoden des Religionsunterrichts vor. Der Religionsunterricht in der heutigen Mediengesellschaft sieht sich mit besonderen Herausforderungen konfrontiert und der Vf. stellt die Bedeutung eines kommunikativen Umgangs mit der Bibel heraus, wozu er einige Methoden präsentiert, wie die Erzählung, den Film, den Bibliolog oder das Texttheater.

Teil D beschließt das Buch und bietet ein Schema zur Unterrichtsvorbereitung, ein Sach- sowie ein Personenregister und ein umfassendes Literaturverzeichnis.

Mit dem Werk schließt der Vf. die selbst aufgezeigte Lücke im Angebot der Studienliteratur zur Evangelischen Religionsdidaktik. Als Leitfaden und Handbuch leistet es allen religionspädagogisch Tätigen eine wertvolle praktische Hilfestellung sowie einen fundierten theoretischen Hintergrund. Gerade hierin ist die Stärke zu sehen, denn es gelingt G., die derzeitigen Aufgaben und Ziele des evangelischen Religionsunterrichts zu bestimmen, ohne dabei die betroffenen Dimensionen aus dem Blick zu verlieren. Er berücksichtigt vielmehr gleichermaßen Schule und Kirche, Tradition und Gegenwart sowie Schüler und Lehrer. Besonders gut gelingt es ihm dann, diese Vorgaben praktisch herunter zu buchstabieren, um – stets vor dem Hintergrund der kommunikativen Bedeutung des Religionsunterrichts – mit konkreten Hinweisen und Anregungen für den Unterricht abzuschließen.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Religionsgeschichte

Nikolaus von Kues: Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Bd. 2: Texte zur Seelsorge. Briefe. Denkschriften (1453–1458), hg. v. Wilhelm Baum / Raimund Senoner. – Klagenfurt: Kitab 2000. 330 S., kt € 22,00 ISBN: 3–902005–03–3

Diese umfassende aus Synodenbeschlüssen, politischen Denkschriften, Reformakten, Verordnungen, Disziplinarvorschriften, Predigten und Briefen bestehende Textsammlung bietet einen ausführlichen und authentischen Überblick über eine auf dem Höhepunkt seiner öffentlichen Anerkennung eintreffende unerfreuliche Phase im Leben des Nikolaus von Kues. Der Originaltext, vorwiegend in lateinischer Sprache, liegt auf der linken Seite, parallel zu der Übersetzung auf der gegenüberliegenden Seite.

Was sich vom Titel und Inhaltsverzeichnis her als eine prosaische Dokumentensammlung für gründliche Historiker ankündigt, weist beim Lesen außerdem immer wieder sehr interessante Einblicke in das konkrete Leben der Kirche in der Mitte des 15. Jh.s auf, insbesondere in den Alltag eines Intellektuellen wie Cusanus, der heute vorwiegend durch seine philosophisch-theologischen Schriften bekannt ist. Z. B. ordnet der Philosophenbischof für den Klerus seines Bistums im Originalwortlaut folgendes an: „Niemand soll sein Haar wachsen lassen. Die Haare sollen so geschnitten werden, daß die Ohren sichtbar sind. Ihr sollt große Tonsuren haben. Euer Gewand soll weder grün noch rot sein, es soll geschlossen, sauber und lang sein, wie es sich gehört, das Barett kurz, der Gürtel ohne goldene oder silberne Spangen usw. [...] Niemals sollt Ihr ohne Notwendigkeit Kneipen aufsuchen. Kein Würfel- oder Kartenspiel sollt Ihr spielen. Ihr sollt keine Konkubinen oder Küchenmädchen, überhaupt keine verdächtigen Frauen in Euren Häusern haben, sondern nur saubere, ehrbare und alte [...] Meidet ganz und gar den Tanz und alle Leichtfertigkeiten! [...] Enthaltet Euch des Rausches und der Betrunkenheit ganz und gar!" Ihre Schuhe sollen weder grün noch rot noch spitz sein. Zur Kapitelversammlung soll niemand Waffen oder Dolche mitbringen. Auch das Brettspiel sowie das Würfel- und Kartenspiel werden verboten. Mit einer für einen aufgeklärten Denker überraschenden Strenge – „Wir bestimmen kraft unserer ordentlichen Vollmacht [...], verordnen und verbieten streng auch kraft des heiligen Gehorsams unter Exkommunikation und Strafe der Verweigerung des Sakramentes der hl. Eucharistie und des kirchlichen Begräbnisses" – verbietet er, die Kirchentage bewaffnet zu besuchen oder sie mit öffentlichen Tänzen zu entweihen. Der Kardinalbischof legt fest, wie die Trauung im einzelnen vonstatten gehen soll. Bei der Taufe im Winter sei es nicht notwendig, das ganze Kind einzutauchen. Bei Begräbnissen soll man nicht „schwätzen, lachen und sich anderswie leichtfertig verhalten". Interessant ist ebenfalls eine lange Liste von Fragen, die bei der Visitation der Pfarrkirchen geklärt werden sollten. So soll beispielsweise gefragt werden, ob der Pfarrer „ein Würfelspieler ist oder anderswie dem Volke Ärgernis erregt, in gräßlichen Schwüren, oder ob er in seinem Haus eine öffentliche Kneipe führt" oder ob er ein Jäger ist. Ebenso soll man von ihm wissen, ob sich „in der Pyxis, wo die Hostie ist, Ungeziefer befindet".

Trotz seiner reformeifrigen Bemühungen bleibt als Fazit: Nirgends hat der international hochangesehene Kardinal kläglicher versagt als in diesem Bischofsamt. Der Bd enthält Dokumente und Briefe zum berüchtigten Streit zwischen Herzog Sigmund von Österreich und dem kürzlich in den Adelsstand erhobenen Intellektuellen von einem Moseler Dorf. Unter solchen Umständen fleht der Humanist Enea Silvio Piccolomini (später Papst Pius II.) Cusanus an, sein Bistum zu verlassen und sich nach Rom zu begeben. „Die Zeiten ändern sich nämlich und, wer einmal verachtet wurde, der wird jetzt besonders geehrt. Komm also, ich bitte dich, komm!", heißt es in einem Brief. „Auch sind deine Fähigkeiten nicht von der Art, daß sie, zwischen Schnee und schattigen Tälern eingeschlossen, erschlaffen müssen. Ich weiß, es gibt viele, die dich sehen, hören und dir folgen wollen." Die abgedruckten Dokumente ermöglichen es, diesen Streit sehr konkret und menschlich zu verfolgen. Um sein Leben bangend flüchtet schließlich der Fürstbischof und kehrt nie wieder zurück. Allerdings: Nachdem er sein Bistum aufgegeben und seit vier Jahren als Kurienkardinal in Rom gewirkt hatte, scheint ihm die öffentliche Wirksamkeit doch verloren gegangen zu sein. Ein Bericht seines Freundes Papst Pius II., der den folgenden Ausbruch protokolliert, belegt seine Niedergeschlagenheit auf eindrucksvolle Weise: „Ich weiß nicht zu schmeicheln. Ich hasse adulationes. Wenn Du die Wahrheit hören kannst: Nichts gefällt mir, was hier in dieser Kurie geschieht. Alles ist korrumpiert. Niemand tut ausreichend seine Pflicht; weder dir noch den Kardinälen geht es um die Kirche. Wo werden die Vorschriften des Kirchenrechts eingehalten? Wo werden die Gesetze respektiert? Wo gibt es Sorgfalt in der Liturgie? Allen geht es nur um Karriere und Habsucht. Wenn ich im Konsistorium von Reform spreche, werde ich ausgelacht. Ich bin hier überflüssig. Gestatte mir zu gehen! Ich kann diese Lebensart nicht ertragen. Ein Alter muß seine Ruhe haben. Ich werde in die Einsamkeit gehen. Wenn ich für das Gemeinwesen nicht leben kann, dann will ich für mich leben." Diesem Verzweiflungsruf fügt der Papst dann selbst die Bemerkung hinzu: „Nachdem er dies gesagt hatte, brach er in Tränen aus."

Vorliegende Sammlung einschlägiger Primärquellen enthält zugegebenermaßen viel Uninteressantes, auch für spezielle historische Forschung, aber immer wieder lernt der Leser alltägliche und auch schattige Seiten des illustren Denkers auf eine authentische Weise kennen.

Münster William J. Hoye

Petrus Canisius: Der Große Katechismus. Summa doctrinae Christianae (1555). Ins dt. übertragen u. kommentiert v. Hubert Filser u. Stephan Leimgruber. – Regensburg: Schnell u. Steiner 2003. 375 S. (Jesuitica Bd. 6), geb. € 29,90 ISBN: 3–7954–1624–8

Der opulent ausgestattete Bd enthält vier Hauptteile. Im ersten Teil wird der Große Katechismus des Petrus Canisius in den historischen, religionspädagogischen und theologischen Kontext eingeordnet. H. Stettberger beschreibt die Biographie des Petrus Canisius (1521–1597). H. Filser dokumentiert die literarische Gattung „Katechismus" *vor* Petrus Canisius. Ausführungen von R. Haub gelten dem Erziehungskonzept der Jesuiten und dem Stellenwert des Katechismus. H. Filser wertet diesen als dogmatisches und ethisches Kompendium. – Der zweite Teil enthält, von H. Filser und St. Leimgruber eingeführt und erarbeitet, lateinischen Text und deutsche Übersetzung des Katechismus. – Stark referierenden Charakter mit einem gewissen Zurücktreten der Kritik hat der dritte Teil: „Kritische Interpretation des ‚Großen Katechismus'". H. Filser legt die Glaubenskontinuität auf der Basis der kirchlichen Tradition dar. St. Leimgruber beschreibt die ethisch-religiöse Erziehung nach diesem Katechismus. H. Stettberger ordnet das canisianische Konzept religionsdidaktisch ein. St. Leimgruber wendet sich Petrus Canisius und der Ökumene mit Schwerpunkt im Kontext der Reformatoren zu, ferner stellt er in einem eigenen Kap, die Katechismen des Petrus Canisius innerhalb historischer Religionspädagogik dar. – Als Anhang enthält der vierte Teil ein umfassendes Literaturverzeichnis, eine Übersicht über Hg. und Mitarbeitende, Register zu Namen, Sachen und Bibelstellen sowie ein Verzeichnis der Abbildungen.

In diese kommentierte Neuausgabe des „Großen Katechismus" wurde sehr viel Arbeit und Energie investiert. Die Umsicht der Hg. garantiert Zuverlässigkeit dieser mustergültigen Edition in höchstem Grad. Leise Zweifel führen zu der Frage, inwieweit Petrus Canisius und seinem Großen Katechismus eine gewisse Aktualität zukommen, aber eine solche Frage wird Historikern fremd sein.

Münster Herbert Vorgrimler

Theologie / Kunst

Cappelletti, Lorenzo: **Gli affreschi della cripta Anagnina Iconologia.** Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002. XXXII, 378 S. (Pontificia Universitas Gregoriana, Miscellanea Historiae Pontificiae, 65), 134 meist farb. Abb., kt € 35,00 ISBN: 88–7652–910–1

Anagni, eine kleine Stadt knapp 70 km südöstlich von Rom gelegen, hat durch das berühmte Attentat vom September 1303 gegen Bonifaz VIII. seinen Platz in den Geschichtsbüchern sicher. Der französische König und die Kardinalsfamilie der Colonna hatten versucht, den Gaëtani-Papst, der sich in seiner Heimatstadt aufhielt, zu kidnappen. Diesem gelang aber durch die Kloaken von Anagni die Flucht. Bonifaz VIII., der das Papsttum aus französischer Abhängigkeit befreien wollte, konnte sich nach Rom absetzen, wo er jedoch wenige Tage später starb. Der Papstpalast in Anagni, der heute Sitz eines Nonnenklosters ist, kann besichtigt werden. Man genießt von dort einen wunderbaren Ausblick.

Daß sich die Fahrt von Rom nach Anagni aber auf jeden Fall lohnt, liegt weniger an Bonifaz VIII. und dem Palazzo seiner Familie, als vielmehr an den einmalig schönen Fresken in der Krypta der Kathedrale, die der vorliegende Bd erstmals seit der Studie von Pietro Toesca, Gli affreschi della Cattedrale di Anagni, in: Le Gallerie Nazionali Italiane 5 (1902), 116–187, einer gründlichen Analyse unterzieht. Mit diesem Bd in der Hand, der in einem Anhang in sehr guter Qualität farbige Abbildungen der Fresken und einen Plan des Bildprogramms auf Hochglanzpapier bietet (303–357), kann man sich die Krypta hervorragend erschließen. Aber man erhält nicht nur detaillierte Informationen zu jedem einzelnen Fresko oder den einzelnen Zyklen, über deren wissenschaftlichen (mit Astronomie, Makro- und

Mikrokosmos, den vier Elementen) oder dem apokalyptischen (u. a. mit dem Martyrium des Hl. Magnus) Hintergrund. Vielmehr gelingt es dem Vf. überzeugend herauszuarbeiten, daß hinter den Arbeiten von drei verschiedenen Meistern eine einheitliche Gesamtkonzeption steckt, die er im Abgleich mit patristischen Texten und mittelalterlichen Quellen (v. a. von Augustinus und Rabanus Maurus) erhebt: Es geht um das für die mittelalterliche Kirchengeschichte zentrale Verhältnis von *imperium* und *sacerdotium,* von weltlicher und geistlicher Gewalt, das hier im Sinne Innozenz' III. (1198–1216) ikonographisch inszeniert wird. Dieser hatte das Verhältnis von Papst und Kaiser mit der Beziehung der Sonne zum Mond verglichen, der nicht aus sich selbst leuchte, sondern lediglich das Licht der Sonne reflektiere. Dieses Verhältnis zeigen die Fresken vorabgebildet im Verhältnis von Melchisedek und Abraham, sowie Samuel und Saul. Gekonnt wird der Entstehungszusammenhang der Fresken zum historischen und politischen Kontext hergestellt.

Auch eine Verortung der drei Meister, die durch recht unterschiedliche Malstile auffallen, aber an einem Konzept arbeiten, gelingt Cappelletti überzeugend. Der erste malte unter Innozenz III. seit 1209 in Anagni und gehörte zur Lombardischen Schule; der zweite war unter Honorius III. (1216–1227) tätig und hatte an der Ausmalung der Basilika Sankt Paul vor den Mauern mitgewirkt. Der dritte schließlich arbeitete unter Gregor IX. (1227–1241), einem Neffen Innozenz' III., in Anagni und stammte aus Latium. Die Arbeiten dürften 1231, ein Jahr nach der Lösung Friedrichs II. vom Bann und dessen Besuch in Anagni bei Gregor IX., abgeschlossen gewesen sein. Anagni ist allemal eine Reise wert, so wie Lorenzo Cappellettis hervorragendes Buch eine gründliche Lektüre lohnt. Beide haben nur einen Nachteil: In beiden spricht man nur italienisch, was die deutsche Rezeption erheblich erschwert. Aber die Fresken sind immerhin Bilder, die man auch ohne italienische Sprachkenntnisse betrachten kann.

Münster Hubert Wolf

Theologie / Psychologie

Rauchfleisch, Udo: **Wer sorgt für die Seele?** Grenzgänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge. – Stuttgart: Klett-Cotta 2004. 229 S. (Konzepte der Humanwissenschaften), kt € 24,00 ISBN: 3–608–94099–5

Die Begegnung von Psychotherapie und Seelsorge ist weiterhin nicht einfach, sondern konfliktträchtig, wiewohl die Seite der SeelsorgerInnen in aller Regel sehr offen und lernbereit gegenüber Erkenntnissen seitens der Psychotherapie(n) ist. Das Anliegen des vorliegenden Buches ist eine fruchtbare Zusammenarbeit von Psychotherapie und Seelsorge ohne „gegenseitige unrealistische Idealisierungen oder kränkende Entwertungen" (41). Ein solches konstruktives Verhältnis wird sowohl durch zu scharfe Grenzen als auch durch manipulative Vereinnahmungen erschwert. Hiervon handeln die ersten drei Kap.:

Udo Rauchfleisch, Professor für Klinische Psychologie an der Universität Basel und DPG-Psychoanalytiker in eigener Praxis, erinnert zu Beginn seiner „Grenzgänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge" zurecht daran, daß Therapieschulen, die religiösen Fragen einen zentralen Platz in ihrem Denken zuweisen, „zahlenmäßig nur eine verschwindend kleine Gruppe" ausmachen (13). Psychoanalyse und Kognitive Verhaltenstherapie als tonangebende stehen mit vielen anderen Therapierichtungen religiöser Überzeugung und Praxis traditionell uninteressiert bis ablehnend gegenüber. In der Selbsterfahrung im Rahmen von Therapieausbildungen spielen religiöse Themen häufig keine Rolle. Dies beklagte schon T. Moser in seinem vielbeachteten Buch „Gottesvergiftung" (1976). Viele PsychotherapeutInnen haben ihre kindlichen Gottesvorstellungen zwar *bewußt* abgeschüttelt, tragen sie jedoch auf unbewußter Ebene unverarbeitet weiter und vermischen sie mit den religiösen Vorstellungen ihrer Patienten. So kommt es zu einem Gemenge von Zerrbildern, mit dem sie meinen, sowohl die Religiosität des Patienten als auch eine Religion – hier meist die christliche – verstehen und beurteilen zu können, ohne sich gründlich kundig zu machen (vgl. D. Ritschl, in: Kick, H. (Hg.) *Ethischens Handeln in den Grenzbereichen von Medizin und Psychologie,* Münster 2002, 58). Demgegenüber wirbt R. (wie T. Moser, *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott,* Stuttgart 2003) gegen das religiöse Tabu in der Psychotherapie für eine ernsthafte, positiv konnotierte Diskussion religiöser Glaubensvollzüge und -inhalte. Er plädiert für eine konstruktive Zusammenarbeit mit Seelsorgern, in der beide Seiten um ihre jeweiligen Kompetenzen und Grenzen wissen und einander Respekt und Wertschätzung entgegenbringen (Kap. 1).

Dafür bedarf es jedoch auch eines Abbaus des psychotherapeutischen Tabus in *religiösen* Kreisen (Kap. 2). R. sieht dies zum einen bei fundamentalistischen Gruppierungen begründet in der klar verspürten *„Diskrepanz zwischen den traditionellen religiösen Welt- und Menschenbildern und den der Psychotherapie zugrunde liegenden modernen wissenschaftlichen Kenntnissen"* (33). Zum andern werde es meist besonders sichtbar, wenn es um das Eheverständnis und um Fragen der Sexualmoral geht; z. B. „verschließt sich die offizielle Lehrmeinung der katholischen Kirche [...] vehement der heutigen humanwissenschaftlichen Einsicht, daß *gleichgeschlechtliche Orientierungen* nichts mit psychischer Gesundheit oder Krankheit zu tun haben und eine der Heterosexualität gleichwertige Variante darstellen" (34). So konstatiert R., wenn auch in polarisierend-wertender Formulierung mit eigenem Wahrheitsanspruch, daß in solchen Situationen religiös-fundamentalistische Auffassungen und moderne psychologisch-psychotherapeutische Modelle als „zwei völlig konträre Welt- und Menschenbilder" (36f.) aufeinanderprallen. Um hier zu echtem Dialog und einer möglichen Lösung zu kommen, müßten beide Seiten – *nicht* nur die religiöse, wie R. fordert – sich konstruktiv verunsichern lassen. Nach diesen beiden scharfen Grenzen (und Abwehren) durch wechselseitige – religiöse oder psychotherapeutische – Tabus spricht R. auch unheilvolle Verquickungen von Seelsorge und Psychotherapie an (Kap. 3), von denen hier v. a. die Benutzung von „Psychotherapie" als Mittel religiös-weltanschaulicher Manipulation erwähnt sei – eine Perversion psychotherapeutischen Selbstverständnisses als Heilverfahren und als emanzipatorisches, befreiendes Geschehen.

Im vierten Kap. würdigt und anerkennt R. therapeutische Aspekte des Religiösen aus psychoanalytischer Sicht (ergänzbar wären quantitative empirische Daten; vgl. Zwingmann / Moosbrugger (Hg.) *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung,* Münster u. a. 2004). „Gesunder" Glaube, „der eine Verbindung herzustellen vermag zwischen der biblischen Botschaft und der heutigen Welt und Zweifel zulässt und erträgt" (62), wirke stabilisierend für die psychische Persönlichkeitsstruktur (‚Ich', ‚Über-Ich', ‚Selbst'), auch über die Gemeinschaft und über die Einordnung „des individuellen Selbst in einen überindividuellen Sinnbezug" (81). Es klingt hier wie im folgenden Kap. jedoch leider nur an, daß die psychische Struktur und Dynamik ihrerseits, die besonders von lebensgeschichtlichen Leib- und Beziehungserfahrungen mitgeprägt sind, die Art der persönlichen Religiosität erheblich mitbestimmen und sich ihre Ausdrucksfelder suchen.[1] Mehr geht R. im fünften Kap. auf andere, ihm wichtige Aspekte ein, welche Psychologie und Psychotherapie der Kirche bieten können. Als psychologische Kriterien eines „gesunden" Glaubens zur Unterscheidung von „pathologischen" Glaubensvollzügen wie Aberglauben und Wahn hebt R. mit Blick auf den soziokulturellen Kontext hervor, daß die Glaubensvollzüge „in einer gewissen Übereinstimmung mit der gesamtgesellschaftlichen Situation stehen" (101) und kommunikationsstiftend sein sollten (117). Im Blick auf Persönlichkeitsmerkmale für solchen Glauben betont er Urvertrauen, die Möglichkeit des Zweifels, das Prozeßhaft-Dynamische und Tolerante.

Am umfänglichsten sind R.s „Psychologische Impulse zu Fragen kirchlicher Seelsorge" (Kap. 5.3.; 123–208). Mit ihnen möchte er zeigen, „dass viele der für die kirchlichen Institutionen wichtigen Fragen nicht nur von der religiösen Seite her zu verstehen und zu behandeln sind, sondern auch eine psychologische Dimension besitzen" (123). Er beginnt mit wichtigen Bemerkungen zum Umgang mit psychisch kranken Menschen in der Seelsorge und nimmt dann Stellung zu Fragen der Beziehungsgestaltung, zur kirchlichen Sexualmoral, zu strukturellen und gruppendynamischen Fragen in den Kirchen und schließlich zur Ausbildung für Berufe der Kirche.

Zur Veränderung kirchlicher Positionen wären ihm wichtig: Akzeptieren und Fördern vorehelichen sexuellen Experimentierens, Auflöslichkeit der Ehe, Akzeptieren homosexueller Praxis und alternativer Lebens- und Familienformen, Abschaffung des „Zwangszölibats" und Frauenordination. R. hat recht, daß die christlich-kirchliche Position – zumal in Sachen Sexualmoral – „in erheblichem Widerspruch zu den Verhaltensnormen steht, an denen sich ein großer Teil unserer heutigen Gesellschaft orientiert" (135) – und das müßte die Kirchen und ihre („reifen") Gläubigen dazu herausfordern, „ihre tradierten Positionen kritisch zu überdenken und die modernen humanwissenschaftlichen Kenntnisse in ihre Überlegungen einzubeziehen" (136). In der formulierten Offenheit ist dies nur zu begrüßen und stellt die Herausforderung, Spannungen und Zweifel auszuhalten und darüber hinaus auch *theologischen* Fragen, Wertvorstellungen und Begründungszusammenhängen *auf den Grund* zu gehen. Dies ist nicht nur im Feld der Sexualmoral angezeigt, um verantwortet selbst Stellung zu beziehen *und* hilfreich seelsorglich zu handeln.

Da R. auf diese Impulse selbst viel Raum und Energie verwendet, gehört es zur dialogischen Fairness einer Rezension, auch den einen oder anderen Kritikpunkt dazu klar herauszustellen. R. gibt für diese Kontexte vor, er wolle „über unsere modernen humanwissenschaftlichen Kenntnisse informieren" (86) – während seine Ausführungen rhetorisch wie inhaltlich sehr interpretierend, urteilend und wertend sind, weitgehend ohne seine Wertkategorien offenzulegen und zu hinterfragen. Ethische und anthropologische Werte sind jedoch eine Sache der philosophisch-theologischen Reflexion wie Diskussion und nicht einfach „humanwissenschaftlicher Kenntnis"; sonst sitzt

[1] Aufgrund der multifaktoriellen Ätiologie von psychischen Störungen ist eine Ausdrucksweise wie „religiös determinierte Zwänge" (199) grob vereinfachend wenn nicht irreführend – auch die betroffen machende Falldiskussion eines Therapieabbruches mit späterem Suizid ist davon leider geprägt. Vgl. Pfeifer, Samuel (1993) Neurose und Religiosität. Gibt es einen kausalen Zusammenhang?, in: *Psychotherapie, Psychosomatik, medizinische Psychologie 43* (1993) 356–363

man schlicht Varianten des naturalistischen Fehlschlusses auf, so politisch korrekt oder inkorrekt diese daherkommen mögen. Zugegebenermaßen ist dies eine besondere wissenschaftstheoretische Schwierigkeit und Aufgabe interdisziplinären Dialogs.

Es ist des weiteren befremdlich zu lesen, die katholische Kirche beschränke Sexualität offiziell auf das Zeugen von Kindern und werde in der Ehe nur *dazu toleriert* (134; vgl. dagegen z. B. Weltkatechismus 2360–2363). Und es wirkt in höchstem Maße ungerecht, wo R. pauschal schreibt: „Nicht zuletzt haben auch im Jahr 2002 die Skandale um die sexuellen Übergriffe, die Priester sich Kindern und Jugendlichen gegenüber haben zuschulden kommen lassen, in erschreckender Weise gezeigt, daß der Zwangszölibat eine Lebensform ist, die destruktive Folgen hat und nicht nur die betreffenden Priester selbst ins Unglück stürzt, sondern darüber hinaus auch noch unschuldige Opfer mit in den Strudel der Destruktivität reißt" (162). Die sexuellen Übergriffe seien „wesentlich durch die zölibatäre Lebensweise der Priester bedingt" (162). Das ist nicht psychologische Information, sondern falsch. Der unabhängige Untersuchungsbericht über die Fälle in den USA[2], den R. wohl nicht abwartete, zeigte keineswegs eine höhere Inzidenz bei (katholischen) Priestern insgesamt als in der männlichen Gesamtbevölkerung, im Gegenteil (unbeschadet dessen ist jeder „Fall" zu viel!); was allerdings erheblich höher liegt, ist der Anteil der Übegriffe gegenüber männlichen Opfern, während in der übrigen Bevölkerung – so R. selbst an anderer Stelle mit anderem Interesse und bezogen auf absolute Zahlen – „sich Pädosexualität vor allem im heterosexuellen Bereich findet" (154).

Für die Ausbildung für kirchliche Berufe stellt R. die „im Grunde selbstverständliche Forderung, daß alle, die in ihrer kirchlichen Tätigkeit Betreuungen, Beratungen und Begleitungen anderer Menschen übernehmen, eine *psychologische Grundausbildung* absolvieren. Dazu gehören drei Elemente: die Vermittlung theoretischer Kenntnisse, Supervisionsangebote und die (dringende) Empfehlung von Selbsterfahrung." (202) Die meisten in der Seelsorge Tätigen werden wohl ohne Zögern gerade das erste Element wünschen und würden aufgrund vieler Erfahrungen von schwierigen Begegnungen gerne grundlegende Aspekte der Persönlichkeits- und Entwicklungspsychologie, der Psychopathologie und der Gruppendynamik vermittelt bekommen, um mit solchem Rüstzeug die psychologischen Phänomene in ihrer Arbeit einordnen zu können. Das könnte bereits helfen, ihre Handlungssicherheit zu vergrößern, zumal wenn es darum geht, Ratsuchende für weitere bzw. angemessene Hilfe (auch) an Ärztinnen oder Psychotherapeuten weiter zu leiten. Hier besteht zweifelsohne eine immer wieder erfahrbare, große Suche und Lernbereitschaft vieler Seelsorger. Es wäre jedoch zu wenig, nur kognitive Inhalte über „die anderen" zu vermitteln, so daß die Seelsorger selbst sich nicht zu thematisieren bräuchten. Die beiden weiteren Elemente gehen schrittweise in diese Richtung: Viele Seelsorgerinnen und Seelsorger nehmen inzwischen Supervision als wirksame Hilfe in Anspruch, um die Qualität ihrer Arbeit zu sichern und ihren Umgang mit sich und anderen zu reflektieren. Und in Diözesen wie Basel, Linz, Freiburg, Münster und Paderborn stehen für Männer wie Frauen in Berufen der Kirche teilweise seit den frühen 1990er Jahren von den Diözesen unterstützte Selbsterfahrungsangebote in freilich begrenztem Umfange offen bei PsychotherapeutInnen, denen gegenüber keinerlei kirchlich-berufliches Abhängigkeitsverhältnis besteht. Sie eröffnen mit diesem dritten Element einen Freiraum, den R. in der Kirche allerdings nicht für möglich zu halten scheint – als wolle ‚die Kirche' in ihren Reihen nur Christen, die „alles unreflektiert und gehorsam hin[nehmen], nur weil es die „Obrigkeit" fordert und mit dogmatischen Argumenten untermauert" (207f.) anstatt „Selbstverantwortung zu übernehmen und sich nicht unkritisch auf die Meinung und die Verhaltensregeln anderer Menschen abzustützen" (208). – Im Blick auf die Ausbildung wäre m. E. schließlich eine angemessene Klärung der psychischen Eignung für die jeweiligen kirchlichen Berufe zu ergänzen.

[2] Vorgelegt vom John Jay College of Criminal Justice, New York, im Februar 2004; vgl. www.usccb.org/nrb/johnjaystudy; zwischen 1950 u 2002 wurde 4392 Priestern in den USA (von ca. 110 000; d. h. ca. 4 %) an 10 667 Opfern sexueller Mißbrauch Minderjähriger vorgeworfen, meist in den 1970er Jahren, zu über 2/3 erst nach 1993 angezeigt. 2460 Priestern wurde je eine Tat vorgeworfen; 25 % zwei oder drei Vorfälle; 13 % vergingen sich an 4 bis 9 Opfern; 149 Priester (3 %) wurden für Vergehen an 2960 Opfern verantwortlich gemacht. 81 % der Opfer waren männliche Minderjährige; die Hälfte von ihnen im Alter der frühen Geschlechtsreife zwischen 11 u 14 Jahren; 22 % Jungen u Mädchen im Alter unter 11 J., 27,3 % Jugendliche zwischen 15 u 17 J.

Abschließend betont R. (in Kap. 6) als Voraussetzung für eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Psychotherapie und Seelsorge gegenseitigen Respekt und gegenseitige Wertschätzung; er empfiehlt offene und klare Absprachen, um sich in der Praxis nicht gegenseitig ausspielen zu lassen, sondern die Chancen des Miteinanders für die Ratsuchenden zu nutzen. Dem ist nur zuzustimmen. Für beide Seiten wäre es m. E. hilfreich, *mehr* als nur „eine rudimentäre Information" (211) über die Arbeitsfelder der anderen Seite zu erwerben und sich lernbereit und kritisch in eigenen Vorstellungen in Frage stellen zu lassen. Das täte nicht nur der Seelsorge-, sondern auch der Psychotherapieseite und einem auch dann noch spannungsvollen konstruktiven Miteinander beider Seiten gut.

Freiburg Klaus Baumann

Kurzrezensionen

Fuhs, Hans F.: **Sprichwörter.** – Würzburg: Echter 2001. 189 S. (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Lfg. 35), pb € 19,90 ISBN: 3–429–02133–2

Gegenüber anderen neueren Kommentaren der Sprichwörter bzw. Proverbien zeichnet sich dieses Werk dadurch aus, daß der Vf. den Forschungskonsens an wichtigen Stellen verläßt. Die eigentliche Kommentierung ist durch das Format der NEB räumlich beschränkt und bleibt im Rahmen des Bekannten. Neu sind dagegen die Positionen, die der Vf. in der Einleitung (5–21) bezieht. Spr erscheint als „ein eminent theologisches Buch", das „die Welt- und Lebensentwürfe der Nachbarkulturen im Horizont des JHWH-Glaubens" reflektiert (6). Das Buch ist nicht lediglich von Sammlern bzw. Redaktoren kompiliert, sondern von einem Dichter verfaßt (8–10). Zu datieren sind die Sprichwörter nun um 200 v. Chr. In Spr sieht der Vf. eine „Kultursynthese zwischen hellenistischer Weltweisheit und JHWH-Glauben" (6). Den Charakter des Buches umreißt er mit den Attributen weisheitskritisch, gesellschaftskritisch und religionskritisch (6–8). Bestimmend für die Spr sei das Ethos der Tora (8–11). So sieht der Vf. die Teilsammlung Spr 15,33–24,22 als „Entwurf einer an der Armentheologie orientierten Lebens- und Gesellschaftsordnung" (14).

So interessant und provokativ die Anregungen des Vf.s an vielen Stellen sind, so bedauerlich ist, daß ihre Begründungen nicht im Werk selbst, sondern nur in einer parallelen Veröffentlichung (Das Buch Sprichwörter, fzb 95, Würzburg 2001) nachzulesen sind.

G. B.

Heinz, Stefan / **Rothbrust,** Barbara / **Schmid,** Wolfgang: **Die Grabdenkmäler der Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz.** – Trier: Kliomedia 2004. 269 S., geb € 34,50 ISBN: 3–89890–070–3

Liturgie-, Kunst-, Mentalitäts- und Politikhistoriker zeigen ein wachsendes Interesse an historischen Grablegen, freilich unter jeweils anderen Gesichtspunkten. Dabei kann man leider beobachten, daß die einzelnen Fächer nicht immer rechtes Verständnis für die jeweils anderen Paradigmata aufbringen. So kann es geschehen, daß Kaselstab und Pallium verwechselt werden oder Sarkophag und Tumba, oder daß in einer Person entweder *nur* der um seine Memoria besorgte Hirte gesehen wird, *nur* der Kunstmäzen oder *nur* der ränkeschmiedende Machtpolitiker.

Der anzuzeigende, sehr aufschlußreiche Bd – entstanden im Trierer Sonderforschungsbereich „Zwischen Maas und Rhein: Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert" – will exemplarisch die unterschiedlichen Stränge miteinander verbinden und so eine übergreifende Analyse der Grablegen der rheinisch-moselländischen geistlichen Kurfürsten versuchen. Die Beschränkung auf die Kathedralen in Trier, Köln und Mainz ergibt sich dabei aus der Unmöglichkeit, die Diversität der politischen Machtverhältnisse, der lokalen Liturgietraditionen und Sakraltopographien sowie der unterschiedlichen Kunstströmungen auch nur für das Reich zusammenfassend zu überblicken. Zudem liegen Schwierigkeiten in den unterschiedlichen Forschungsständen und -traditionen im Bereich der jeweiligen Kathedralkirchen.

Insgesamt aber ergibt sich auch unter dieser Perspektive das Bild einer hochkomplexen Beziehung zwischen Tod und Leben, Glaube und Macht sowie Kunst und Liturgie in Mittelalter und früher Neuzeit.

Jo. B.

Kurz, Paul Konrad: **Unsere Rede von Gott.** Sprache u. Religion. – Münster: LIT 2004. 148 S. (Literatur – Medien – Religion Bd. 10), brosch. € 17,90 ISBN: 3–8258–7498–2

Der Vf., Lyriker u. Literaturwissenschaftler († 2005) legte hier Zusammenfassungen und Erweiterungen früherer Veröffentlichungen (vgl. 149) vor: Im I. Teil „Religion u. Sprache" Gott im Bewußtsein – Gott am Rand; unsere Rede von Gott; Sprache u. Religion: Sprachcodes, Spracharbeit in der Bibel, Sprache in der Kirche (mit breiter Aufmerksamkeit für Probleme u. Notwendigkeit von Metaphern). Im II. Teil „Zweifel – Provokation – Lobpreis" geht der Vf. auf Zweifel (Nietzsche) und Provokation ein; unter Lobpreis befaßt er sich mit Affirmativem und mit Widerständigem (R. O. Wiemer, D. Sölle, K. Marti). H. V.

Fundgrube Ethik / Religion. Neue Ausgabe, hg. v. Almut Löbbecke. – Berlin: Cornelsen 2006. 256 S., kt € 16,95 ISBN: 3–589–22180–6

Zugänge zu religiösen und ethischen Themen finden, Fragen nach dem Leben und dessen Sinn stellen, die Auseinandersetzung mit ethischen Themen suchen, die Religion im Alltag entdecken, Religionen erkunden, mit Biographien ganzheitlich lernen – diese Inhalte werden im Schulunterricht in den Fächern evangelische und katholische Religion, Praktische Philosophie oder LER behandelt. Und wie sie sich altersgemäß vermitteln lassen, das zeigt das vorliegende Buch, das von praktizierenden Didaktikern geschrieben wurde. Unzählige Anregungen und Ideen für den Unterricht enthält dieser Titel, der bei Unterrichtenden der genannten Fächer zum Pflichtkanon im heimischen Buchregal gehören sollte. Übersichtlich folgen Anmerkungen zu den Themen, zu Aufgaben, zur empfohlenen Altersgruppe, zum Zeitaufwand, zu Sozial- und Arbeitsformen wie auch zum Materialbedarf und den Lernintentionen. Dabei werden unterschiedliche Medien ebenso berücksichtigt wie Formen produktorientierten Lernens.

Neues und Bewährtes für den Religions- und Ethikunterricht in den Sekundarstufen I und II präsentiert diese Fundgrube, die gerade Lehrern eine wertvolle Hilfe zur Vorbereitung einzelner Unterrichtsstunden und zur Konzeption von Unterrichtsreihen ist. Besonders erwähnenswert ist hierbei, daß die Materialien und Kopiervorlagen dem Leser über einen Zugangscode zum Verändern und Bearbeiten online zur Verfügung gestellt werden. B. I.

Reinbold, Wolfgang: **Der Prozess Jesu.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 203 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 28), kt € 19,90 ISBN: 3–525–61591–4.

Der Sache nach rekurriert Reinbold auf seine Studie „Der älteste Bericht über den Tod Jesu" (BZNW 69) von 1993 und problematisiert die Ergebnisse für den angezielten Adressatenkreis interessierter Laien: Was war der Grund für die Verurteilung Jesu? Wer war schuld daran? R. rekonstruiert den ältesten Passionsbericht und eruiert einen möglichen historischen Verlauf mit folgendem Ergebnis: Pilatus hat Jesus „wegen einer politischen Angelegenheit zum Tod verurteilt". Er tat dies auf Anzeige des Hohenpriesters. Anlaß dafür war eine „kleine, zeichenhafte Aktion" im Tempelareal, deren Sinn letztlich nicht mehr zu erheben sei. Schließlich geht R. den Gründen dafür nach, weshalb sich in der Tradition die Polemik gegen die Juden verstärkt, die Sympathie für die Römer dagegen wächst. Im Anhang findet sich unter anderem eine Übersicht über die Übereinstimmungen zwischen den Passionsberichten nach Markus und Johannes. M. E.

Sala, Rossano: **Dialettica dell'antropocentrismo.** La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H. U. von Balthasar: Premesse e compimenti. – Milano: Glossa 2002. 464 S., pb € 25,00 ISBN: 88–7105–149–1

Es handelt sich um eine Lizenziatsarbeit, die der Theol. Fak. von Nord-Italien in Mailand vorgelegt worden ist. Das Buch befaßt sich vor allem mit H. U. von Balthasars Frühwerk *Die Apokalypse der deutschen Seele* als Schnittpunkt der kulturellen Auseinandersetzung des schweizerischen Theologen mit der anthropologischen Denkform bzw. dem philosophischen Verständnis des Menschen der Moderne. Die Untersuchung ringt um *„den Versuch, anzuzeigen, daß die Auseinandersetzung mit der Kultur für die Herausarbeitung einer Theorie des Glaubens unverzichtbar ist"* (3). Hauptverdienst Salas ist zum einen, die bleibende theologische Bedeutung der philosophischen Arbeit Balthasars am Menschen für die späteren, meist erforschten theologischen Werke bewiesen zu haben; und, zum anderen, die kriteriologische Rolle erforscht zu haben, die schon in dem Frühwerk Balthasars eine von der Einmaligkeit Christi geprägte, theologische Vernunft bezüglich des geistwissenschaftlichen Wissens um den Menschen spielt. Die von S. anvisierte Grenze in diesem Unternehmen Balthasars ist sein methodischer Vorbehalt, um eine Transzendentalität im Sinne Rahners zu vermeiden, der aber die völlige, theologische Bewertung des Anthropologischen in einem verhängnisvollen Schach hält. Zu begrüßen ist die Übersetzung der Zitate aus der *Apokalypse der deutschen Seele* ins Italienische – eines Werkes, das der italienische Leser noch nicht zur Verfügung hat. M. N.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Assmann, Jan / Krippendorff, Ekkehart / Schmidt-Glintzer, Helwig: Ma'at – Konfuzius – Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben. – Frankfurt a. M., Leipzig: Insel Verlag 2006. 166 S., geb. € 19,80 ISBN: 3–458–17248–3.

Biblica Vol. 87 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2006. 600 S., € 48,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 1–21: Stavrakopoulou, F.: Exploring the Garden of Uzza: Death, Burial and Ideologies of Kingship; 22–41: Vincent, J. M.: L'apport de la recherche historique et ses limites pour la compréhension des visions nocturnes de Zacharie; 42–51: Stettler, C.: The "Command of the Lord" in 1 Cor 14,37 – a Saying of Jesus? 52–54: Slater, T. B.: Translating ἁγιος in Col 1,2 and Eph 1,1; 55–63: Geoghegan, J. C.: Israelite Sheepshearing and David's Rise to Power; 64–74: Tiemeyer, L. – S.: The Question of Indirect Touch: Lam 4,14; Ezek 44,19 and Hag 2,12–13; 75–84: Barré, M. L.: Yahweh Gears Up for Battle: Habakkuk 3,9a; 85–95: van der Merwe, C. H. J.: Lexical Meaning in Biblical Hebrew and Cognitive Semantics: a Case Study; 96–97: Sabottka, L.: „Küsst den Sohn!"?.

Biblica Vol. 87 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2006. 600 S., € 48,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–170: Dubowský, P.: Tiglath-pileser III's Compaignes in 734–732 BC.: Historical Background of Isa 7; 2 Kgs 15–16 and 2 Chr 27–28; 171–200: Weren, W. J. C.: The Macrostructure of Matthew's Gospel: A New Proposal; 201–222: Spitaler, P.: doubt or Dispute (Jude 9 and 22–23): Rereading a Special New Testament Meaning through the Lense of Internal Evidence; 223–242: Mowery, R. L.: Paul and Caristanius at Pisidian Antioch; 243–250: Guillaume, Ph.: The End of Jonah is the Beginning of Wisdom; 251–260: Volgger, D.: The Day of Atonement according to the Temple Scroll; 261–262: Doran, R.: Emending 1 Macc 7,16; 263–272: Aletti, J.-N.: Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance.

Burghardt OP, Stefan: Das Zeugnis des Glaubens in der Einheit von Wort und Bild. – Altenberge: Oros 2006. 379 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 69), brosch. € 44,00 ISBN: 3–89375–214–5.

Dähling, Arno: Spiegelbilder. Gedichte durch die Jahreszeiten. – München: Don Bosco 2006. 79 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–7698–1561–0.

Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, hg. v. Edeltraud Klueting. – Hildesheim: Georg Olms 2006. 257 S. (Hildesheimer Forschungen, 3), geb. € 39,80 ISBN: 3–487–13073–4: 1–25: Schilp, T.: Die Vita Hathumodae, der ersten Äbtissin der Frauenkommunität Gandersheim (852–874): Lebesnform im Spannungsfeld von Norm und Wirklichkeit; 27–44: Haarländer, S.: Doppelklöster und ihre Forschungsgeschichte; 45–65: Eberl, I.: Die Frauenzisterzen des Zisterzienserordens. Entstehung und Entwicklung des weiblichen Ordenszweiges im Umfeld des Ordens; 67–103: Felskau, Ch.-F.: Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der „religiösen Frauenbewegung" des 12. und des 13. Jahrhunderts; 105–125: Frank, I. W.: Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner; 127–142: Faust, U.: Die Frauenklöster in den benediktinischen Reformbewegungen des hohen und späten Mittelalters; 143–180: Schmidt, H.-J.: Widerstand von Frauen gegen Reformen; 181–204: Schlachta, A. von: Die „Freiheit der Frömmigkeit"? Volkssprachliche Dichtung und Mystik der Beginen; 205–224: Klueting, E.: Beginen, Mantellaten und Karmelitinnen im 15. Jahrhundert; 227–236: Spendel, A.: Frauen im Orden und Kongregationen in der katholischen Kirche heute; 237–247: Campenhausen, A. Freiherr von: Geschichte und Gegenwart der Hannoverschen Klosterkammer.

Fuchs, Guido: Fronleichnam. Ein Fest in Bewegung. – Regensburg: Pustet 2006. 159 S., geb. € 17,90 ISBN: 10 3–7917–1992–0.

Habito, Ruben: Zen leben – Christ bleiben. – Frankfurt (Main): S. Fischer 2006. 191 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–502–61154–8.

Hänsel-Hohenhausen, Markus von: Amalie Fürstin von Gallitzin. Bedeutung und Wirkung. Anmerkungen zum 200. Todestag. – Frankfurt / Main: Frankfurter Verlagsgruppe 2006. 245 S., geb. € 18,00 ISBN: 3–8267–0013–9.

Horn, M. Katharina: Angestoßen. Ein Kreuzweg. – München: Don Bosco 2006. 59 S., kt € 6,00 ISBN: 3–7698–1560–2.

Nayak, Anand: Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität. – Düsseldorf: Patmos 2006. 209 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–491–70397–2.

Revue Biblique N° 1 Janvier 2006, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2006 ISSN: 0035–097: 5–17: Joosten, J.: L'agir humain *devant* Dieu; 18–36: Gilbert, G.: Jewish involvement in ancient civic life: the case of Aphrodisias; 37–52: Litwak, K. D.: Concerning the things fulfilled or accomplished?; 53–64: Kilgallen, J. J.: Like 18,11 – Pharisees and Lucan irony; 65–77: Devillers, L.: Thomas, appelé Didyme – Pour une nouvelle approche du prétendu jumeau; 78–93: Nicklas, T.: Zur Problematik der so genannten «Agrapha»: eine Thesenreihe; 94–99: Grelot, P.: Comment traduire 2 Co 5,21?; 100–126: Puech, É: Un mausolée de saint Étienne à *Khirbet Jiljil – Beit Gimal* (Pl. I).

Schmitt, Jean-Claude: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion. – Stuttgart: Reclam 2006. 398 S., geb. 28,90 ISBN: 978–3-15–010562–7.

Sine vi, sed verbo. Die Leitung der Kirche durch das Wort Gottes. Wenzel Lohff zum 80. Geburtstag, hg. im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD von Friedrich Hauschildt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 205 S., € 24,00 ISBN: 3–374–02306–1: 11–28: Hauschild, H. C.: Evangelisches Bischofsamt nach Artikel 28 der Confessio Augustana; 29–44: Lohse, E.: Theologie im Bischofsamt; 45–61: Weber, F.: Leitungshandeln in der Kirche; 63–83: Herms, E.: Die Ausübung und das Verständnis der Episkope im Recht der EKD und ihrer Gliedkirchen; 85–100: Rendtorff, T.: Religion und Konfession – Versöhnte Verschiedenheit. Zum Verhältnis von Konfessionsfrieden und politischem Rechtsfrieden in der Perspektive des Christentums; 101–115: Moxter, M.: Kirchenleitung und Kulturaufgabe; 117–135: Scharbau, F.-O.: Die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für kirchenleitendes Handeln; 137–155: Scheele, P.-W.: Kirchenleitung durch das Wort Gottes in der Perspektive offizieller lutherisch-katholischer Dialoge; 157–172: Rössler, D.: Moderation der Diskurse. Praktisch-Theologische Erwägungen zu Art und Aufgabe der Evangelischen Kirchenleitung; 173–201: Weymann, V.: „Experientia facit theologum". Zur theologischen Fortbildung der Pfarrerschaft und der Ephoren.

Symeon der Neue Theologe: Lichtvisionen. Hymnen über die mystische Schau des göttlichen Lichtes aus dem Griechischen übertragen von Lothar Heiser. – Lit: Berlin 2006. 293 S. (Literatur – Medien – Religion, 18), brosch. € 39,90 ISBN: 3–8258–9286–7.

Theologie der Gegenwart 49, 2/2006, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–91: Lauster, J.: Augenblick und Ewigkeit. Aspekte einer Theologie des Glücks; 92–103: Rohner, M.: Glück und Erlösung. Eine philosophisch-theologische Skizze; 104–117: Polednitscheck, T.: Wunschloses Unglück; 118–123: Freitag, J. / Manemann, J.: Über Glück und Erfüllung; 124–125: Metz, J. B. / Manemann, J.: Über Gott und das Glück; 126–127: Römelt, J.: Tisa von Schulenburg. Kreuzweg, 10. Station; 128–139: Richter, K.: Die Liturgie der Sakramente nach dem Vatikanum II: ein mehrfacher Paradigmenwechsel; 140–144: Wolbert, W.: Sind einige Unschuldige unschuldiger als andere? Zu ethischen Fragen des Abschusses von Zivilflugzeugen im Notfall; 145–152: Erdmann, K.: Zwischen großem Jammer und himmlischer Stadt (II). Annäherungen an die geistliche Musik des 20. Jahrhunderts.

Vogels, Heinz-Jürgen: Die berühmtesten Missverständnisse katholischen Glaubens. – Bonn: Borengässer 2005. 25 S., brosch. € 2,00 ISBN: 3–923946–69–4.

Von der Anmut des Anstandes. Das Buch Jesus Sirach. Hermann Barth zum 60. Geburtstag. hg. v. Thies Gundlach / Christoph Markschies. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 168 S., Pb. € 24,00 ISBN: 3–374–02336–3: 17–26: Gerhardt, V.: Weisheit in den Zeiten der Moderne. Vorspruch zu einer Deutung des Buches Sirach; 27–36: Gundlach, T.: Der Jesus-Sirach-Code oder Die Schwesternschaft der Sirachen; 37–47: Huber, W.: Anmut als Glaubenszeugnis; 48–51: Hüffmeier, W.: Vom Anstand Gottes; 52–53: Jüngel, E.: Wasser statt Wein? 54–66: Kähler, Ch.: Kondensierte Weisheit. Der Umgang mit Erfahrungssätzen im Buch Jesus Sirach; 67–71: Kässmann, M.: „Richte dich nicht nach jedem Wind" (Sir 5,11) Predigt im Abendmahlsgottesdienst Ephorenkonvent Loccum am 11. April 2005; 72–78: Langendörfer, H.: „Läufst du zu rasch, erreichst du das Ziel nicht." (Sir 11,10); 79–84: Leicht, R.: Aus dem Buch des Freundes. Eine Meditation über Jesus Sirach 6,7; 85–89: Löwe, H.: „Ich will tun, was mir geboten ist, solange ich noch Zeit habe" (Sir 51,38) Predigt über Jesus Sirach 51,18–38 in der Martin-Luther-Kirche Fußgönheim / Pfalz am 31. Mai 2005 beim Treffen meiner Abiturklasse von 1956; 90–103: Markschies, Ch.: Wie in der Antike Jesus Sirach mit Anstand gepredigt wurde: Augustinus von Hippo, *Sermones* 38, 39 und 41; 104–114: Rendtorff, T.: Manierliche Weisheit. Systematische Assoziationen zur Bildung frommer Lebensführung; 115–127: Rohls, J.: Die Schule der Manieren. Das Sirachbuch und die protestantische Anstandsliteratur; 128–136: Schmidt, V.: Von der Anmut eines Schriftgelehrten; 137–147: Spieckermann, H.: Gott und das Ganze. Schöpfung vor und bei Jesus Sirach; 148–153: Vietinghoff, E. von: Ein Jurist liest Jesus Sirach; 154–162: Welker, M.: Die Gottesfurcht als Grundlage der Lebensorientierung bei Jesus Sirach. Wie sich die Weisheit an den Grenzen des Erfahrungswissens bewährt; 163–168: Werbick, J.. Was Anmut und Anstand verdirbt. Zu Sir 27,30–28,12.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Claus Arnold, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt;
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, P.-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. Dr. Winfried Haunerland, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Ansgar Hense, Austr. 5, D-53179 Bonn;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Prof. Dr. Werner Kathrein, Neuenberger Str. 3–5, D-36041 Fulda;
Dr. Brigitta Kleinschwärzer-Meister, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Ulrich Kühn, Denkmalsblick 17, D-04277 Leipzig;
Jan Loffeld, von-Galen-Str. 6, D-59302 Oelde;
Prof. Dr. Horacio E. Lona, Don-Bosco-Str. 1, D-83671 Benediktbeuren;
PD Dr. Markus Matthias, Postfach, D-06099 Halle / Saale;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Dr. Annegret Meyer, Am Lipsberg 14, D-33165 Lichtenau-Holtheim;
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19 a, D-33098 Paderborn;
Dott. Dr. Silvia Pellegrini, Koppenstr. 18, D-10243 Berlin;
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken, Kaulbachstr. 31a, D-80539 München;
Prof. em. Dr. Ralph Sauer, Bussardstr. 3a, D-49377 Vechta;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Michael Schneider SJ, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Gerhard Stanke, Domdechanei 4, D-36037 Fulda;
Dr. Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekpree 62, D-48157 Münster;
Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, Duisbergweg 124, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb, D-80799 München;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Adenauerallee 17–19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz, D-85072 Eichstätt.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Bulitta, Sabrina Herbecke, Thorsten Schulz, 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 2006
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

© 2006 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

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 | **2006** | **102. Jahrgang**

Protestantismus und protestantisches Prinzip in der philosophischen Theologie Paul Tillichs

(Erdmann Sturm) . . . . . Sp. 443

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 457

Deutsche Erinnerungsorte. 3 Bände, hg. v. Étienne François / Hagen Schulze (Hubert Wolf)

Müller-Doohm, Stefan: Adorno. Eine Biographie (Robert Jan Berg)

Exegese AT . . . . . Sp. 459

Fokkelman, J. P.: The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape (Ulrike Bail)

Abschied vom Jahwisten. Die Kompositon des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, hg. v. Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte (Dorothea Erbele-Kuester)

Kessler, Rainer: Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte (Manfred Görg)

Exegese NT . . . . . Sp. 462

Gauger, Hans-Martin: Vom Lesen und Wundern. Das Markus-Evangelium (Detlev Dormeyer)

Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Cilliers Breytenbach / Jens Schröter (Knut Backhaus)

Rothschild, Clare K.: Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography (Knut Backhaus)

Shauf, Scott: Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19 (Knut Backhaus)

Schewe, Susanne: Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6 (Gerhard Dautzenberg)

Dogmatik . . . . . Sp. 470

Moretto, Daniele: Il dinamismo intellettuale davanti al Mistero. La questione del Sopranaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal (Herbert Vorgrimler)

Pera, Marcello / Ratzinger, Joseph: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur (Heinz Schütte)

Ratzinger, Joseph: Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Heinz Schütte)

Roth, Cornelius: Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson (Paul Deselaers)

Vinzent, Markus: Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung (Ernst Dassmann)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 476

Appel, Kurt: Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel (Albert Franz)

Kutzer, Mirja: In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (Georg Langenhorst)

Unwin, Stephen D.: Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes. Mit einer einfachen Formel auf der Spur der letzten Wahrheit (Josef Kreiml)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 480

Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, hg. v. Martin Leiner / Hildigund Neubert / Ulrich Schacht / Thomas A. Seidel (Konrad Hilpert)

Reinhardt, Volker: Der unheimliche Papst. Alexander VI. Borgia 1431–1503 (Jörg Bölling)

Sobiech, Frank: Herz, Gott, Kreuz. Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638–86) (Hans-Georg Aschoff)

Weihs, Alexander: Pietas und Herrschaft. Das Bild Ludwigs des Frommen in den Vitae Hludowici (Thomas Bauer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 485

Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets ADS (Clemens Leonhard)

Das Geheimnis lasst uns künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit, hg. v. Nadine Baumann / Martin Stuflesser (Manfred Probst)

Buchinger, Harald: Pascha bei Origenes (Clemens Leonhard)

Eicker, Thomas: Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige. Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik (Eckhard Jaschinski)

Hahn, Scott: Das Mahl des Lammes. Die Messe als Himmel auf Erden (Hans-Georg Gradl)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 494

Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, hg. v. Dieter Korsch/ Jörg Dierken (Katrin Bederna)

Schärtl, Thomas: Theo–Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (Michael Schulz)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Wilhelm G. Jacobs / Jörg Jantzen. Reihe I Band 9,1–2: System des transscendentalen Idealismus (1800)

System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, hg. v. Holger Zaborowski / Alfred Denker

Naturphilosophie nach Schelling, hg. v. Thomas Bach / Olaf Breidbach

Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. v. Rainer Adolphi / Jörg Jantzen (Albert Franz)

Religionsgeschichte . . . . . Sp. 501

Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, hg. v. Michael Geyer / Hartmut Lehmann (Christopher Dowe)

Ökumene . . . . . Sp. 504

Fenski, Matthias: Klaus Hemmerle und die Ökumene. Weggemeinschaft mit dem dreieinen Gott (Peter Hünermann)

Schwambach, Claus: Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch (Herman Häring)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 510

Baumann, Ulrike / Englert, Rudolf / Menzel, Birgit / Meyer-Blanck, Michael / Steinmetz, Agnes: Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II (Björn Igelbrink)

Judentum . . . . . Sp. 511

The Jerusalem Talmud. Third Order: Naim, Tractate Ketubot, Sixth Order: Tahorot. Tractate Niddah, Edition, Translation, and Commentary by Heinrich W. Guggenheimer (Hans-Jürgen Becker)

Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Stephan Wahle (Stefan Böntert)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 513

Bibliographie . . . . . Sp. 515

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein
gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2007!

Prof. Dr. Harald Wagner

Zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern
der Schriftleitung

Lesesaal A 010

Protestantismus und protestantisches Prinzip in der philosophischen Theologie Paul Tillichs

Von Erdmann Sturm

Der deutsch-amerikanische Theologe und Philosoph Paul Tillich (1886–1965)[1] ist häufig stärker in die Nähe der katholischen als der evangelischen Theologie gerückt worden. Man kann mit Recht von „katholischen Elementen" in seiner Theologie sprechen. Nennen könnte man in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Sakramentalen in seinem Denken, seine Methode der Korrelation von Vernunft und Offenbarung bzw. von Philosophie und Theologie, die Idee der Theonomie, die Symboltheorie, den Begriff „Gestalt der Gnade", die ekklesiologische Formel „Katholische Substanz und protestantisches Prinzip", seine These von der „bleibenden Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus"[2], ganz zu schweigen von seiner Kritik des Protestantismus, insbesondere des Biblizismus und der Theologie des Wortes.

Es ist wenig beachtet worden, daß Tillich in seinem opus magnum, der „Systematischen Theologie", nicht die Rechtfertigungslehre, sondern die Christologie, genauer: „das Neue Sein in Jesus als dem Christus", als materiale Norm der systematischen Theologie definiert.[3] Er distanziert sich damit zwar nicht von der paulinischen „Rechtfertigung durch den Glauben", sieht diese Norm aber „durch die Erfordernisse der Lage" (ST I, 59) bestimmt. Die „für die gegenwärtige apologetische Situation angemessenste Norm" ist für ihn nicht die „Rechtfertigung durch Glauben", sondern das Neue Sein in Jesus als dem Christus (62). Ausdrücklich erklärt Tillich, Karl Barths auf Paulus zurückgehender Protest gegen die liberale Theologie stütze sich wie der reformatorische Protest auf die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, „eine Lehre, die als Abwehr von Irrlehren gemeint war". Demgegenüber beruhe der Paulinismus seines Systems auf der „konstruktiven Lehre" des Paulus von der Neuen Schöpfung in Christus. Darin sei die prophetisch-eschatologische Botschaft vom „Neuen Äon" eingeschlossen. Die paulinische Rechtfertigungslehre dient – nach Tillich – also der Abwehr von Irrlehren, die paulinische Lehre vom Geist bzw. vom Neuen Sein ist demgegenüber „konstruktiv" (63).

Eben dieses „konstruktive" Element hat Tillich in seiner philosophischen Theologie als konstitutiv herausgestellt. Die Gegenwart des Göttlichen ist eine gegebene Wirklichkeit, eine *Voraussetzung* für unser Fragen nach Gott, wie auch für jeden ernsten Zweifel. Eben dieses sakramentale Denken ist von Anfang an für Tillichs Deutung des Protestantismus und des protestantischen Prinzips entscheidend. Es bestimmt sogar Tillichs neue Deutung der Rechtfertigungslehre, die sich schon in seinen frühen Arbeiten über Schelling anbahnt und in seiner unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg verfaßten Abhandlung „Rechtfertigung und Zweifel" formuliert wird.

1. Die Einheit von Wesen und Widerspruch

Zeitlebens prägend war für ihn die Spätphilosophie F. W. J. Schellings. Mit ihr beschäftigen sich die Breslauer philosophische Diss. von 1910 über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien" (vgl. E IX, 154–272) und die 1912 in Halle vorgelegte theologische Lizentiaten-Diss. „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung" (vgl. M I, 21–112). Tillich deutet in diesen akademischen Arbeiten den späten Schelling nicht in Antithese zum transzendentalen Idealismus, etwa von Jakob Böhme und der Theosophie her, sondern im Duktus des bisherigen Denkens Schellings selbst, des vom transzendentalen Idealismus thematisierten Problems der Selbstkonstitution des Ich. Demnach ist das Spätwerk Schellings als „Vollendung des Idealismus" (Walter Schulz) zu charakterisieren.

Der systematisch-theologische Gehalt der philosophischen Schelling-Diss. ist nicht gering zu achten. Dies gilt aber auch für die zwei Jahre später eingereichte Hallenser theologische Lizentiaten-Diss. Allein schon die Aufnahme und Bearbeitung der in der protestantischen Theologie verpönten Begriffe „Mystik", „mystische Identität mit Gott" (M I, 83) oder „unio mystica" (E IX, 385), die er sich durch Schelling vorgeben läßt, ist systematisch-theologisch bedeutsam. Der Begriff der Mystik markiert eine Problematik protestantischer Theologie, die durch die Theologie Ritschls für Tillich aktuell geworden war und die nach dem Ersten Weltkrieg in Gestalt der Dialektischen Theologie Barths und Gogartens erneut aufbrechen und Tillich zum Widerspruch herausfordern wird.[4] Die mit dem Begriff „Mystik" gewiß nicht eindeutig umschriebene Problematik wird Tillichs Thema bleiben.

In der genannten theologischen Diss. arbeitet Tillich das Thema am Stoff von Schellings Spätphilosophie durch. Die prinzipielle Lösung, die er findet, läßt sich als „Synthese von Mystik und Schuldbewußtsein" (M I, 77) namhaft machen. Hinter dieser Synthese steht die unauflösliche Einheit von Wesen und Widerspruch, „die große Synthese von Identität und Gegensatz" (M I, 84). „Je mehr Wesen, desto größer der Widerspruch, desto höher die Synthesis; in der absoluten Synthesis setzt sich das Wesen in Ewigkeit durch gegen den absoluten Widerspruch, die Freiheit gegen die Notwendigkeit, das Rationale gegen das Irrationale, das Licht gegen die Finsternis; diese Synthesis aber ist Gott." (M I, 80) Sie bildet sich analog in allen Dingen ab, auch im Menschen. So ist die Zeit Widerspruch gegen die Ewigkeit. „Zeit ist das schlechthin Andere der Ewigkeit, die Ewigkeit unter der Bestimmung des Widerspruchs, wie Natur der Geist unter der Bestimmung des Widerspruchs ist." (M I, 90) Der Widerspruch lebt also aus seiner Einheit mit dem Wesen – unter der Bestimmung des Nein. Das Nein lebt vom Ja. Das ist eine These, die auch für Tillichs späteres Denken grundlegend ist und die er z. B. gegen die Dialektische Theologie, aber auch gegen das protestantische Prinzip, sofern sie sich auf ein Nein beschränken und nicht das Ja, die Gegenwart des Göttlichen, voraussetzen, zur Geltung bringen wird. Für das Schuldbewußtsein heißt dies, daß es „das Bewusstsein um die wahre Einheit in sich [schließt]". „Je tiefer und absoluter das Schuldbewußtsein, desto höher die Erfassung der wahren Identität. Ja und Nein stehen auch hier in voller Absolutheit nebeneinander und ineinander. Es ist das Wesen aller Flachheit des Geistes, diese Identität des Widerspruchs abschwächen zu wollen." (M I, 91f.) So gehören dann auch Gottes Zorn und Gnade zusammen. „Das Band bleibt unzerrissen, auch wenn es unter dem Zeichen des Gegensatzes steht." (M I, 93)

Tillich sieht in dieser Einheit von Ja und Nein eine Lehre, die „religiös von allerhöchster Bedeutung" ist: „Sie entnimmt diejenigen Zustände, in welchen der Mensch sich von Gott fern fühlt und die einzige Empfindung Furcht ist oder gar Gleichgültigkeit, der atheistischen Beurteilung und behauptet auch für sie die Identität mit Gott, freilich mit dem, dessen Wille Zorn ist." (M I, 93) Hier ist Tillichs These von der Rechtfertigung des Zweiflers, ja des Gottlosen, die er 1919 ausarbeiten wird, bereits vorweggenommen. Daß Tillichs Lehrer an der Theol. Fak. Halle, die seine Diss. zu begutachten und zu bewerten hatten, den Gehalt dieser Arbeit und insbesondere seine zentrale, die Theologie herausfordernde These offensichtlich nicht wahrgenommen haben, ist bemerkenswert.[5]

In seiner während des Ersten Weltkrieges ohne große Sorgfalt ausgearbeiteten und 1915 von der Theol. Fak. Halle angenommenen Habil.schrift „Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität – dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher" (vgl. E IX, 439–592) be-

[1] Zitiert wird – jeweils mit Band- und Seitenangabe – nach folgenden Werkausgaben bzw. Werken: Paul Tillich, Gesammelte Werke, hg. v. R. Albrecht, 14 Bde, Stuttgart 1959ff. (= GW); ders., Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, hg. v. I. Henel u. a., bisher 14 Bde, Stuttgart 1971ff., Berlin / New York 1994ff. (= E); ders., MainWorks / Hauptwerke, hg. v. C. H. Ratschow, 6 Bde, Berlin / New York 1987ff. (= M); ders., Systematische Theologie, 3 Bde, Stuttgart 1955ff. (= ST).

[2] Vgl. dazu seinen Aufsatz The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism, in: Protestant Digest, Vol 3, No. 10, 1941, 23–31, deutsch in: ThLZ 87, 1962, Sp. 641–648, sowie in: GW VII, 124–132.

[3] „Die materiale Norm der systematischen Theologie, die in dem vorliegenden System benutzt und als die für die gegenwärtige apologetische Situation angemessenste Norm angesehen wird, ist das ‚Neue Sein in Jesus als dem Christus'". (ST I, 62)

[4] Vgl. dazu H. Fischer, Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 31 (1989) 196–212; ders., Sinn und Funktion des Begriffes Mystik in Tillichs frühen Schriften, in: G. Hummel / D. Lax (Hg.), Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie / Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology (= Tillich-Studien, hg. v. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd 3), Münster, 2000, 33–50.

[5] Vgl. dazu den Bericht von G. Wenz über die Voten von W. Lütgert, F. Kattenbusch, M. Kähler u. a. in: M I, 21.

handelt Tillich die Widersprüche des Supranaturalismus-Begriffs. Er geht dabei von dem in der theologischen Diss. im Anschluß an Schelling entwickelten Identitätsprinzip aus. In der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher, die er durch viele Zitate belegt, sieht er eine das Identitätsprinzip leugnende, entschieden antimystische Theologie. Ein adhaerere Deo, eine mystische Identität mit Gott werde von ihr abgelehnt. „Und so kommt es, daß Gott lediglich als Träger des höchsten Gutes, als Vollstrecker der moralischen Weltordnung aufgefaßt wird." (E IX, 478) Das Supra der supranaturalistischen Methode zwingt sie, „jede Ineinssetzung von objektiver Offenbarung und fragendem Subjekt zu bestreiten", also eine nur subjektive Gewißheit zuzulassen. Aus dem Supranaturalen ist ein reines Trans-Subjektives geworden, mit dem das Subjekt nie in Identität kommen kann. Gewißheit kann so nicht zustande kommen. Die damals viel diskutierte Thematik der Gewißheit wird Tillich in seiner Arbeit „Rechtfertigung und Zweifel" von 1919 weiterführen und mit dem Identitätsprinzip verbinden.

2. „Rechtfertigung und Zweifel" (1919)

In der von ihm nie veröffentlichten Abhandlung über „Rechtfertigung und Zweifel" aus dem Jahre 1919[6] geht Tillich von der Frage aus: „Welche Bedeutung gewinnt der Rechtfertigungsgedanke für den Fall des Zweifels an den Voraussetzungen dieses Gedankens?" (E X, 143f.). Der Zweifel ist Ausdruck der Subjektivität, die nicht erst in der Moderne in das religiöse Verhältnis eingedrungen ist. „Im Zweifel ist die Subjektivität rein aktualisiert, sie hat das Objekt verloren und noch kein neues gefunden; sie ist ganz in sich selbst [...] Der Zweifel ist ein uneliminierbares Element des Geisteslebens geworden." (144) Voraussetzung des reformatorischen Rechtfertigungsgedankens war die Wahrheitsgewißheit, die sich als Gottesgewißheit konkretisierte. Sie war weder für Luther noch für seine Gegner fraglich. Strittig und unsicher war allein die Heilsgewissheit. In der gegenwärtigen Geisteslage aber, das ist Tillichs Überzeugung, ist die Wahrheitsgewißheit im Sinne der Gewißheit der Existenz Gottes dem radikalen Zweifel bis hin zur Verzweiflung ausgesetzt. Der Verlust der Gottesgewißheit ist zugleich der Verlust jeder Erkenntnis von Wahrheit und Sinn.

Diese durch die Autonomie des Denkens, die Subjektivität und den Zweifel geschaffene Not der Wahrheitsungewißheit hat Tillich schärfer erfaßt als *Karl Heim*[7] und *Karl Holl*.[8] Mit beiden setzt er sich kritisch auseinander. Karl Heim, so der Vorwurf Tillichs, deutet die Wahrheitsungewissheit als „tiefste Not" unter dem Gesichtspunkt ihrer realen Überwindung. Heim erkennt aber, daß diese Überwindung als „Werk" des Menschen nicht möglich ist. Der Mensch kann aus seiner „tiefsten Not" nur *erlöst* werden. Heim wendet also nicht den Rechtfertigungs-, sondern den Erlösungsgedanken auf die Wahrheitsungewißheit an. Aber, so der Einwand Tillichs, es widerspricht der Autonomie des Denkens, „von irgendetwas außer ihm Stehenden erlöst zu werden" (201).

Auch Karl Holl bleibt nach dem Urteil Tillichs in seiner Deutung der Rechtfertigungslehre noch ganz im Problembereich der Heilsgewißheit, denn er setzt, wenn er vom Negativitätsbewußtsein und damit vom inneren sittlichen Kampf des modernen Menschen ausgeht, die allgemeine Geltung des Gottesbewußtseins voraus. „Damit das zweifellos vorhandene Negativitätsgefühl, auch auf sittlichem Gebiet, zum Schuldbewußtsein werde, muß es bezogen sein auf ein Gottesbewußtsein." (E X, 198) Hier aber liegt, so Tillich, das religiöse Problem der Gegenwart. Das Verdienst der „Luther-Renaissance" bestehe darin, die Rechtfertigungslehre Luthers als „protestantisches Durchbruchsprinzip" erfaßt zu haben. „Religiös erheblich" könne ihre wissenschaftliche Leistung aber nur sein, wenn sie als „Durchbruchsprinzip unserer Geisteslage" verkündet werde.[9] Holl ist sich allerdings der geschichtlichen Wandlungen und Schicksale der Rechtfertigungslehre bewußt. Für ihn ist die Rechtfertigungslehre des Paulus „nichts anderes als die dramatische Darstellung des inneren Konflikts, in den der genuin christliche Gottesbegriff den Menschen mit Notwendigkeit stürzen muß".[10] Luther unterscheide sich von Paulus durch die „Vertiefung des religiösen Individualismus" (ebd.). Seine Anschauung sei durch bestimmte Voraussetzungen, „die der zeitgeschichtlichen Situation angehören", wesentlich erleichtert worden; sie sei „stark mitbedingt durch die noch ungebrochen Gewöhnung an transcendentale Betrachtung und die Festigkeit hergebrachter Sitte" (12f.). Holl sieht also sehr deutlich die geschichtlichen Bedingungen der Rechtfertigungsverkündigung, bleibt aber im Grunde, so Tillichs Kritik, in einem Interpretationsrahmen stecken, der nicht mehr unserer Geisteslage entspricht.

Tillich will allerdings – dies zeigt seine Arbeit von 1919 deutlich – die Rechtfertigung als Durchbruchsprinzip unserer Geisteslage reformulieren. In der Einleitung zu seinem Aufsatzband *The Protestant Era* (Chicago 1948) berichtet er, er habe unter dem Einfluß seines Lehrers Martin Kähler zusammen mit anderen ein neues Verständnis des protestantischen Prinzips entwickelt. Seine eigene Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre beschreibt er so: „Der Schritt, den ich selber in diesen Jahren tat, war die Einsicht, daß das Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben sich nicht nur auf das religiös-moralische, sondern auch auf das religiös-intellektuelle Leben bezieht. Nicht nur der, der in der Sünde ist, sondern auch der, der im Zweifel ist, wird durch den Glauben gerechtfertigt. Die Situation des Zweifelns, selbst des Zweifelns an Gott, braucht uns nicht von Gott zu trennen. In jedem tiefen Zweifel liegt ein Glaube, nämlich der Glaube an die Wahrheit als solche, sogar dann, wenn die einzige Wahrheit, die wir ausdrücken können, unser Mangel an Wahrheit ist. Aber wird dies in seiner Tiefe und als etwas, was uns unbedingt angeht, erlebt, dann ist das Göttliche gegenwärtig; und der, der in solch einer Haltung zweifelt, wird in seinem Denken ‚gerechtfertigt'. So ergriff mich das Paradox, daß der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht" (GW VII, 14).

Für Tillich war diese Neuinterpretation der Rechtfertigung eine Art „Turmerlebnis". Sie habe ihm, so berichtet er, persönlich „ein starkes Gefühl der Befreiung" vermittelt. Weder fromme, noch moralische, noch intellektuelle Werke stellen die Einheit mit Gott her. „Aber ebenso wie man als *Sünder* gerechtfertigt ist (obgleich ungerecht, bist du ein Gerechter), steht man im *Zweifeln* in der Wahrheit. Und kommt all dies zusammen, und verzweifelt man am Sinn des Lebens, dann ist gerade der Ernst dieses Zweifelns der Ausdruck des Sinnes, in dem man immer noch lebt. Dieser unbedingte Ernst ist der Ausdruck der Gegenwart des Göttlichen im Erlebnis des völlig von ihm Getrenntseins" (GW VII, 15). Gerade diese radikale universale Deutung der Rechtfertigungslehre habe ihn, so behauptet Tillich, zu einem bewußten Protestanten gemacht. Tillichs Abhandlung *„Rechtfertigung und Zweifel"* von 1919 gibt uns einen genauen Einblick in seine Neuinterpretation der Rechtfertigung.

In ihr beschreibt er die Lage des Zweiflers so: „In dem Bewußtsein, mit der Religion den Sinn überhaupt zu verlieren und in einer sinnlosen Wüste zu stehen, lebt der Zweifler am Abgrund der Verzweiflung, und doch muß er alle Verlockungen von Seiten der Verkündiger des Werkes, der kirchlichen und der mönchischen, von sich weisen. Zu aufrecht steht sein Wahrheitsbewußtsein, es läßt sich nicht beugen und brechen. Er lehnt jede Erlösung ab, weil er weiß, daß diese Erlösung nur mit der Preisgabe seines höchsten Gutes, der absoluten Wahrhaftigkeit, erkauft werden kann. Er will nicht erlöst sein vom Zweifel, weil er in ihm seine Qual zwar, aber auch seinen letzten Stolz hat, weil er durch ihn sich erhebt über jede Heteronomie, woher sie auch immer kommen mag, in die reine kalte Klarheit der Autonomie [...] Sein intellektuelles sanctissimum ist so scharf und unbedingt, wie es das ethische des Wittenberger Mönchs war" (E X, 167f.).

Das Erlebnis des Unbedingten haben die Reformatoren in der Bußpraxis gemacht, also im Bereich der Heilsgewißheit. Der heutige Mensch erlebt das Unbedingte im Bereich der Wahrheitserkenntnis. Für ihn gibt es nur zwei Wege: entweder die Verzweiflung am Unbedingten mit der Konsequenz einer innerlich gebrochenen Abwendung von ihm oder die Paradoxie, d.h. den Glauben, daß sein Zustand des unüberwindlichen Zweifels die einzige dem Unbedingten gegenüber angemessene Haltung ist, „daß gerade, indem der Zweifel groß geworden ist, die Wahrheit, in der er steht, noch viel größer ge-

[6] Jetzt in: P. Tillich, Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933), 1. Teil, hg. v. E. Sturm, Berlin / New York 1999 (= E X), 127–230.

[7] K. Heim, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion, Leipzig 1916, ^{2}1920.

[8] K. Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? (1907), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd III, Der Westen, Tübingen 1928, 558–567. Vgl. dazu C. Danz, Glaube und Autonomie. Zur Deutung der Rechtfertigungslehre bei Karl Holl und Paul Tillich, in: Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung (hg. v. C. Danz, W. Schüßler und E. Sturm), Bd 1, 2005, 159–174.

[9] So Tillich in seinem Vortrag „Rechtfertigung und Zweifel" von 1924 (M VI, 84f.).

[10] K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, Tübingen 1906, 10.

worden ist", wie Tillich in Anspielung auf Paulus (Röm 5, 20) formuliert.

Tillich begnügt sich aber nicht mit dieser Paradoxie. Er fragt: „*Wer* gibt das Recht zu einem solchen Urteil?" (169). In der traditionellen Rechtfertigungslehre gibt Gott das Recht. Aber Gott steht ja gerade unter dem Zweifel. Andererseits kann nicht der Zweifler dieses paradoxe Urteil sprechen; denn dieses Urteil muß unbedingt sein. Die Dialektik des Zweifels treibt nun zu einem „Gott über Gott, zu einem Gott des Zweiflers, ja des Atheisten", zu einem „Gott dessen, der an Gott zweifelt" (169). Tillich führt dafür den aus der negativen Theologie stammenden Begriff des Unbedingten ein. Das Unbedingte ist kein Seiendes. Wäre es ein Seiendes, stünde es unter dem Zweifel. Es ist der Sinn schlechthin, „der Ausdruck dafür, daß überhaupt ein Sinn ist, die Setzung der Sinnsphäre" (170). Ein Zweifel am Sinn schlechthin ist nicht möglich, da er diesen Sinn logisch bereits voraussetzt.

3. Rechtfertigung als „Durchbruch" und „Realisierung"

Tillich hat seine 1919 konzipierte Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre in seinem Vortrag „*Rechtfertigung und Zweifel*" von 1924 (M VI, 83–97) begrifflich weiter ausgebaut und erstmals öffentlich gemacht. Er wiederholt seine Kritik an Heims und Holls Beschränkung der Rechtfertigungslehre auf die durch die Reformatoren vorgegebene Problematik der Heilsgewißheit. Gegen die damalige Lutherrenaissance behauptet er, daß der Weg der Rechtfertigung zum Zweifel an ihren Voraussetzungen, der Gottesgewißheit und damit der Wahrheitsgewißheit, keinen „Sündenfall" des Protestantismus darstellt, sondern notwendig war. Hinter dieser Entwicklung stehe die innere Spannung der Religion, die für Paulus und Luther als Polarität von Gesetz und Evangelium erschienen sei und in der Dialektischen Theologie als Gegensatz von Religion und Offenbarung bezeichnet werde. Tillich beschreibt sie als Polarität von „Durchbruch" und „Realisierung" der Rechtfertigung. Rechtfertigung und Gnade sind Durchbruchsbegriffe; sie enthalten ein „Dennoch". „Durchbruch" setze immer etwas voraus, was durchbrochen werde. „Das Gesetz [...] ist die ständige immanente Voraussetzung für die Offenbarung des Evangeliums. Nur derjenige kann die Botschaft von der Rechtfertigung gläubig aufnehmen, der die unbedingte Verpflichtung zur Gerechtigkeit vor Gott kennt." (M VI, 85) Das „Katholische als Prinzip" sei die Voraussetzung des „Evangelischen als Prinzip", und zwar „die konstante immanente Voraussetzung" (ebd.).

Aber auch das Umgekehrte gilt: Der Durchbruch der Rechtfertigung drängt auf deren Realisierung. Schon das Aufnehmen der Gnade ist Realisierung der Gnade. Ein Protestantismus, der die Realisierung verneint, verneint sich selbst. Luthers Abendmahlslehre und Christusmystik, Melanchthons Lehrgesetz und Calvins Kirchengesetz sind Realisierungen. Der Durchbruch der Gnade wird aber im Protestantismus zur Lehre verobjektiviert, das Sündenbewußtsein schwächt sich ab, Gott wird zum Regulativ und Grenzbegriff, der Zweifel „tritt ins Zentrum", er wird zum „Ausdruck der zerrissenen Unmittelbarkeit des Religiösen, der völligen Unterdrückung des mystischen oder katholischen Prinzips" (87). An Ende dieser Entwicklung steht der Zweifel an der Wahrheit selbst und am Lebenssinn überhaupt. Tillichs Fazit lautet: Wird der *Durchbruch* der Rechtfertigung zum Prinzip erhoben und deren Realisierung verneint, geht mit der *Realisierung* auch das Prinzip der Rechtfertigung verloren.

Wie aber, so fragt Tillich, wenn Cyprians Satz *extra ecclesiam nulla salus* doch wahr wäre, wenn also mit der Realisierung der Rechtfertigung auch ihr Durchbruch, also sie selbst, dahinfiele?

4. Protestantisches Prinzip und „Gestalt der Gnade"

Das protestantische Prinzip allein genügt nicht. Die Realisierung oder Gestaltung ist ebenso notwendig. Dies ist auch der Tenor des im Januar 1929 in Münster gehaltenen Vortrags *Protestantische Gestaltung* (GW VII, 54–69) und des 1929 publizierten Aufsatzes *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* (M VI, 128–149).

Tillichs Gesprächspartner ist die dialektische Theologie mit ihrer radikalen, aber abstrakten und wirkungslos bleibenden Kultur- und Kirchenkritik. Jede Kritik – dies ist Tillichs zentrale These – lebt von einem vorausgesetzten und übergreifenden Positiven, von einer die Kritik leitenden „Gestalt". Jedes Nein setzt ein Ja voraus. Es gehe im Protestantismus nicht mehr länger darum, die Frage nach dem Ja, nach der Gestalt, von der aus er das unbedingte Nein gegen Kirche und Kultur richte, zu unterdrücken.

Den Begriff „Gestalt" verwendet Tillich durchaus eigenständig, nicht etwa nur im Sinne der Gestalttheorie Max Wertheimers. Man hat sogar von einer „Gestaltmetaphysik" gesprochen.[11] Unter „Gestalt" versteht Tillich Wirklichkeit, die am Unbedingten teilnimmt. Anders gesagt: Das Heilige begegnet als „heilige Struktur der Wirklichkeit" (GW VII, 57). Gestalt ist „Gestalt der Gnade", „verkörperte Gnade", „Wirklichkeit der Gnade" (57). Tillich räumt ein, daß diese Begriffe für einen Protestanten befremdlich und gefährlich klingen. „Eine verkörperte Gnade scheint den Charakter der Gnade zu verlieren und Gesetz im Sinne des katholischen Sakramentalismus zu werden." (57)

Tillich bemüht sich um eine Deutung des Begriffs, die den protestantischen Protest gegen den katholischen Sakramentalismus aufrecht erhält. Er fühlt sich allerdings nicht mehr an die Frontstellung der Reformationszeit gebunden. Er will „aus prinzipiellen Gründen entscheiden und nicht nur aus polemischen" (58). Das Protestantische an der Gestalt der Gnade liegt für ihn darin, daß sie den Glauben, bewirkt durch das Hören des Wortes, das nur vom Jenseits unseres Seins gesagt wird, voraussetzt. Der Glaube aber ist menschlicher, im Menschen wirksamer Glaube. „Und soweit Glaube in einer Gemeinschaft oder einer Persönlichkeit ist, sind sie Verkörperungen der Gnade" (ebd.). Demnach ist die Kirche „Gestalt der Gnade". Das aus dem Jenseits kommende Wort ist also nicht nur jenseitig, sondern auch immanent. Es schafft eine „göttliche Struktur der Wirklichkeit" (ebd.).

Tillich sieht allerdings eine Grunddifferenz zwischen dem protestantischen und katholischen Gnadenverständnis. Nach katholischer Auffassung „wird die endliche Form in eine göttliche Form verwandelt" (59). Tillich bezieht sich dabei auf die katholische Christologie, in der die menschliche Natur in die göttliche aufgenommen wird, auf die Ekklesiologie, in der das Tatsächliche der Kirche verwandelt wird, und auf die Transsubstantiationslehre. „In alledem wird die Gnade als eine greifbare besondere Wirklichkeit aufgefaßt – ein Gegenstand wie andere natürliche oder geschichtliche Gegenstände [...]" (60) Demgegenüber behaupte der Protestantismus, daß die Gnade „*an* einer lebendigen Gestalt erscheint" (60). „Gestalt der Gnade" meine die „Erscheinung" des Seins-Jenseits „*am* Menschlichen in Christus, *an* der geschichtlichen Schwäche der Kirche, *an* der endlichen Materie des Sakraments" (60). „Das Göttliche erscheint *an* den endlichen Wirklichkeiten als deren transzendentes Bedeuten. Gestalten der Gnade sind endliche Gestalten, die etwas bedeuten, das über sie hinausgeht." (60) Der Katholizismus steht für das „Einswerden" der Gnade mit den Seinsgestalten, der Protestantismus für das „Bedeuten" der Gnade *an* den Seinsgestalten. Der protestantische Protest „läßt das Einswerden nicht gelten. Er erachtet es für dämonische Hybris" (60).

Die Begriffe „Erscheinung", „transzendentes Bedeuten" und „Ungreifbarkeit" stehen gegen die Begriffe „Verwandlung", „Transsubstantiation", „Einswerden" und „Greifbarkeit". Hier zeigt sich für Tillich eine unüberbrückbare Grunddifferenz. Es fällt allerdings auf, daß Tillich selbst von der „Anschaulichkeit" der Gnade spricht. Anschaulichkeit muß für ihn keineswegs Greifbarkeit und Verfügbarkeit heißen, denn es handelt sich ja um ein transzendentes Bedeuten des Anschaulichen. Eine anschauliche Gestalt der Gnade ist z. B. das neutestamentliche Christusbild. Hier greift Tillich auf Martin Kählers Bildchristologie zurück.

Die Gestalt der Gnade ist nicht greifbar, aber sie kann Gegenstand „anschaulicher Intuition" sein. Sie ist „eine ‚transparente' Gestalt". „Durch sie scheint etwas hindurch, das mehr ist als sie." (60) Die auf Teilhard de Chardin zurückgehende Unterscheidung von Epiphanie und Diaphanie trifft auf Tillich nicht zu.[12] So kann Tillich die Gestalt

[11] H. Jahr, Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs, Berlin / New York 1989.

[12] Gegen Josef Außermair, Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt, Paderborn 1997, 108; ders., Das ekklesiologische Denken Paul Tillichs. Theologisch-kritische Anfragen in ökumenischer Hinsicht, in: Catholica 42, 1998, 115–136, 120. Teilhard de Chardin unterscheidet zwischen einem „Strahl, der streift", und einem „Strahl, der durchdringt" (ders., Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens, Olten / Freiburg 1962, 156, zitiert bei J. Außermair, a. a. O.). Außermair sieht mit Recht in Tillichs „Epi-phanischem" eine „Vernachlässigung des inkarnatorischen Elements". Dies gilt aber auch für Teilhard de Chardin und seine Diaphanie. Andererseits sind für Tillich „Durchbruch", „Ergriffensein" und „Verwandeltwerden durch die Gnade" mehr als „Transparenz", „Diaphanie" und „Epiphanie", insofern sie das Personzentrum des Menschen treffen. Sie treten an die Stelle des inkarnatorischen Moments.

der Gnade auch als „Sichtbarwerden der Herrlichkeit" (M VI, 139) verstehen. Der protestantische Protest dürfe nicht zu einem Verbot werden, „die Herrlichkeit der Kirche" zu schauen (ebd.). Tillich unterscheidet darum zwischen „Hinweis" und „Bedeutung". Der Begriff „Hinweis" bleibt noch innerhalb der ontologischen Disjunktion von signum und res. „Bedeuten" aber ist mehr: *„Das Bedeuten ist geformt durch die Wirklichkeit dessen, was es bedeutet"* (M VI, 139). Die Begriffe „Erscheinung", „Sichtbarwerden der Herrlichkeit" und „Anschaulichkeit" umschreiben den Begriff des Bedeutens im Sinne einer Semiotik, die nicht auf dem transzendenten Realismus (signum und res) aufgebaut ist.[13]

Bezogen auf die evangelische Kirche heißt dies: Sie ist eine empirische Wirklichkeit, zugleich aber „Ort transzendenten Bedeutens" und „Gestalt der Gnade". Doch sie wehrt sich gegen eine *Ineinssetzung* ihrer Gestalt mit der Gnade. Diese Abwehr geschieht konkret durch die Profanität. Profanität meint: Die Gnade ist nicht gebunden an Seinsgestalten, die ausdrücklich – wie z. B. die Kirche – die Gnade zur Erscheinung bringen. Die Kirche kann ihren Sinn als eine Gestalt der Gnade verlieren und an eine Bewegung abgeben, deren Sinn ausdrücklich ein anderer ist als der, Gestalt der Gnade zu sein. „Und das ist gerade das, was der Protestantismus braucht als Korrektiv gegen die Versuchung jeder religiösen Sphäre und jedes kirchlichen Systems, sich mit dem Unbedingten zu identifizieren [...]" (GW VII, 62) Die Profanität wacht sozusagen als protestantischer Protest über die Souveränität und Freiheit der göttlichen Gnade. Sie läßt ein „in, mit und unter" endlichen Seinsgestalten oder sogar ein Einswerden der Gnade mit ihnen nicht zu. So ist für Tillich die Aussage, daß Gott Mensch geworden ist, nicht paradox, sondern „sinnlos" (ST II, 204). Tillich spricht von einem „Wandlungsmythos" (ST II, 105).

5. „Nachprotestantismus" und protestantisches Prinzip

Das Versagen des vorfindlichen deutschen Protestantismus angesichts der gesellschaftlich-politischen Herausforderungen, insbesondere im Blick auf die Situation des Proletariats, nimmt Tillich im Jahre 1931 zum Anlaß einer strikten Unterscheidung zwischen Prinzip und Verwirklichung: *„Nur wenn es protestantisch ist, denjenigen Protestantismus preiszugeben, für den die proletarische Situation unzugänglich bleibt, kann der unbedingte und universale Charakter der protestantischen Verkündigung behauptet werden."*[14] Diese Möglichkeit erlaubt es Tillich, von einem protestantischen Prinzip zu sprechen, das jenseits jeder seiner Verwirklichungen steht. Er sieht es durch die proletarische Situation bestätigt, die protestantische Verwirklichung aber durch sie widerlegt.

Zu den Formen der Verwirklichung des protestantischen Prinzips zählt Tillich die offene oder versteckte Neigung des Protestantismus zur Zusammenarbeit mit den Nationalsozialismus. Seine Kritik am Protestantismus faßt er in den „Zehn Thesen" von 1932 zusammen. In These 5 heißt es dazu: „Der Protestantismus ist in schwerster Gefahr, diesen für ihn auf weite Sicht verderblichen Weg zu gehen. Ihm fehlt seit seinen Anfängen eine von den weltlichen Mächten und nationalen Trennungen unabhängige tragende Gruppe. Ihm fehlt ein prophetisch begründetes, gesellschaftspolitisches Prinzip. Ihm fehlt auf lutherischem Boden der Wille, die Wirklichkeit nach dem Bilde des Reiches Gottes zu gestalten. Er ist in Deutschland soziologisch fast nur noch getragen von den Gruppen, die hinter dem Nationalsozialismus stehen, und ist dadurch ideologisch und politisch an sie gebunden." Der Protestantismus hat aber seinen prophetischen Charakter darin zu bewähren, „daß er dem Heidentum des Hakenkreuzes das Christentum des Kreuzes entgegenstellt." „Er hat zu bezeugen, daß im Kreuz die Nation, die Rasse, das Blut, die Herrschaft in ihrer Heiligkeit gebrochen und unter das Gericht gestellt sind" (M III, 270).

Im Jahr 1936, im Exil in den USA, sieht Tillich[15] das „Ende der protestantischen Ära", „das Ende der Verwirklichung des Protestantismus in Massenkirchen und einer vom Protestantismus durchdrungenen Kultur" (GW VII, 151). Das Ende des Protestantismus bringt er in einen Zusammenhang mit der „Desintegration der Massen". Die kapitalistische Wirtschaft hat in Europa und mit Verzögerung auch in den USA die amorphe Masse der Industriearbeiter geschaffen. Sie ist der Arbeitslosigkeit und den Gesetzen des Marktes ausgeliefert. Die alten Traditionen und Symbole haben ihre Macht verloren. Das charakteristische Kennzeichen dieser spätkapitalistischen Periode ist der Verlust von Lebenssinn. Die heranwachsende neue Generation ist noch verzweifelter als die ältere Generation. Sie ersehnt als einzige Hoffnung Revolution und Krieg. Dies ist das Bild, das Tillich Mitte der 30er Jahre in den USA vor Augen hat.

Zu dieser Lagebeschreibung gehört aber auch die Tatsache, daß sich die bisher amorphe Masse fortentwickelt zu einem autoritär geleiteten zentralistischen und kollektivistischen System. Die Massen formieren sich neu. Die Formen politischer Pluralität verschwinden. Es kommt zur Bildung einer einheitlichen Ideologie mit einheitlichen Symbolen. Man sehnt sich nach einem Führer, nach einer Idee, nach der Gelegenheit, sich zu begeistern und sich zu opfern. Autonomes Denken und Handeln wird abgelehnt.

Tillich setzt nun das protestantische Prinzip mit dieser in der westlichen Welt durch den Kapitalismus geschaffenen Lage in Beziehung. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch die Gnade wird als prophetischer Protest gedeutet: Kein einzelner und keine Gemeinschaft kann göttliche Unbedingtheit beanspruchen. Gott allein kommen Unbedingtheit und Heiligkeit zu. Jeder Anspruch menschlicher Überheblichkeit wird verworfen. „Dieser Protest, auch gegen sich selbst, dem das Erlebnis von Gottes unbedingter Majestät zugrunde liegt, konstituiert das protestantische Prinzip" (163). Aus der Rechtfertigung des Zweiflers ist der Protest gegen den Unbedingtheitsanspruch jeder endlichen Größe geworden, aus dem sola gratia das soli Deo gloria, konkret: der Protest gegen die autoritären und totalitären Tendenzen der Gegenwart.

Diese Neuinterpretation des protestantischen Prinzips müßte eigentlich eine Chance für den Protestantismus sein. Er könnte seine genuine Kraft unter Beweis stellen. Tillich ist aber skeptisch. Er hält die ihres Lebenssinnes beraubten Massen für unfähig, persönliche Entscheidung und Verantwortung im Sinne des Protestantismus zu übernehmen. Der Protestantismus als „höchst intellektualisierte Religion" bietet den aufgelösten Massen geistige, nicht sakramentale Autoritäten an. Seine Geistlichen sind Gelehrte im Professorengewand des Mittelalters, nicht Priester. Ihre Predigten wenden sich an den Intellekt. Die Massen aber brauchen Symbole, „die unmittelbar verständlich sind ... Sie brauchen heilige Wirklichkeiten, die von der subjektiven Eignung des Geistlichen unabhängig sind" (165). Solche heiligen Wirklichkeiten (Bibel, Dogma, Heilige, Feiertage, die Kirche und ihre Amtsträger) sind im Protestantismus nahezu verschwunden. An ihre Stelle ist durch den Einfluß der Laien „eine Rationalisierung der Lehre, ein vernünftiges Verstehen" getreten, „und das religiöse Mysterium schwand mehr und mehr" (165). Bei der Erziehung der Massen habe der Protestantismus völlig versagt. Im Sozialen und Politischen mache sich das Fehlen einer „unabhängigen Hierarchie" bemerkbar. Während die katholische Hierarchie eine soziale und politische Unabhängigkeit garantiere, sei der Protestantismus immer vom Staat oder von bestimmten gesellschaftlichen Gruppen abhängig. Dies gelte nicht nur für den deutschen, sondern auch für den amerikanischen Protestantismus. Das Gefährliche daran sei die Fremdbestimmung der Kirche durch bestimmte Gruppen.

Die drei großen zentralistischen Systeme, aber nicht der Protestantismus sind in der Gegenwart bemüht, die desintegrierten Massen neu zu ordnen: der Kommunismus, der Faschismus und der römische Katholizismus. Tillich sieht für den Protestantismus nur drei Möglichkeiten:

1. Der Protestantismus muß „seine Botschaft neu formulieren, so daß sie von einer aus den Fugen geratenen Welt, die Heilung sucht, angenommen werden könnte" (166). Seine Führer müssen den Ernst der Situation erkennen. Verfassung, Ritus, Individual- und Sozialethik müssen umgestaltet werden. Ein neues Verständnis der Symbole und der „heiligen Wirklichkeiten" muß geschaffen werden.

[13] In die Nähe von Tillichs Begriff „Erscheinung" kommt Wilhelm Genazinos poetologischer Begriff der Epiphanie, den er im Anschluß an James Joyce und Virginia Woolf als „Profanisierung der überzeitlichen göttlichen Idee", als „Aufscheinen des Göttlichen in nichtgöttlichen Dingen", freilich als „poetischen Effekt" und „Augenblick einer göttlichen Eingebung" deutet. Seine Theorie der Poetik basiert auf solcher Deutung der Epiphanie. Im Unterschied zu Joyce will Genazino Epiphanien nicht erwarten: „Wir Heutigen wissen, dass *wir* die Dinge mit unseren Bedeutungen anschauen, die ohne die Mitwirkung der Dinge zustande kommen. Denn wir können nicht schauen ohne den Drang nach Bedeutung. Wir können aber wissen, dass Bedeutungen kommen und gehen, dass sie aufsteigen und wieder verschwinden, das heißt wir wissen, dass die Bedeutungen selber Epiphanien sind, Momente der Lebendigkeit unseres Bewusstseins" (W. Genazino, Die Belebung der toten Winkel. Frankfurter Poetikvorlesungen, München / Wien 2006, 92f.).

[14] Protestantisches Prinzip und proletarische Situation (1929), in: M III, 219–248, 220f.

[15] P. Tillich, The End of the Protestant Era?, Vortrag vom 27. 3. 1936 in Chicago, deutsche Übersetzung in: GW VII, 159–170.

Kurzum: Der Protestantismus muß zu „irgendeiner Art von Katholizismus" (166) übergehen.

2. Gleichsam als Gegengewicht nennt Tillich zwei weitere Möglichkeiten für den Protestantismus: die Profanität, die allerdings die Gefahr der völligen Profanisierung in sich schließt, und die prophetische Kritik. Zur Profanität gehört, daß nur Gott heilig ist, nicht aber die Kirche oder ein bestimmtes Gesellschaftsmodell. Die Kirche ist lernende Kirche, ohne den Anspruch zu erheben, das Reich Gottes zu repräsentieren.

3. Nötiger als je seit der Reformation sei aber der prophetische Protest gegen jede Macht, die göttliche Macht für sich beansprucht. Dieser Protest fordere Zeugen und Märtyrer: „ohne sie war der prophetische und protestantische Protest nicht lebendig und wird es auch in Zukunft nicht sein" (167).

Tillich fragt, ob der Protestantismus diese drei Elemente miteinander verbinden kann oder ob er sie drei verschiedenen Gruppen überlassen muß: der katholischen Kirche, der profanen Welt und Einzelpersönlichkeiten. Kann der Protestantismus die drei Möglichkeiten nicht realisieren, ist das Ende der protestantischen Ära gekommen. Oder der Protestantismus wird weiter bestehen, aber in der Form eines Rückzugs auf einen eigenen Bezirk, ohne die Möglichkeit, Einfluß zu nehmen auf die Gestaltung der Welt. Tillich denkt aber auch an einen „dritten Weg", den Weg des protestantischen Prinzips, d.h. des prophetischen Geistes, der weht, wo er will, im Katholizismus, im Faschismus, im Kommunismus in der Form des Widerstandes gegen die „Verzerrung des Menschen und des Göttlichen" (170). Der Protestantismus ist also nicht angewiesen auf die Gestalt einer Konfession oder Kirche, er gründet sich auf das protestantische Prinzip. Das erinnert an Hegels „Geist des Protestantismus". Tillich weiß aber auch, daß dieser Geist eines Trägers bedarf, will er geschichtlich wirksam sein. Er denkt dabei an „eine Art Orden oder Bund" – ein für Tillich typischer Gedanke, der sich immer wieder bei ihm findet und den er in seiner Ekklesiologie zur Idee einer „Spiritual Community" weiterentwickelt (ST III, 176–190).

In einem weiteren, 1937 publizierten Beitrag mit dem Titel *The End of the Protestant Era*[16] fordert Tillich einen „nachprotestantischen" oder „evangelischen Katholizismus" (GW VII, 152,157). Er fragt, welche Bedeutung in der nachprotestantischen Ära das protestantische Prinzip haben kann. In dem „Chaos der gegenwärtigen Transformation" fällt ihm eine Antwort schwer, immerhin nennt er einige Postulate. Das prophetisch-protestantische Prinzip müsse auch in der nachprotestantischen Ära erhalten bleiben, aber als *Korrektiv* und nicht als kirchengründendes *Konstitutiv*. Dies ist im Begriff des „Nachprotestantismus" bereits vorausgesetzt. Die nachprotestantische Verwirklichung des Christentums müsse ein „evangelischer Katholizismus" sein, „d.h. eine Kirche mit der Kraft, Massen zu integrieren durch anerkannte Autorität, wirkungskräftige Symbole und sakramentales Handeln" – dieses alles aber „unter der Kritik des protestantischen Prinzips". Dieses Christentum werde „nachprotestantisch", aber nicht „unprotestantisch" sein (157f.). Der Träger einer solchen „evangelischen Katholizität" müsse sich vom Protestantismus als Kirche zurückziehen und als Bewegung, Bund oder Orden die Struktur des Kommenden vorbereiten.

6. Katholische Substanz und protestantisches Prinzip

In seinem 1941 publizierten Aufsatz *The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism*[17] führt Tillich den katholisch-protestantischen Gegensatz auf die polare Typologie von Priester und Prophet zurück, die sich in jeder Religion aufzeigen läßt und hinter der die ontologische Differenz von Sein und Sollen steht: Der Mensch erfährt das Heilige als Heiligkeit des Seins und Heiligkeit des Sollens. Der Katholizismus verkörpert die Präsenz des Heiligen und damit den sakramental-priesterlichen Religionstypus, der Protestantismus das Heilige als Forderung und damit den prophetisch-eschatologischen Religionstypus. Das ist gewiß eine grobe Typologie, die Tillich abschwächt, indem er im Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit jeweils dem einen Element, das vorherrscht, das andere Element unterordnet. Vor allem aber sieht er im sakramentalen Typus die Grundlage für den prophetischen Typus. Die Differenz zwischen beiden Typen ist also die Differenz von Fundament und Kritik, von Ja und Nein. Damit sind die Weichen für die Bestimmung des Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus gestellt.

So ist für Tillich der Katholizismus die „Mutter", ohne die der „Vater", der Protestantismus, „wurzellos" wäre (GW VII, 126): „Der Protestantismus braucht das ständige Korrektiv des Katholizismus und den immerwährenden Zustrom seiner sakramentalen Elemente, um am Leben zu bleiben. Der Katholizismus mahnt durch seine bloße Existenz den Protestantismus an seine sakramentale Grundlage, ohne die seine prophetisch-eschatologische Haltung weder Fundament noch Substanz, noch schöpferische Kraft hat. Der Katholizismus repräsentiert die Wahrheit des Faktums, daß die ‚Heiligkeit des Seins' der ‚Heiligkeit des Sollens' vorangehen muß [...]" (126) Ohne dieses Korrektiv des Katholischen „artet er [der Protestantismus] leicht in kulturellen Aktivismus und moralischen Utopismus aus. Er hört auf, prophetisch zu sein, und gleitet ab ins Politische oder Pädagogische oder Wissenschaftliche. Er verliert seinen religiösen Charakter und wird zu einer profanen [...] Bewegung" (ebd.). Der Katholizismus bewahrt den Protestantismus „vor dem Absinken in einen oberflächlichen, mit religiöser Phraseologie durchsetzten Säkularismus" (ebd.).

Tillich beklagt vor allem das fehlende Verständnis des modernen Protestantismus für das Wesen der Kirche. Im Protestantismus werde unter der Heiligkeit der Kirche persönliche Frömmigkeit, religiöse Erfahrung und moralische Vollkommenheit verstanden. Es bedarf aber eines neuen Verständnisses für die sakramentale Grundlage der Kirche, wie sie in der gesamten katholischen Tradition und auch in den lutherischen Kirchen nie verloren gegangen sei, also die Auffassung, „daß die Kirche die Gegenwart des Göttlichen repräsentiere, die gegeben ist, noch ehe der Einzelne das Göttliche erfährt im persönlichen Erleben und Handeln" (127). Die Ausarbeitung dieses Gedankens sei eine der dringendsten Aufgaben des Protestantismus.

Tillich wendet sich allerdings gegen die römisch-katholische „Verzerrung und Dämonisierung der sakramentalen Idee der Kirche", d.h. „die Identifizierung von organisierter Kirche mit der Gegenwart des Göttlichen" und den daraus sich ergebenden Absolutheitsanspruch (127), die „unfehlbare Autorität" der Hierarchie, den staatlich-politischen Herrschaftsanspruch des Katholizismus und das entsprechende „diplomatische Verhalten" des Vatikans „in der heutigen Weltsituation" (1941!), womit er wohl das Schweigen Papst Pius XII. zu den Verbrechen des Nationalsozialismus kritisiert.

Angesichts des Verlangens der Massen nach Autorität, Lebenssinn und Symbolen sieht Tillich eine Chance für alle autoritären Systeme. Ihm ist fraglich, ob auch für den Protestantismus eine Chance besteht. Seine Antwort: „Nach dem so langen Vorherrschen der kritisierenden und trennenden Gewalt des protestantischen Prinzips muß man seine aufbauende und einigende Kraft wieder herausarbeiten" (129). Bei dieser Aufgabe könne der Katholizismus „die mahnende und hinweisende, wenn auch nicht die führende Rolle übernehmen" (ebd.). Tillich denkt dabei an den Kultus und das Symbolsystem der römisch-katholischen Kirche, an die Mystik, aber auch an die Rationalität der katholischen Theologie. Die protestantische Theologie „mit ihrer Neigung zur Unbestimmtheit, Volkstümlichkeit und Willkür" könne sehr viel von der philosophischen Klarheit und Genauigkeit der katholischen Theologie lernen (131). Insbesondere hebt er den Versuch der katholischen Theologie hervor, Vernunft und Offenbarung in eine Korrelation zu bringen. Der Protestantismus habe entweder die Vernunft von der Offenbarung abgetrennt, was zur ungestörten Sicherheit sowohl der Theologie als auch der autonomen Kultur führe. Oder er habe die Offenbarung in Vernunft aufgelöst und damit einen Humanismus geschaffen, in dem die inneren Widersprüche der menschlichen Existenz außer acht gelassen werden. Dies habe zur Schwäche des Protestantismus in der profanen Welt in den theoretischen und praktischen Problemen beigetragen. Die Lösung dieser Probleme könne der Protestantismus nicht vom Katholizismus übernehmen, wohl aber das Verständnis für die Wichtigkeit des Problems der Korrelation von Vernunft und Offenbarung.

7. Das protestantische Prinzip in katholischer Perspektive

Der amerikanische Theologe *Gustave Weigel, S. J.*, hat 1950 auf der Basis des bis dahin erschienenen Schriften Tillichs, vor allem der Aufsatzsammlung „The Protestant Era" (1948), Tillich als den führenden protestantischen Theologen der damaligen Zeit gewürdigt.[18] „Es

[16] Deutsch in: GW VII, 151–158.

[17] Vgl. Anm. 2.

[18] Gustave Weigel, S.J., Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich, in: Theological Studies 11, 1950, 177–202; vgl. ders., Current Theology. Recent Protestant Theology, in: Theological Studies 14, 1953, 568–594, ders., The Theological Significance of Paul Tillich, in: Gregorianum 37, 1956, 34–54, auch in: Thomas A. O'Meara, O.P., Celestin D. Weisser, O.P. (eds.), Paul Tillich in Catholic Thought, Dubuque 1964 / London 1965, 3–24.

ist etwas Thomistisches in diesem brillanten Denker, nicht in dem Sinne, dass er die charakteristischen Thesen des Thomas unterschreiben würde – er widerspricht manchen von ihnen entschieden –, aber in dem Sinne, dass er in seiner Wirklichkeitsschau von dem gleichen Gefühl der Einheit und Vollständigkeit durchdrungen ist." (185)[19] Tillichs Denken gebe dem Protestantismus, der jede Kohärenz vermissen lasse, eine „rationale Kohärenz". „Tillich war es, der alle Elemente der protestantischen Tradition zu mehr als einer bloßen Zusammenstellung von Behauptungen verbinden konnte. Er hat sich konzentriert auf die entscheidende protestantische Lehre, die Pflicht zum Protest. Von diesem Ausgangspunkt aus hat er alle früheren Gehalte des Protestantismus vorsichtig zurechtgestutzt und sehr schön in ein System eingebracht, das dem protestantischen Prinzip verpflichtet ist." (198) Dies ist es, was Weigel bei Tillich an den Aquinaten erinnert und was für ihn Tillich zu einem hervorragenden theologischen Gesprächspartner macht.

Weigel beschreibt Tillichs „protestantisches Prinzip" als ein Prinzip, dem zufolge der Mensch Gott als das Unbedingte und sich selbst als begrenztes Wesen begreift, das ständig auf seine eigenen Grenzen geworfen wird. Dieses Verständnis Gottes mache es unmöglich, an die Stelle Gottes oder in seinem Namen etwas anderes als unbedingt anzuerkennen. „Der Protestantismus als Prinzip ist explizit Protest gegen jeden Götzendienst und implizit völlige Hingabe an Gott als den Grund aller Wirklichkeit." (187) Die Klarheit, Einfachheit und Tiefe dieses Gedankens hält Weigel für überzeugend. Tillich selbst habe aber darauf hingewiesen, so betont er, daß das protestantische Prinzip nicht mit der Wirklichkeit des Protestantismus identifiziert werden kann. Tillich wisse aber auch und habe dies auch gegen Karl Barth zum Ausdruck gebracht, daß jeder Protest von einem vorausgesetzten Ja lebe, daß ein bloßer Protest also unmöglich sei. „Jede Verneinung ist eine Bejahung. Hier scheint Tillich über die Neu-Orthodoxie hinauszugehen, die die Wurzeln ihres Protestes nicht genug erfasst hat." (188)

Tillich wisse aber nur zu gut, daß das protestantische Prinzip in der katholischen Kirche nicht unbekannt sei. Aber er habe recht, wenn er behaupte, daß es im Katholizismus nie absolut gelten könne. „Es scheint seine Hoffnung zu sein, dass es im katholischen Leben eine aktivere Form annehmen könne und dass eine Verbindung ('combination') von Katholizismus und Protestantismus die Lösung für die Zukunft des Christentums sein werde" (195)

In der katholischen Kirche gebe es eine lange Geschichte des Protestes. „Große Heilige haben das Volk, die Priester, die Bischöfe und die Päpste kritisiert." Alle Reformbewegungen in der Kirche seien die Frucht des Protestes und des Glaubens an den Kairos gewesen. Oft sei die Kirche erschreckend allein, wenn sie protestiere. Die katholische Kirche lebe aus dem Protest heraus. Der Protest müsse aber so sein, daß er die Kirche nicht in Gestaltlosigkeit versinken lässt. „Er muss ein Prinzip des Aufbaus sein und nicht der anarchischen Zerstörung." (195) Weigel fragt: „Ist nicht Tillichs halbherzige Erkenntnis der Tatsache, dass der Katholizismus die Substanz des Christentums besser bewahrt hat als der Protestantismus, ein Protest gegen den unbegrenzten Protest?" (195)

Man kann fragen, ob Weigel die Radikalität und Reichweite von Tillichs protestantischem Prinzip genügend erfaßt hat. *George H. Tavard* hält Weigels Interpretation des protestantischen Prinzips für zu positiv.[20] Es sei bei Tillich negativer als in Weigels Beschreibung. Aber das Negative sei bei Tillich die andere Seite des Positiven. Das protestantische Prinzip verneine den absoluten Wert jedes Geschaffenen, also auch der Kirche, der Hl. Schrift und der Sakramente. Das Ja, aus dem das Nein sein Recht und seine Kraft bekommt, ist die Rechtfertigung sola fide, ohne die Werke.

Tillich sei der Auffassung, Luther sei mit seiner Beschränkung der Rechtfertigung auf die Sündenvergebung nicht weit genug gegangen. Die neuere Geschichte des Katholizismus seit dem Vaticanum I (päpstliche Unfehlbarkeit!) und den Lehrentscheidungen von Papst Pius IX. und Papst Pius XII. zeige, daß der Katholizismus nicht nur im Bereich des Handelns, sondern auch des Denkens „absolut" sei. „Das würde dem Protestantismus erlauben, die Rechtfertigung durch Glauben in einer so tiefen Weise zu verstehen, dass er sie auf den ganzen Bereich des Intellekts ausdehnt." (87) Keine Lehre und kein Credo, wie alt und universal sie auch seien, könne ein notwendiges Mittel der Gotteserkenntnis sein. Das Unbedingte falle niemals unter die Herrschaft menschlicher Worte, auch nicht kirchlicher Worte. Genau dies sei unter Tillichs protestantischen Prinzip zu verstehen. Es sei aber nicht auf den christlichen Glauben beschränkt, es finde sich außerhalb wie innerhalb des christlichen Glaubens. Es hat universalen Charakter.

Ronald Modras stellt die Frage, ob das protestantische Prinzip für Tillich wirklich ein Korrektiv ist oder nicht doch konstitutiv.[21] „Ist das ‚Schon jetzt', das Sakramentale und der immanente Aspekt des Reiches Gottes in Tillichs Theologie so evident wie das ‚Noch nicht', das Prophetische und Transzendente?" (266) Modras weiß, daß hinter dem Nein Tillichs das Ja zu Gottes Absolutheit steht, das Bekenntnis zur Rechtfertigung durch Glauben allein, zur zentralen Bedeutung des Kreuzes. Aber das Problematische sieht Modras darin, daß das protestantische Prinzip für Tillich zu *dem* exklusiven Prinzip der Theologie, insbesondere der Theologie der Kirche wird. Wenn der Protest die Substanz des Protestantismus sei, hänge der Protestantismus von der Existenz dessen ab, gegen den der Protest sich richte: dem Katholizismus. Modras hat nichts gegen den prophetischen Protest und gegen eine radikale Kirchenreform einzuwenden. Doch: „My criticism is against protest on principle, against protest as central." (267) Tillich beschreibe das protestantische Prinzip als Korrektiv, nicht als konstitutiv, de facto aber sei es in einigen Teilen seiner Theologie ein stärkeres Element als die katholische Substanz.

Modras fragt, ob das protestantische Prinzip mit seinem Insistieren darauf, daß Gott allein absolut ist, wirklich so unverwechselbar christlich, ob es nicht eher für das Judentum und den Islam charakteristisch sei. Für Tillich sei das Kreuz das zentrale Symbol, es symbolisiere den Sieg Jesu über die Versuchung der Selbsterhebung und bestätige, daß Gott allein Unbedingtheit zukomme. Es könne aber, so der Einwand von Modras, auch zum Idol werden. Wir haben es hier, so Modras, mit einem Reduktionismus zu tun, der immer dann unvermeidlich sei, wenn man ein Symbol oder eine Lehre überbetont und zum articulus stantis et cadentis ecclesiae erklärt. So wirft er Tillich vor, er sei „mehr Protestant als Katholik, mehr negativ-protestierend als positiv-zustimmend". In der Theorie habe Tillich dem priesterlichen Element, in der Praxis aber dem prophetischen Element Priorität eingeräumt. Aber, so wendet Modras selbst ein: Angsichts unserer Endlichkeit und der Zweideutigkeit unserer Situation ist eine perfekte Balance zwischen dem priesterlichen und dem prophetischen Element niemals möglich. „Könnte die katholische Theologie zu Tillichs Zeiten oder die katholische institutionelle Praxis heute den Anspruch erheben, etwas mehr dialektisch und etwas mehr ausbalanciert zu sein? Der Katholizismus hat seine eigene Einseitigkeit." (274) Modras plädiert mit Tillich für eine „evangelische Katholizität", in der das katholische „Und" und das protestantische „Allein", die Fülle mit der Reinheit, eine spannungsvolle Einheit bilden.

Diese Vision von Modras teilt *Leo Scheffczyk* keineswegs.[22] Er zitiert Tillich: „Das protestantische Prinzip allein genügt [...] nicht; die katholische Substanz, die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes ist ebenso notwendig, aber sie ist dem Kriterium des protestantischen Prinzips zu unterwerfen." (ST III, 281) Für Scheffczyk bleiben die beiden „Prinzipien" so in Geltung, sie stehen sich weiterhin so unvermittelt gegenüber, „dass auch ihre mögliche Vereinigung in einem höheren Dritten nicht erkennbar ist. Das Ganze kann somit nicht als ein mögliches Modell der Einigung ausgegeben werden. Die Dialektik des Ja und Nein ist nicht zu einer Synthese gebracht." (258) Tillichs Vorschlag laufe auf „ein Wechselverhältnis gegenseitiger Korrekturen" hinaus, „das den Fortbestand des konfessionellen Programms förmlich zur Voraussetzung hat" (259). Es komme nicht das Bild einer Einigung in Sicht, sondern das „eines Nebeneinanders unter Dominanz des ‚protestantischen Prinzips'" (259).

Tillichs protestantisches Prinzip decke Tiefenschichten der heutigen ökumenischen Problematik auf. Es lasse erkennen, „dass die heute vorgeschlagenen ‚Lösungen' der ‚versöhnten Verschiedenheit' oder der ‚Komplementarität' keine Wiedervereinigung intendieren, sondern nur eine ‚Anerkennung' der einen durch die andere ‚Kirche' anstreben." Dabei verschaffe sich die Dominanz des protestantischen

[19] Gustave Weigel, Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich (vgl. vorige Anm.), 185 (Übersetzung von mir).

[20] George H. Tavard, The Protestant Principle and the Theological System of Paul Tillich, in: Thomas O'Meara and Celestin D. Weisser O.P., (eds.), Paul Tillich in Catholic Thought, Dubuque 1964, London 1965, 85–96.

[21] Ronald Modras, Paul Tillich's Theology of the Church. A Catholic Appraisal, Detroit 1976.

[22] Leo Scheffczyk, Das Wesen des katholisch / protestantischen Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs, in: Forum Katholische Theologie 16, 2000, 241–259; vgl. auch ders., Symbol und Sakrament in der Theologie Paul Tillichs, in: K. Krämer und A. Paus (Hg.), Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für H. Bürkle, Freiburg / Basel / Wien 2000, 118–144.

Prinzips auch wieder Geltung, wenn z.B. die gemeinsame Kommunion gefordert werde. Das protestantische Prinzip vergebe sich dabei nichts; denn es verstehe die Lehre als etwas Offenes und Unabgeschlossenes, „während das im Dogma konkretisierte und verleiblichte Katholische hier Abstriche an seinem Wesen machen müßte" (259).

Das sind vier katholische Stimmen zum protestantischen Prinzip Tillichs. Sie lassen sich wohl kaum zu einer einheitlichen Stimme zusammenfassen. Tillichs Vision einer „evangelischen Katholizität" kommt wohl Modras am nächsten. Scheffczyk nennt die harten Probleme, vor denen eine solche Vision steht. In seiner Interpretation der Tillich'schen Idee einer „evangelischen Katholizität" sieht er „das Bild [...] eines Nebeneinanders unter Dominanz des ‚protestantischen Prinzips' " (259). Er stützt sich dabei auf den deutschen Text in ST III, 281: „aber sie (= die katholische Substanz, die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes) ist dem Kriterium des protestantischen Prinzips zu unterwerfen". Der Originaltext lautet jedoch: „[...] it [= the Protestant principle] is the criterion of the demonization [and profanization] of such embodiment."[23] Daß die „konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes" vor einer Dämonisierung bzw. Profanisierung bewahrt werden muß und daß das protestantische Prinzip als Manifestation des prophetischen Geistes das Kriterium für die Dämonisierung bzw. Profanisierung ist, bedeutet nicht schon eine „Dominanz" des protestantischen Prinzips gegenüber der katholischen Substanz. Sodann: In dem hier vorliegenden Zusammenhang erinnert Tillich ausdrücklich daran, daß das protestantische Prinzip „weder auf die Kirchen der Reformation beschränkt ist noch auf irgendeine andere Kirche". Als „Ausdruck der Geistgemeinschaft" transzendiert es jede einzelne Kirche, aber es ist in jeder Kirche wirksam „as the power which prevents profanization and demonization from destroying the Christian churches completely".[24] Der göttliche Geist *ist* also in den christlichen Kirchen *wirksam*, indem er sie zwar in der noch nicht erlösten Welt, in der wir leben, nicht vor der Dämonisierung und Profanisierung völlig bewahrt, wohl aber indem er sie vor ihrer völligen Zerstörung durch die Dämonisierung und Profanisierung bewahrt. Tillichs Worte erinnern an die Verheißung (Mt 16, 18), daß die Pforten der Hölle die Kirche als Geistgemeinschaft trotz aller Bedrängnis nicht überwinden werden.

8. Das protestantische Prinzip und die Paradoxie der vollkommenen Offenbarung

Wir können von zwei Paradoxa Tillichs sprechen: dem christologischen Paradox der Fleischwerdung des Logos und dem daraus abgeleiteten Paradox des Christentums als der vollkommenen Offenbarung. *Das* Paradox des Christentums ist die „Erscheinung dessen, der die Existenz unter den Bedingungen der Existenz überwindet. Fleischwerdung, Erlösung, Rechtfertigung usw. sind in diesem paradoxen Ereignis eingeschlossen." (ST I, 71).

Die christliche Theologie kann für Tillich die Vollkommenheit oder Letztgültigkeit der Offenbarung in Jesus als dem Christus nur darum behaupten, weil Jesus der Versuchung widerstanden hat, für sein endliches Sein Unbedingtheit zu beanspruchen. Die Mächte, die im Neuen Testament durch seine Jünger repräsentiert werden, wollten ihn zum Gegenstand der Götzenverehrung machen. Sie wollten, daß er Leiden und Kreuz vermeide. „Der Anspruch einer endlichen Größe, von sich aus letztgültig zu sein, ist dämonisch. Jesus verwarf diese Möglichkeit als satanische Versuchung [...] Er blieb transparent für das göttliche Geheimnis bis zu seinem Tode, der die vollendete Manifestation seiner Transparenz war." (ST I, 161)

Der entscheidende Zug des Bildes Jesu als des Christus ist für Tillich „die ständige Selbstpreisgabe des Jesus, der Jesus ist, an den Jesus, der der Christus ist" (ebd.). Das protestantische Prinzip bestimmt also die Christologie.

Es bestimmt auch die Auffassung des Christentums als vollkommene Offenbarung. Als religiöse, geschichtliche, gesellschaftliche Größe ist das Christentum nicht letztgültig. Aber das, was es bezeugt, das Neue Sein in Jesus als dem Christus, ist letztgültig. „Ohne selbst etwas Letztgültiges zu sein, bezeugt das Christentum die letztgültige Offenbarung." (161)

In seiner in Dresden 1925 bis 1927 gehaltenen Dogmatik-Vorlesung bestimmt Tillich die „vollkommene Offenbarung" als eine Offenbarung, „die wesensmäßig der Dämonisierung widerstrebt" (E XIV, 45). Offenbarung ist immer zugleich Grund- und Heilsoffenbarung. „Vollkommen ist die Offenbarung, die in sich selbst die Verneinung ihres Heilsweges hat." (53) Die vollkommene Offenbarung verneint den eigenen Absolutheitsanspruch, sie bejaht die anderen Religionen, sofern auch sie ihren Absolutheitsanspruch verneinen. In der „Systematischen Theologie" wird dieser Gedanke christologisch fundiert. Der Träger der letztgültigen Offenbarung müsse seine Endlichkeit aufgeben, „nicht nur sein Leben, sondern auch seine endliche Macht, seine Erkenntnis und Vollkommenheit". Indem er dies tue, erweise er sich als Träger der letztgültigen Offenbarung. Er wird völlig „transparent für das Geheimnis, das er offenbart". Dies könne er aber nur, wenn er sich völlig besitze. „Und nur der kann sich völlig besitzen – und deshalb sich aufgeben –, der mit dem Grunde des Seins und Sinns ohne Entfremdung und ohne Entstellung verbunden ist." (ST I, 160). Im Bilde Jesu als des Christus sehen wir das Bild eines solchen Menschen.

Die katholischen Theologen *Jean Richard*[25] und *Claude Geffré*[26] sehen in Tillichs Idee der vollkommenen Offenbarung eine Möglichkeit, im interreligiösen Dialog den von John Hick vorgeschlagenen Theozentrismus im Sinne eines Pluralismus zu vermeiden, ohne der religiösen Hybris des Exklusivismus zu verfallen. Kriterium für die Begegnung und den Dialog zwischen den Religionen müsse die vollkommene Offenbarung sein, nicht aber ein bestimmter Heilsweg als solcher.

9. Das protestantische Prinzip als Ausdruck des Sieges über die Religion

Das protestantische Prinzip ist Ausdruck des Sieges des göttlichen Geistes über die Religion. Der göttliche Geist tritt sozusagen an die Stelle der Religion, die immer bedroht ist durch ihre innere und äußere Profanisierung und Dämonisierung. Wo der göttliche Geist wirkt, da wirkt das protestantische Prinzip. Zur inneren Profanisierung der Religion kommt es, wenn die Religion sich zu einem „heiligen Mechanismus mit hierarchischer Struktur, Lehre und Ritual" verwandelt (ST III, 280). Die äußere Profanisierung ist die Folge. Der göttliche Geist durchbricht diese Mechanisierung, er überwindet auch die Dämonisierung, die sich überall da ereignet, wo ein Endliches sich im Namen des Heiligen zu einer göttlichen Größe erhebt. „Das trifft auch auf eine Kirche zu, die behauptet, in sich selbst die Geistgemeinschaft unzweideutig zu repräsentieren." (280) Das gleiche gilt auch von Individuen. Wo der göttliche Geist wirkt, ist der Anspruch einer Kirche oder eines einzelnen, ausschließlich im Besitz der Wahrheit zu sein, zunichte gemacht.

Statt vom Wirken des göttlichen Geistes kann Tillich auch vom Neuen Sein oder Neuen Äon sprechen. Jesus der Christus hat dieses Neue Sein gebracht. Er ist nicht der Schöpfer einer neuen Religion, sondern der Bringer des Neuen Seins, an dem alle teilhaben können. Religion ist eine Last, ein drückendes Gesetz, das Menschen uns auferlegen: Eltern, Erzieher, Pfarrer, innerhalb und außerhalb der Kirche. „Sie verlangen moralischen Gehorsam, Selbstzucht und Askese, Hingabe an Menschen, Dinge und Pflichten weit über unsere Kraft, absolute Selbstkontrolle und uneingeschränkte Vollkommenheit. Das Gesetz der Religion verlangt Endgültiges in jeder Hinsicht. Und unser Gewissen sagt ja dazu."[27] Jesus der Christus ist das Ende der Religion.

In seinem 1965, kurz vor seinem Tode, gehaltenen Vortrag *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*[28] spricht Tillich von einem „Kampf Gottes gegen die Religion innerhalb der Religion". In dieser Formel sieht er den Schlüssel zum Verständnis der „äußerst chaotisch erscheinenden Religionsgeschichte" (E IV, 151). Anders als in den beiden oben zitierten Texten hat Tillich hier die Religionsgeschichte im Blick. Drei Elemente der Religion sind an diesem Kampf beteiligt: das Sakramentale als die Grundlage der Religion, der Widerstand der Mystik gegen die Dämonisierung des Sakramentalen und der prophetische Protest. Die Einheit dieser drei Elemente nennt er „die Religion des konkreten Geistes". Das innere telos, auf das sich die Religionsgeschichte zube-

[23] Systematic Theology, Vol. III, Chicago 1963, 245.
[24] Ebd.
[25] Jean Richard, La révélation finale d'après Paul Tillich: une voie théologique pour la rencontre du christianisme avec les religions du monde, in: Études théologiques et religieuses 64, 1989, 211–224.
[26] Claude Geffré, O.P., Paul Tillich and the Future of Interreligious Ecumenism, in: Raymond F. Bulman / Frederick J. Parrella (eds.), Paul Tillich: A New Catholic Assessment, Collegeville 1994, 268–288.
[27] P. Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge, Stuttgart 1952, 93.
[28] M VI, 432–446, deutsch in: E IV, 144–156.

wegt, ist die „Religion des konkreten Geistes". In Jesus dem Christus sehen wir Christen den entscheidenden Sieg in diesem Kampf. Auch Christus wird wiederum im Sinne des protestantischen Prinzips gedeutet. Sein Sieg am Kreuz ist der Sieg über die dämonischen Mächte und den Kosmos (vgl. E IV, 151). Gott selbst siegt über die Religion.

So kann Tillich auch Bonhoeffers Religionskritik aufnehmen. Wenn die evangelische Theologie der Gegenwart es ablehne, das Christentum eine Religion zu nennen, so entspreche dies dem Neuen Testament. Das Kommen des Christus begründe nicht eine neue Religion, sondern die Verwandlung dieses Äons in einen neuen Äon (vgl. ST III, 279).

Das protestantische Prinzip bekommt in Tillichs Denken also sehr unterschiedliche geschichtliche Ausprägungen und Akzentuierungen. Es verbindet sich mit dem Kairos der Gegenwart. Immer aber ist es Ausdruck einer radikalen Theozentrik – mit erheblichen Folgen für die Christologie. Das gilt für seine Interpretation der Rechtfertigung als Rechtfertigung des Zweiflers ebenso wie für seine Definition der Rechtfertigung (und Offenbarung) als Durchbruch und Realisierung, für seine Idee der „Gestalt der Gnade" wie für seine Kritik des Protestantismus, für sein Postulat einer nachprotestantischen, aber evangelischen Katholizität, für seine Paradoxie der vollkommenen Offenbarung wie für seine Idee der Überwindung der Religion durch Gott selbst.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Deutsche Erinnerungsorte. 3 Bände, hg. v. Étienne François / Hagen Schulze, – München: C. H. Beck 2003. 724, 739 und 784 S., pb € 59,70 ISBN 3–406–50990–8.

Erinnerung und kollektives Gedächtnis haben derzeit Hochkonjunktur. Die sieben Bde der „lieux de mémoires", die unter der Ägide von Pierre Nora von 1984 bis 1992 für Frankreich erschienen sind, versuchten die Erinnerungsorte bzw. Topoi (Orte, Personen, Ereignisse, Bauwerke, literarische Texte, Lieder, Symbole, etc.) zu sichern, welche die nationale Identität der *grande nation* ausmachten und in Vergessenheit zu geraten drohten. Auch wenn die Idee der deutschen Erinnerungsorte von dort stammt, verfolgen die Hg. nicht das Ziel einer deutsch-nationalen Selbstvergewisserung. Vielmehr „geht es darum, die Geschichte der Art und Weise zu schreiben, in der unsere Gesellschaft [...] ihre Vergangenheit erlebt und deutet" (12). Denn Gedächtnis produziert „Identität und Kontinuität" (14). Von der „Geschichte-als-Wissenschaft" als „kritisch-distanzierte Anwendung fester Regeln für die Interpretation und Analyse von Quellen und Überresten aus der Vergangenheit" sei „Geschichte-als-Gedächtnis" zu unterscheiden, die den existentiellen Bedürfnissen von Gemeinschaften im Sinne der historia magistra vitae und damit der Identitätssicherung diene (ebd.).

Die deutschen Erinnerungsorte werden in 18 Gruppen mit jeweils fünf bis sieben einzelnen „loci" präsentiert. Die Oberbegriffe lauten: Reich, Dichter und Denker, Volk, Erbfeind, Zerrissenheit, Schuld, Revolution, Freiheit, Disziplin, Leistung, Recht, Moderne, Bildung, Gemüt, Glaube und Bekenntnis, Heimat, Romantik und Identitäten. Die insgesamt 121 Einzelbeiträge tragen naturgemäß recht unterschiedlichen Charakter, sie reichen von glänzend geschriebenen Essays bis zu trockener lexikalischer Information. Was leider nicht konsequent durchgehalten werden konnte, ist neben der Beschreibung des *realen* historischen Ortes die Rekonstruktion des Erinnerungsprozesses selbst, der sich im Lauf der Zeit mit diesem Ort verband, sowie der Grad der Aneignung oder Ablehnung im kollektiven Gedächtnis. Daß es sich insgesamt um ein sehr verdienstvolles Werk handelt, ist in zahlreichen Rezensionen hervorgehoben worden und soll hier ausdrücklich unterstrichen werden. Hg., Autoren und Verlag verdienen in der Tat höchste Anerkennung. Die vorliegende Sonderausgabe als fünfte Auflage nach nur drei Jahren zeigt, daß die deutschen Erinnerungsorte inzwischen zu einem „Volksbuch" geworden sind.

Aus kirchenhistorischer bzw. theologischer Perspektive seien jedoch einige Bemerkungen angebracht, die mit der von den Hg.n in ihrer Einleitung deutlich gemachten Standortgebundenheit zusammenhängen. Hier wird eine „weitgehend bildungsbürgerliche, westliche und auch berlinische Prägung" als „Sitz im Leben" des ganzen Unternehmens beschrieben (22). Dies bedeutet, daß religiöse, genauer christliche Erinnerungsorte in dem Bd unterbelichtet sind. Die konfessionelle Spaltung Deutschlands wird überdies so gut wie überhaupt nicht berücksichtigt. Wenn religiöse Themen angesprochen werden, dann vorwiegend solche, die für eine (kultur-)protestantische Leitkultur stehen. Die konfessionelle Prägung der Erinnerungskultur ist aber gerade für Deutschland nach wie vor von zentraler Bedeutung. Für Katholiken sind nun einmal andere Erinnerungsorte wichtig als für Protestanten. Und insgesamt ist die christliche Tradition im Land wichtiger als es die großstädtisch-bildungsbürgerliche Tradition wahrhaben will, auch wenn sie das Etikett wirklich nicht immer explizit auf der Stirn trägt. Nicht umsonst ist das Säkularisierungsparadigma, das bei zunehmender Modernisierung der Gesellschaft von einer zunehmenden öffentlichen Marginalisierung und Individualisierung von Religion ausgeht, in den letzten Jahren an seine Grenzen gelangt.

So werden unter dem Stichwort „Zerrissenheit" zwar die Erinnerungsorte Weißwurstäquator, Heine, Nietzsche, die Junker, Rapallo und die Mauer, nicht aber der Augsburger Religionsfrieden von 1555, der die konfessionelle Spaltung reichsrechtlich sanktionierte, geboten. Dabei hat diese bis in die siebziger Jahre des 20. Jh.s etwa im Hinblick auf die Mischehenproblematik für das Alltagsleben und das kollektive Gedächtnis der Deutschen mindestens so viel bedeutet wie der Weißwurstäquator.

Folgende christentumsgeschichtliche Orte kommen vor: der Pietismus, die Reformation, die Wartburg (als Freiheitssymbol), Weihnachten, das evangelische Pfarrhaus, das Straßburger Münster und Oberammergau. Sie sind – wie gesagt – zumeist protestantisch bestimmt. Fonleichnamsprozession, Altötting, Bonifatius, Kölner Dom(baufest), Allerheiligen (mit Gräberbesuch), Erstkommunion, Meßdiener, Wallfahrten, Jesuiten, Katholische Soziallehre, Index der verbotenen Bücher, Inquisition, Petrusgrab, Lateinische Messe, Konzil von Konstanz – das sind nur einige Erinnerungsorte, die für Katholiken von zentraler Bedeutung sind. Und vielleicht noch grundsätzlicher: Erinnerung, Gedächtnis, Memoria, Anamnese sind ursprünglich keine bildungsbürgerlichen, sondern genuin christliche Kategorien. Die Erinnerung an die einmalige „Heilstat Jesu Christi stellt ein konstitutives Moment in Selbstvollzug und Selbstverständnis des Christentums als geschichtlich begründeter Offenbarungsreligion dar" (so Arno Schilson, in: LThK^3 1, 1993, 591f.). Sie wird kollektiv begangen und subjektiv mitvollzogen durch Wortverkündigung, gelebte Nachfolge und Eucharistiefeier, in der das „Tut-dies-zu-meinem-Gedächtnis" als Einlösung des Auftrags Jesu im Mittelpunkt steht. Das Christentum ist daher eine Erinnerungsreligion, bei der die kollektive Vergegenwärtigung und Memoria des Christusereignisses konstitutiv im Zentrum steht. Diese kann allerdings durchaus auch zur „gefährlichen Erinnerung" für die Kirche und ihre Glieder (J. B. Metz) werden. Daher wäre es mehr als angemessen, wenn den verdienstvollen deutschen Erinnerungsorten ein christliches Pendant an die Seite gestellt würde, das der konfessionellen Realität Deutschlands und der christlichen Grundprägung zahlreicher anamnetischer Topoi gerecht wird. Christliche Erinnerungsorte könnte man sich bei C. H. Beck durchaus vorstellen.

Münster Hubert Wolf

Müller-Doohm, Stefan: **Adorno.** Eine Biographie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. 1032 S., Ln € 36,90 ISBN: 3–518–58378–6

Daß die Kultur der Erinnerung in den letzten Jahren eine kaum zu übersehende Konjunktur erfahren hat, ist nicht zuletzt an den zahlreichen Biographien berühmter geistiger Größen zu ersehen, die der Leserschaft in der Regel pünktlich zu jubiläumsträchtigen Terminen mithilfe einer werbewirksamen Verkaufsstrategie präsentiert werden. So ist auch die vorliegende voluminöse Biographie aus der Feder des Oldenburger Soziologen Stefan Müller-Doohm anläßlich des hundertsten Geburtstages Theodor W. Adornos im Jahr 2003 erschienen. Analog zu der Gadamer-Biographie Jean Grondins[1] handelt es sich bei dieser überaus ausführlichen Lebensbeschreibung Adornos um das Werk eines ehemaligen Schülers, der aus dem zeitlichen Abstand von Jahrzehnten mit der offenkundigen Haltung persönlicher Verehrung die Lebensgeschicke und Gedanken seines Lehrmeisters nachzeichnet.

Um es gleich vorwegzunehmen, sei bereits eingangs festgehalten, daß sich das hier besprochene Werk nicht allein durch seinen Umfang, sondern darüber hinaus v. a. durch seine ausgesprochen gründlichen Recherchen, seine wohltuend sachliche Sprachform und seine

[1] Grondin, Jean: Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie, Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

enorme Materialfülle auszeichnet. Ferner ist der Verzicht auf jede – gerade in Biographien häufig zu beobachtende – Sensationslüsternheit und Effekthascherei hervorzuheben; so werden beispielsweise Adornos außereheliche Beziehungen zwar angedeutet, aber in taktvoller Diskretion nicht für publikumswirksame Anekdoten ausgebeutet. Begrüßenswert ist ebenfalls die persönliche Zurückhaltung des Autors, der sich in seiner faktenreichen Darstellung an keiner Stelle ostentativ in den Vordergrund drängt, sondern sich vielmehr bei aller persönlichen Bewunderung für die Person und das Werk Adornos um eine wohltuende Objektivität bemüht.

Die Gliederung des immensen Materials folgt weitgehend dem Prinzip der Chronologie: Die vita Theodor W. Adornos wird in vier große Lebensabschnitte unterteilt, denen jeweils ein Teil des Werkes gewidmet ist. Im ersten Teil (13–99) geht der Vf. mit historischer Präzision dem familiären Umfeld, der Kindheit und Jugend Adornos in Frankfurt am Main nach; dabei werden die genealogischen Linien bis zu den beiden Großvätern des Philosophen gezogen. Besonderes Interesse verdient hier die Verbindung zweier recht unterschiedlicher Familientraditionen und -sozialisationen, die in einigen Details an die familiären Ursprünge Thomas Manns erinnert: das künstlerisch-musische Erbe mütterlicherseits und die bürgerlich-kaufmännische Welt väterlicherseits. Der zweite Teil (101–253) thematisiert die Studien- und frühe Dozentenzeit des jungen Intellektuellen in Frankfurt und Wien in den Jahren der Weimarer Republik. Im Vordergrund stehen dabei die musiktheoretischen Ambitionen Adornos sowie seine freundschaftlichen Beziehungen zu Alban Berg, Siegfried Kracauer und Walter Benjamin. Im dritten Teil (255–489) wird das Schicksal des Emigranten Adorno, der in England und den USA die Phase der nationalsozialistischen Herrschaft gemeinsam mit seiner Ehefrau und dem Freund Max Horkheimer überlebt hat, beschrieben. Zweifelsohne stellt die Genese und Vollendung des Werkes „Dialektik der Aufklärung" den philosophischen Höhepunkt dieser Jahre dar; zu den wichtigsten intellektuellen Beziehungen darf in diesem Zusammenhang die Freundschaft mit Thomas Mann, der sich während dessen Arbeit an dem Roman „Doktor Faustus" auf die musiktheoretische Kompetenz Adornos stets verlassen konnte, gezählt werden. Der abschließende vierte Teil (491–729) nimmt Adornos Wirken in der Bundesrepublik Deutschland der 50er und 60er Jahre ins Visier. Die mit der „Frankfurter Schule" unlösbar verknüpfte Kritische Theorie gewinnt in dieser Phase aus ihrer spannungsreichen Reibung mit den herrschenden Tendenzen und Strukturen der Nachkriegsgesellschaft ihre philosophischen und soziologischen Konturen. Werkgeschichtlich steht hier die „Negative Dialektik" Adornos im Vordergrund der Darstellung. Nach dem Dafürhalten des Rez.en dürfen v. a. M.-D.s Ausführungen hinsichtlich des Verhältnisses Adornos zur Studentenrevolte als besonders gelungen bezeichnet werden, da es ihm gelingt, den schwierigen Balanceakt, den Adorno in dieser Zeit zustande zu bringen versucht hat, mit der nötigen Differenziertheit zu thematisieren: Einerseits konnte sich die Studentenbewegung inhaltlich mit Recht auf Elemente der Kritischen Theorie Adornos berufen, andererseits mußte sich Adorno als Philosoph von dem irrationalen Aktionismus der rebellierenden Studenten entschieden distanzieren. Sein Pochen auf den Eigenwert der Theorie, die sich nicht unmittelbar in eine blinde politisch-gesellschaftliche Praxis umsetzen läßt, hat angesichts der gegenwärtigen Theoriefeindlichkeit nichts von ihrer Aktualität eingebüßt.

Neben einem dreißig Fotografien enthaltenden Abbildungsteil wird das angezeigte Werk durch einen umfangreichen Anmerkungsapparat (744–920) und Anhang (921–1032) mit einer familiären Genealogie, einer Chronik, einer Stadtkarte Frankfurts, Verzeichnissen der akademischen Veranstaltungen und der Musikkompositionen Adornos und der obligatorischen Bibliographie sowie einem Personen- und Schriftenregister abgerundet.

Abschließend sei die wissenschaftliche Qualität dieser Adorno-Biographie hervorgehoben, deren akademischer Tonfall manchem Leser ein wenig trocken und langatmig erscheinen dürfte. Dies kann jedoch auf keinen Fall die Verdienste des Autors relativieren, der auf diesen gut tausend Buchseiten seine akribischen Forschungen in eine lesbare Form gegossen hat und damit den interessierten Leser zum Werk und Leben eines großen Intellektuellen des 20. Jh.s hinzuführen vermag. Es wäre zu wünschen, daß auch andere bedeutende – von der philosophiehistorischen Forschung der Gegenwart zu unrecht stark vernachlässigte – Philosophen des letzten Säkulums wie etwa Max Scheler, Karl Jaspers oder Oswald Spengler einen ähnlich zuverlässigen Biographen finden könnten.

Steinfurt Robert Jan Berg

Exegese AT

Fokkelman, J. P.: **The Psalms in Form.** The Hebrew Psalter in its Poetic Shape, – Leiden: Deo Publishing 2002. 172 S. (Tools for Biblical Studies, 4), geb. € 29,95 ISBN: 90–5854–017–0

Das Buch ‚The Psalms in Form' visualisiert die Ergebnisse Fokkelmans langjähriger Forschung an den Psalmen. Vorausgegangen sind ausführliche und präzise Analysen der Sprachgestalt der Psalmen, die F. in den Büchern *Reading Biblical Poetry: An Introductory Guide* (Louisville: Westminster John Knox 2001) und *Major Poems in the Hebrew Bible* (3 Bde, Assen: Van Gorcum 1998–2003) dargelegt hat. Die Ausführungen in diesen Veröffentlichungen liefern die theoretischen Grundlagen und konkreten Analysen, auf denen die Art und Weise der Präsentation des hebräischen Psalters in diesem Buch beruhen.

In einer kurzen Einführung (Fünf Seiten) stellt F. seine Absicht und anhand weniger Beispiele die Gestaltungsprinzipien von Kolon, Vers und Strophe vor (Ps 78,56; 44,2–3; 51,16–17; 69,36–37; 103,17–18; 13,4; 42,9–10). Danach präsentiert er die Psalmen in ihrer poetischen Gestalt visuell ohne Zusätze im Layout, gewissermaßen „as free from contamination as possible" – so seine eigenen Worte (9), d. h. es ist *nur* der hebräische Text abgedruckt. Dieser richtet sich nach der BHS, wobei kleine Änderungen möglich sind. Die sehr wenigen textkritischen Änderungen sind in einem Anhang kurz erläutert und betreffen Entscheidungen v. a. zwischen Ketib und Qere, sowie kleine Mißgeschicke („small mishaps") während der Überlieferung der Texte.

Der Übersichtlichkeit wegen hat das Buch DinA4-Format, so daß möglichst jeweils ein Psalm jeweils auf einer Seite Raum findet – von Ausnahmen bei sehr kurzen oder sehr langen Psalmen abgesehen. F. gliedert die Psalmen jeweils nach Kola, Versen und Strophen, die er durch großzügige Zwischenräume von einander abgrenzt, um dieses Gestaltungsmerkmal hebräischer Poesie deutlich sichtbar zu machen. Er geht davon aus, daß die Dichter der Psalmen nicht nur dem inhaltlichen Aspekt größte Aufmerksamkeit geschenkt haben, sondern genauso der formalen Gestaltung bis hin zur Ebene genau ausbalancierter Silbenzahlen. Die Präsentation des Psalters „in its poetic shape" macht auf einen Blick sichtbar, daß Psalmen poetische Texte sind, denen eine komplexe literarische Struktur innewohnt. Die Seiten sind ansprechend gestaltet und rücken die sprachliche Dichte dieser Poesie in den Mittelpunkt. Diese Gestaltung kann sich allerdings nicht auf die Gestalt der Psalmen in den antiken Handschriften berufen, da dort die Texte wie Prosa wiedergegeben werden. F.s Präsentation konfrontiert die Leser und Leserinnen mit der poetischen Seite der Psalmen und macht sie auf die hohe Sprachkunst hebräischer Dichtung aufmerksam – allerdings nach der literaturwissenschaftlichen Analyse F.s. Diese markiert gleichzeitig auch die Grenze der hier vorgestellten visuellen Präsentation der Psalmen.

Bochum Ulrike Bail

Abschied vom Jahwisten. Die Kompositon des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, hg. v. Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte. – Berlin / New York: de Gruyter 2002. XI, 345 S. (BZAW, 315), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017121-X

Der orginelle Titel des Bdes hat inzwischen Schule gemacht: So wurde im Mai 2006 am Erscheinungort des Rezensionsorgans in der Antrittsvorlesung von Ulrich Berges der Abschied von Deuterojesja ausgerufen – mit dem Unterschied allerdings, daß sich dort allein von der Person, dem Autor Deuterojesaja verabschiedet wurde und nicht von der literarischen Schicht.

Der „Jahwist", der im vorliegenden Bd beleuchtet wird, ist ein teuer und liebgewonnener Zeuge unter den Alttestamentlern in den letzten Jahrhunderten geworden. Entsprechend dokumentiert der Sammelband eine angemessene Abschiedsparty für diesen. Schließlich befindet sich besagter Sammler, Autor, Erzähler, Theologe und Historiker, auf solch unterschiedliche Weise wurde er charakterisiert, bereits seit ein paar Jahrzehnten in nicht allerbester Verfassung (20–23.63.120f). Einige Highlights der Abschiedsreden sollen hier zu Gehör gebracht werden.

Doch wie sich von jemand verabschieden, der allein in den Auslegungen der Wissenschaft lebte? Standesgemäß verabschiedet man sich von einer Konstruktion mit neuen Konstruktionen. Nicht zuletzt ist das Verdienst des Buches in dieser Doppelsinnigkeit zu finden. Im Abschied wird nochmals die volle Präsenz sichtbar. Zugleich wird in den Beiträgen deutlich, wozu die Konstruktion diente, was der „Jahwist" erhellte und was eben nicht. So wird von der Erfindung des Jahwisten gesprochen, auch wenn dies in Anführungszeichen geschieht (2). Der Bd eröffnet mit einem Rückblick auf die Entstehungsprozesse der Urkunde im 18. und 19. Jh., die erst im Gefolge von Hupfelds „Yhwh-ist" und wohl unabhängig voneinander von Abraham Kuenen und Julius Wellhausen den Namen „Jahwist" (J) erhielt (3–11). Die Linien werden bis zur gegenwärtigen Diskussion ausgezogen: die Zukunft des „Jahwisten", so das Urteil, liegt in den Händen

seiner Beobachter, es hängt davon ab, ob es ihnen gelingt Kohärenz seines Themas und Stils zu beschreiben (23).

In den Artikeln geht es immer wieder um die Verhältnisbestimmung zum alter ego P, der sog. Priesterschrift. Der Bd untersucht nicht nur, wie der durchaus innerhalb eines literarkritischen Paradigmas formulierte Untertitel umschreibt, die Hexateuchkomposition, er stellt sich auch der grundlegenden Frage nach der Form des Pentateuchs. Denn die Quellentheorie konnte die Einteilung in die fünf Bücher der Torah bislang nicht hinreichend erklären. Und doch der „eigenständige Charakter der einzelnen Bücher ist in der Tat strukturell und inhaltlich leicht zu erkennen" (220–221). Neben literarischen und theologischen Erklärungen werden dann im Gefolge aber auch literarkritische geboten (222–224). Die Forderung nach Differenzierung der Modelle für die einzelnen Bücher wird laut (231).

Die schon andererorts gemachte Einsicht, daß die Josephgeschichte eine eigenständige Novelle überliefert, die in der (Nordreichs-) Diaspora eine alternative Vision entwickelt, wie ein Leben in Ägypten ohne Exodus möglich ist, wird hier als Zeichen des Abschieds vom Jahwisten gelesen. Es wird versucht diese Erkenntnis in ein verändertes literarkritisches Gefüge einzuordnen. Wenn die Josephsgeschichte weder von vornherein als Brücke zwischen den Erzeltern und dem Exodus, „noch als bloße Fortschreibung der Vätergeschichten" (114) zu verstehen ist, so bleibt zu fragen, wie bzw. was sich (theologisch, heilsgeschichtlich) durch ihre redaktionelle Einfügung als vorpriesterliche antideuteronomistische Schrift vollzog.

Zwischen den Zeilen kommen damit auch Leser/innen, die sich nicht vom Jahwisten verabschieden mußten, auf ihre Kosten. Wenn die Verwendung des Tetragramms und *elohim* nicht allein der Quellenscheidung dienstbar gemacht wird, sondern wenn literarische, literarkritische, religionsgeschichtliche und religionstheologische Überlegungen miteinander verbunden werden, wird der Blick frei für neue Einsichten. Die These ist, daß sich in der Verwendung von *elohim* als Gottesnamen ein universales, interreligöses Gotteskonzept von P verbirgt (33–40.46).

Wie es sich für Beerdingungsreden gehört, wird kein abschließendes, zumal negatives Urteil über den von uns Gegangenen gefällt: „We have no right to pronounce a final sentence on J's fate. But we can certainly conclude, after hearing the different parties, is that the debate depends mostly on methodological questions. [...] The basic problem, which is not always discussed with the required accuracy, is that of the literary nature of J. [...] The future of J depends mostly on our ability to discover J's plot, to define J's style, to list his composition, devices and patterns [...]." (23). Nicht zuletzt läßt jedoch gerade die Zusammenschau (selbst-) kritisch und skeptisch fragen, ob wir über solch eine Fähigkeit verfügen.

Kampen Dorothea Erbele-Kuester

Kessler, Rainer: **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel.** Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 176 S. (Stuttgarter Bibel-Studien, 197), kt € 21,90 ISBN: 3–460–04971–5

Mit gutem Grund spricht der Titel des Buches vom biblischen Ägyptenbild im Plural. Die Formulierung impliziert bereits den Versuch einer Antwort auf die Imagination einer Ägyptenperspektive in der Bibel, die leicht auf einen Nenner zu bringen wäre. Der Untertitel markiert zugleich die seit einigen Jahren geführte Kontroverse um die bekannte These der „Mosaischen Unterscheidung" Jan Assmanns, deren Relevanz von dem bekannten Ägyptologen zwischenzeitlich mehrfach modifiziert worden ist. Biblischer Monotheismus und ägyptischer Kosmotheismus sollten nach Assmann in eine Dissonanz gestellt werden, die auf Seiten der ‚abrahamitischen Religionen' die Tendenz u. a. zu exklusiver Intoleranz, zu gewalttätiger Ausdehnung und zu einem internen Sündenbewußtsein eigener Art geführt habe. Daß hier Differenzierungen nötig sind, ist nicht zuletzt im Blick auf die Art und Weise gerechtfertigt, wie biblische Texte mit Ägypten umgehen. So gesehen, hat Assmanns These immerhin die Aufmerksamkeit der Exegese auf ein scheinbar vernachlässigtes Gebiet der interdisziplinären Arbeit gerichtet. Ägypten ist gerade auch für die biblische Theologie wieder interessant geworden.

Der Durchgang durch die biblisch relevanten Textsammlungen beginnt bezeichnender Weise bei der prophetischen Literatur (Hosea, Jesaja, Jeremia, Ezechiel), da hier das zeitgenössische Ägypten sukzessiv der direkte Adressat einer kritischen und heftigen Auseinandersetzung wird. Kessler sieht bei Hosea den Beginn einer losen Verbindung des „Ägyptendiskurses" mit dem „Exodusdiskurs", d. h. der Bezug auf den Exodus gehört zum Argumentationsbestand gegen eine fehlgeleitete Bündnispolitik. In ähnlicher Weise wird bei Jesaja ein Bild von Ägypten als eines unzuverlässigen und hilflosen Koalitionspartners vermittelt, auch bei Jer 2 steht diese Perspektive noch an, während dann in Jer 46 die militärische Niederlage bei Karkemisch thematisiert wird, die wie eine Folge der „Rachelust JHWHs" aussieht. Der Pharao gewinnt das Profil eines imperialistischen Despoten, der sich gegen JHWH positioniert, ähnlich das negative Urteil über Ägypten in Jer 46,13–24, wo die Eroberung Ägyptens durch die Babylonier anvisiert wird. Die Konfrontation weitet sich zu einem Gegenüber des Gottes Israels und der Götterwelt Ägyptens aus. Noch die Erzählung von der ägyptischen Gola (Jer 41–44) kennt trotz ihrer deuteronomistischen Bearbeitung keinen Bezug auf den Exodus. Auch bei Ezechiel wird Ägypten in den Bildreden und Geschichtsreflexionen als ohnmächtige Nation präsentiert, gerät dazu in den zahlreichen Ägyptensprüchen (29–32) mit seinem hybriden Pharao unter massive Kritik, ja radikale Vernichtungsansage, erstaunlicherweise wiederum ohne ausdrücklichen Bezug auf den „Exodusdiskurs". Im „Ägyptendiskurs" der Prophetie geht es v. a. um den Kontrast JHWH gegen Ägypten, bei dem gewiß keine Antithese Monotheismus-Polytheismus gilt, wenn auch das Urteil K.s, daß der Gegensatz „im engeren Sinn *kein religiöser*" sei (90), etwas zu apodiktisch ausfällt. Der„Exodusdiskurs", obwohl „im politischen Ägyptendiskurs so randständig", findet dann seinen eigentlichen Ort in den narrativen Traditionen des Nordreichs, wo er auch beheimatet zu sein scheint. Mit Recht wird der deuteronomisch/deuteronomistischen Darstellung ein besonderes Gewicht zugemessen, da hier Ägypten als „Sklavenhaus" tituliert wird und eine Erinnerung an die Unterdrückung in Ägypten vorweist. Dafür soll allerdings dem vordeuteronomistischen Bestand der Salomogeschichten in 1Kön 1–11 kein genuiner Ägyptenbezug zu eigen sein, obwohl sich hier weiterhin Erinnerungen an ägyptische Kontaktzonen greifen lassen, die ein durchaus positives Gepräge anzeigen, womit die spezielle Charakteristik Salomos als „Pharao" in Jerusalem nicht von vorneherein auf fiktiven Konstellationen beruhen muß. Die deuteronomische Kritik (etwa im Königsgesetz) kann sich nach wie vor am ehesten als Antwort auf eine historische und in der Erinnerung verbliebene Ägyptenrezeption unter Salomo begreifen lassen; das Gegenteil muß wohl erst erwiesen werden. Die Negativsicht Salomos spiegelt sich, wie hinwieder zu Recht vermerkt wird, bereits in dem frühesten Bestand der Exodustradition, deren theologische Intention in einem „Machtkampf" zwischen JHWH und dem „Pharao" gesehen werden darf. Doch auch im Bereich von Ex 1–15 sind narrative Züge faßbar, die, wie etwa der Grundbestand von Ex 2,1–10 ein menschenfreundliches Ägyptenbild vermitteln, wie dies schon P. Weimar (1977) mit vollem Recht gesehen hat. Auf eben dieser Linie bewegt sich die bekannte Josefsgeschichte, die mit K. nicht erst einer literarischen Initiative zur Ptolemäerzeit zuzuschreiben ist, sondern m. E. noch immer primär jenen Tendenzen der fortgeschrittenen Königszeit zur Seite gestellt werden sollte, die, wenn auch ohne prophetischen Beifall, angesichts der assyrisch-babylonischen Bedrohung den Weg nach Ägypten empfohlen haben müssen. Selbst die erste der sogenannten Ahnfraugeschichten (Gen 12) kann den Erzvater Abraham mit dem „Pharao" zu einem positiven Arrangement zusammenführen, so daß die Überlieferung schon in diesem Kontext eine ägyptenfreundliche Perspektive wahrnehmen läßt (vgl. wiederum Weimar 1977).

So gesehen ist Ägypten nicht nur „Projektionsfläche" für eine interne Zeitkritik am Gebaren des Königtums in Juda / Israel, sondern auch Wunschbild für eine respektable Beziehung mit einer altehrwürdigen Nation, wie dies K. beim Versuch einer Zusammenschau von Exodus- und Josefsüberlieferung bestätigt, wenn auch weiterhin den Trägern der beiden Traditionsbereiche von Haus aus eine differierende Provenienz zugesprochen werden darf.

Die abschließenden Erwägungen K.s zur „Mosaischen Unterscheidung" (J. Assmann) verdeutlichen mit gutem Grund, daß „mosaische Unterscheidung" im biblischen Sinn die Unterscheidung ist „zwischen einer Außenpolitik, die auf JHWH vertraut, und einer Politik, die ihre Sicherheit aus dem Bündnis mit Ägypten sucht" (155). Über alles positive Potential der allmählichen Konzentration auf den einen und einzigen Gott hin, dem nicht alles Irritierende im Erscheinungsbild des Gottesglaubens Israels und des Judentums angelastet werden darf, wäre v. a. noch die schöpfungsbezogene Elohim-Theologie der frühen Priesterschrift zu gewichten, die mit ihrer Kennzeichnung des Menschen als „Gottesbild" und ihrer Öffnung des Humanen auf die Völkerwelt immerhin der Vorstellung einer göttlichen ‚Einheit in Vielfalt' zuarbeitet und damit wiederum Ägypten näher steht.

Die Bibel ist eben zu spannungsreich, um der rigiden Zuspitzung eines Urteils Vorschub zu leisten. K.s Buch hat die kritische Betrachtung scheinbar griffiger Nomenklaturen der Gegenwart nachhaltig bereichert und verdient weiterhin eine aufmerksame Lektüre.

München Manfred Görg

Exegese NT

Gauger, Hans-Martin: **Vom Lesen und Wundern.** Das Markus-Evangelium. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2005. 134 S., geb. € 15,00 ISBN: 3–518–41729–0

H. M. Gauger ist Emeritus für Romanische Sprachwissenschaften. Der Titel „Vom Lesen und Wundern. Das Markus-Evangelium" markiert exakt das Programm. Es geht um das Lesen des Mk-Ev von vorn nach hinten, ohne vorwärts und rückwärts zu springen oder gar vom

Ende her zu lesen, wie die alte Redaktionsgeschichte forderte. „Wundern" ist doppeldeutig gemeint. Es geht um die Wahrnehmung der Dominanz der Wunder und gleichzeitig um das sich „Wundern" über die Knappheit, die Leerstellen und die Widersprüche des Mk-Ev.

Die Verfahrensweise ist originell und anregend. Wie die ursprünglichen Kodizes bleibt das Buch ohne Verfasser-Überschrift, Kapitel- und Verseinteilung. G. setzt mit einer Bestimmung des eigenen Standortes als Leser ein: „Kann man Wichtigeres lesen? Niemand, zunächst, hat die Weltgeschichte so bestimmt wie der Mensch, von dem diese vier Schriften, die auch Biographien sind, berichten" (7). G. und seine Leser sind Glaubende oder ernsthaft Interessierte, auf keinen Fall Vertreter von „Gleichgültigkeit" (7). Denn mit dieser kommt es zu keinem verstehenden Leseakt. Es folgt ein kurzer Vergleich des anonymen Mk-Ev als erstem Evangelium mit Pl, der „wenig oder nahezu nichts" über Jesus erzählt (8f.). Dann setzt das kommentierende Lesen ein: „Wir wollen ja einfach lesen – genau, aber unbeschwert" (9). G. führt den Leser, der ebenfalls einfach und unbeschwert den daneben liegenden Mk-Text mitlesen sollte, zügig und amüsant durch die Lektüre.

Die einzelnen Hürden des Prologs werden in ihren Ansprüchen deutlich wahrgenommen und anschließend elegant übersprungen. Der „Prophet Jesaja" führt über „fünfhundert Jahre" zurück. Ein Bindestrich könnte auch „-700" anzeigen; denn „unser Mann" (Markus) wußte nichts vom „zweiten und dritten Jesaja" und „ man muss das [...] nicht wissen". In der Sache hat G. Recht, doch mit dieser Gleichsetzung von „Markus" mit dem heutigen Leser zeigt sich ein hermeneutisches Problem, das im ganzen Buch ungeklärt bleibt. Geht es darum, das Wissen des anonymen Autors und seiner Gemeinde zu rekonstruieren, also intertextuell zu arbeiten? Dann müßten präziser die als bekannt vorausgesetzten Quellen benannt werden, die immer wieder am Rande anklingen: heilige Schriften Israels (späteres AT), Josephus, Philo. Die antike Literatur fehlt völlig, außer Tacitus. Wenn aber AT, Josephus und Philo als bekannt oder als zugänglich vorausgesetzt werden, dann lassen sich einige Leerstellen leichter auffüllen, als G. meint. Der Jordan Mk 1,5 wird in der Tat nicht näher erläutert, doch jeder Juden- und Heidenchrist kennt Jos als Fortsetzung der Tora. In Jos steht der Jordan im Mittelpunkt als der heilige Strom Israels von Dan bis zum Schilfmeer (Totem Meer). Und er ist der Strom des Propheten Elija (1–2 Kön), der später namentlich genannt wird und mit dem Täufer identifiziert wird (Mk 9).

Kann das rekonstruierte Wissen der damaligen, ursprünglichen Autor-Leserschaft mit dem Wissen des heutigen Lesers gleichgesetzt werden: „Seine Voraussetzung muss nun aber auch unsere sein" (14)? Der heutige Leser hat weder im Unterschied zur Urgemeinde das AT im Kopf, noch die judenhellenistischen Schriftsteller (Josephus, Philo...) und die antike Literatur. Mein Eindruck ist, daß G. stärker den heutigen Leser im Blick hat, der die Bibel neben sich liegen hat und zusätzlich zum Mk-Ev alle weiteren Stellen nachschlagen kann, als den schemenhaften, anonymen Markus mit seiner gemischten Gemeinde. Diese Differenz hätte deutlicher herausgearbeitet werden müssen. Es ist der heutige Leser, der an den vielen Leerstellen, die G. aufzeigt, stoppt und mehr oder minder plausible Auffüllungen ausprobiert. Also nur für den heutigen Leser existieren die meisten Leerstellen. G. kommt ihm mit Auffüllung der Realien entgegen. Mit theologischer Auffüllung hält er sich zurück. Dieses Vorgehen ist wohltuend, weil es den heutigen Leser zu eigenen Stellungnahmen zwingt.

Die Taufe Jesu wird leider nur aus einer Perspektive erzählt: „Wusste Johannes, wen er taufte? Der Mann Markus sagt es uns nicht". Die Perspektive Jesu fehlt. Jeder Leser kann aber aus der vorhergehenden Darstellung des Täufers erschließen, daß Jesus auch für sich die Umkehrtaufe für notwendig hält. Richtig ist von G. herausgestellt, daß die Vision erst nach der Taufe und nur privat für Jesus erfolgt. Die Spannung zwischen Wunsch nach Umkehr und Einsetzung zum Sohn Gottes ist aufgebaut und kann erst im Verlauf des Mk-Ev vom Leser gelöst werden.

Nun durchbricht G. seine theologische Zurückhaltung beim „Sohn Gottes"-Titel, den er nach der altkirchlichen, griechischen Dogmatik interpretiert. Es kennt aber das AT den „Sohn Gottes"-Titel in unterschiedlichen Facetten und gerade nicht in der singulären, trinitarischen Einzigartigkeit der späteren Ökumenischen Konzile. Den Sachgehalt der theologischen Einzigartigkeit Jesu sieht G. zu Recht zum ersten Mal im ersten Streitgespräch mit „Menschensohn" (Mk 2,10) (22) und dann in der ersten Leidensvoraussage gegeben (Mk 8,31–33) (62). Beim „Menschensohn" hätte G. mit seinem trinitarischen Anliegen bleiben sollen.

Im Hinblick auf den heutigen Leser gelingt es G., trotz der vielen Leerstellen und unaufgeklärten Widersprüche im Sohn-Gottes-und-Wunder-Geheimnis dem Mk-Ev eine dramatische Kohärenz zu geben. Durch ständige und öffentliche Niederlagen entsteht bei den Gegnern ab Mk 2,1 wachsender „Groll" (26). Sabbat und David sind selbstverständlich nur für den heutigen Leser unbekannt, aber nicht für den damaligen Heidenchristen. Juvenal macht sich in den Satiren über den Sabbat und die Speiseverbote lustig. Und Gründerkönige wie Saul, David und Salomo wußte u.a. Josephus den heidnischen Griechen und Römern schmackhaft zu machen, während er den allgemein bekannten Herodes I., dessen Söhne in Rom am Kaiserhof erzogen wurden, kritisch zeichnete. Die Regenbogenpresse gab es auch damals, zunächst mündlich, dann schriftlich tradiert in der biographischen, pathetischen Geschichtsschreibung.

Die weiteren Rollen differenzieren sich mit der Auswahl der „Zwölf" aus (Mk 3,13–19): Zwölfer-Kreis, Begleiter inklusive Frauen, Volk, Angehörige (30f.). Schlüssig wird die Argumentation des anschließenden Beelzebub und Satans-Vorwurf aufgelistet. Nur Beelzebub ist kein „Oberteufel" (32). Das mythische Weltbild wird zwar von G. hinsichtlich der Besessenenheilungen scheibchenweise eingeführt und in der Differenz zum heutigen Weltbild erklärt, aber die falsche, frühmittelalterliche Gleichsetzung der Dämonen mit Teufeln wird unaufgeklärt weitertradiert. Das „unverständliche" Jünger-Unverständnis wird in der Gleichnisrede auch für den heutigen Leser durchschaubar. Die Jünger, die ja die Tradenten sind, zeichnen sich selbst als „eher unbedarft, als kleinmütig und ängstlich" (37). Und diese Selbstcharakterisierung hält G. zu Recht für die wirksamste Gegenposition zum heutigen Konzept der Selbstverwirklichung. Markus ist also spannend, auch wenn der Leser wenigstens bis zur Gleichnisrede lesen und sich dann stärker auf Jesaja mit Hilfe seiner Bibel einlassen muß, als G. es tut.

Die allegorische Erklärung des Sämann-Gleichnisses hält G. für eine unproblematische Weiterführung: „Und wieder ist da der konkrete und in diesem Fall auch psychologisch scharfe Blick" (37). Wohl wahr, nur hat Markus die eschatologische Spitze des Sämann-Gleichnisses abgebrochen und läßt erneut zwei eschatologische Gleichnisse folgen. Lernt erst der Pro-Seminar Student, diese Spannung zu erkennen und die Allegorie als nachrangige Aktualisierung in der Krisensituation zu akzeptieren und einzukapseln, oder kann auch dem heutigen Leser diese Autor-Strategie erschlossen werden?

Die Notwendigkeit des Glaubens als Voraussetzung von Wundern kann der Leser spätestens beim Nazaret-Besuch Jesu erkennen (Mk 6,1–6) (48). Die Hinrichtung des Täufers ist „eine wild suggestive Geschichte" (49). Sehr überzeugend wird Jesus bei der Heilung der Tochter der Syrophönizierin" (Mk 7,24–30) als hart und gleichzeitig die Frau erprobend dargestellt (56f). Der Ortswechsel Mk 8,27 leitet auch sprachlich etwas Neues ein: die „entscheidende Frage" Jesu in „Wort-Geschichten" (61–65). Hier entwickelt G. allerdings eine veraltete Apologie: Die Erfindung der Worte ist nicht beweisbar, also können sie historisch sein (64). Das Differenzkriterium oder das neuere Plausibilitätskriterium fehlen völlig.

Sehr schön werden die anschließenden indikativen und imperativen Sentenzen Jesu als „Keulensätze" charakterisiert (65–75). Ab Kap. 11 wird Markus „nun einfach besser" (83). Leider greift auch hier die Begründung von G. zu kurz: „Geschichte, wenn das Erzählte nicht erfunden ist und einen direkten, abbildenden Bezug zur Wirklichkeit hat" (83). Nun bearbeitet jede realitätsbezogene Geschichte mit narrativen Mitteln die Wirklichkeit, und umgekehrt kann eine Erfindung die Realität besser darstellen als eine fingierte Abbildung. Dieser literarische und historiographische Streit wird bereits in der Antike geführt und geht bis auf den heutigen Tag weiter.

Markus als „gebunden" an die Tradition und Markus als Erfinder widersprechen sich also nicht (130), sondern sind zwei Seiten des narrativen Geschäfts. Die Neuartigkeit der Gestaltung der Tradition, z.B. durch das „Evangelium" als zeitgenössische Biographie (7), könnte durch den hier fehlenden Vergleich mit zeitgenössischen Gattungen nachgewiesen werden. So erstaunt das abschließende Urteil in dem knappen Resümmee von G. (129–131): Literarische Texte haben „ihre suggestive und immer wieder neue Offenheit [...] Ganz anders bei Texten wie diesen, die nicht oder kaum literarisch sind [...] Da kommen wir, sooft wir sie auch lesen, von einem bestimmten Punkt an nicht weiter" (131). Das alte Vorurteil von den nicht literarischen Evangelien verstellt den Blick für das Geleistete, von dem hier nur einige wenige Kostproben geliefert werden konnten.

Ich habe mit Vergnügen G.'s Leseprozeß mitverfolgt und im Unterschied zu ihm (oder mit ihm und gegen seine theologischen Berater) die literarische Kraft und immer wiederkehrende „Offenheit", auf die ja G. beständig hingewiesen hat, sehr genossen.

Selbstverständlich führt das Mk-Ev immer wieder an die Schwelle, sich mit Vertrauensglauben und letztlich mit Bekenntnisglauben der in Jesus angebrochenen Königsherrschaft Gottes anzuvertrauen. Bedeutet dieser Unterschied zu fiktionaler Literatur poetischer oder historiographischer Art aber die Nicht-Literarizität des Mk-Ev, wie sie ab dem Ende des 19. Jh.s behauptet wurde?

Die von G. immer wieder eingestreuten methodischen und hermeneutischen Bemerkungen beruhen auf einem überholten Forschungsstand. Doch von ihnen sollte sich der geneigte Leser nicht abhalten lassen, „genau" und (nicht „aber" 9) „unbeschwert" gemeinsam mit G. das Mk-Ev zu lesen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Cilliers Breytenbach / Jens Schröter. – Leiden / Boston: Brill 2004. X, 379 S. (Ancient Judaism & Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, 57), Ln € 159,00 ISBN: 90 04 13892 7

Der Berliner Neutestamentler *Eckhard Plümacher* hat seit seiner Diss. (Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte, Göttingen 1972 [StUNT 9]) über Jahrzehnte die Acta-Forschung durch altphilologische Vergleichsarbeit bereichert und ihre

Einsicht in historiographische Wahrnehmungs- und Darstellungsmuster (z. B. „narrativer Episodenstil", „Septuaginta-Mimesis") immer wieder vertieft. Das Thema für die vierzehn Beiträge dieser international zusammengesetzten Festgabe ist daher passend gewählt. Sie stellt ihrerseits eine Bereicherung der Acta-Forschung dar.

Die beiden ersten Aufsätze widmen sich philologischen Themen, die im exegetischen Alltag allzu oft an den Rand treten, obwohl sie allen exegetischen Entscheidungen vorausliegen. *L. Alexander* (1–26) untersucht im Anschluß an die Pionierarbeit von Albert Wifstrand in diachron differenzierender Weise den soziallinguistischen Code des lukanischen Doppelwerks und klärt das Verhältnis zwischen Attizismus, Klassizismus, Septuagintismus, Soziolekt, Stilregister, Diglossie, Imitatio, Fachprosa und *code switching*. Im Ergebnis erscheint die lukanische Koine als gegenüber dem klassizistischen Anspruch abfallende, aber lebendig gepflegte, also mittels Sozialisation erworbene Prestigesprache diaspora-synagogaler Kreise, in ihrer statusdefinierenden Funktion dem Attizismus des zweiten Jh.s vergleichbar. *U. Victor* (27–57) weist an vielen Textbeispielen, gerade auch aus Apg, auf, daß beim Wechsel der Erzähltempora der Aspekt (also nicht die Aktionsart wie Punktualität und Dauer/ Wiederholung) in dem Sinne entscheidet, daß der Aorist aus der Erzählerperspektive zeitliche Ferne markiert, während das Imperfekt das Ereignis in seinen Umständen vergegenwärtigt, also den durch Aoriste gesetzten Rahmen ausfüllt; das Erzählpräsens zeigt Höhe- und Wendepunkte an.

Es folgen Einzelstudien: *G. J. Steyn* (59–81) widmet sich der Vorlage und der lukanischen Reinterpretation der Amos-Zitate in Apg. *D.-A. Koch* (83–107) zeigt, wie bei der an Juden gerichteten Jerusalemer Petrus-Rede (vgl. Apg 2,14–39) Proselyten (2,11) den Welthorizont öffnen und bei der Paulus-Rede im pisidischen Antiochien (vgl. Apg 13,16–41) „Gottesfürchtige" die Brücke zum Heidentum bilden. *A. Lindemann* (109–133) stellt den äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26–40) als einen im Präludium zur Durchsetzung der Heidenmission kompositorisch sinnvoll eingesetzten Individualfall vor: Dieser Suchende veranschaulicht paradigmatisch das religiöse Interesse als Anknüpfungspunkt für die Missionspredigt. *F. W. Horn* (135–156) setzt bei der Kollektenthematik in Apg einen eigenen Akzent, indem er den üblichen Quellenprimat des Gal nicht unbesehen akzeptiert und die lukanischen Angaben sorgsam würdigt (vgl. Apg 11,27–30; 12,25). *C. Breytenbach* (157–169) zeigt an dem Erzählscharnier Apg 16,6f. mit topographischer Akribie, wie die historische Erfolglosigkeit der Missionare sich ins lukanische Gefüge Paulus – „Juden" – Rom fügt. Ein wenig aus dem historischen Rahmen des Bdes fällt der Beitrag von *F. Vouga* (171–191), der, inspiriert von Jean Calvin, eine „existentiale Interpretation" der Areopagrede (Apg 17,22–31) in Anlehnung an die „humanistisch-reformatorische Tradition" (vgl. 171 Anm. 1) vorlegt. *D. P. Moessner* (193–221) vergleicht den von dem Universalhistoriker Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) entfalteten Erzählplan und sein πρόνοια-theologisch verankertes Ideal einer narrativen Konsistenz mit dem Erzählende der Apg.

Die folgenden Beträge wenden sich dem Doppelwerk als Ganzes zu: *W. Schmithals* (223–251) kritisiert die bei Plümacher (Lk / Apg), M. Wolter (Pastoralbriefe) und E. Gräßer (Hebr) wirksame Erklärungsfigur einer urgemeindlichen „Identitätskrise" als Reprojektion aus heutiger Krisenerfahrung, nimmt aber das wissenssoziologisch ganz anders als von ihm gefaßte Beschreibungsmodell nicht recht wahr und überzeugt keineswegs. Mit dem Beitrag von *M. Wolter* (253–284) erreicht der Bd seinen Höhepunkt: Das lukanische Doppelwerk ist als Geschichte einer Epoche zu lesen, die auf einen abgeschlossenen, einmalig konfigurierten Geschehenszusammenhang zurückblickt und durch den Trennungsprozeß zwischen Ἰουδαῖοι und Χριστιανοί gekennzeichnet ist. Eingangszäsur dieser Epoche ist Gottes neue Heilsinitiative (vgl. Lk 1,8–20.26–38). Die Schlußbegegnung (Apg 28,17–31) ist retrospektiv angelegt, liegt also bereits jenseits der Epochenschwelle und setzt die zuvor geschilderte Scheidung voraus. So gesehen erreichen die im Doppelwerk zu berichtenden πράγματα mit der Rede des Paulus vor Agrippa II. (vgl. Apg 26,1–29) ihren definitiven Abschluß, so daß die dramatische Seereise nach Rom (Apg 27,1–28,16) v. a. die Zäsur narrativiert. Insofern nun der Trennungsprozeß eine Epoche der Geschichte Israels ist, arbeitet Lukas zwar im Bemühen um die christliche Selbstaffirmation die Alterität der „Juden" heraus, nimmt jedoch durchgehend die Binnenperspektive des Gottesvolkes ein. Ein wichtiger Aufsatz, der geeignet sein dürfte, das Gesamtverständnis des Doppelwerks nachhaltig zu beeinflussen! Daran fügt sich passend der Beitrag von *J. Schröter* (285–308), der mit Blick auf den Zusammenhang der einerseits davidisch, andererseits prophetisch geprägten Christologie mit der Gottesvolkthematik die Kontinuität im lukanischen Geschichtsentwurf unterstreicht: Bleibt der theologische Primat Israels sachlich bestehen, so treten die Heiden doch aufgrund der Verweigerung der jüdischen Mehrheit zeitlich in das πρῶτον Israels ein, bis das göttliche Heilshandeln auch die Verstockung der „Juden" aufhebt.

Im letzten Durchgang stellen *F. Bovon* und *B. Bouvier* (309–331) das Martyrium S. Stephani (BHG 1649C; Vaticanus graecus 679, f. 187^{v}-191^{v}, 11. Jh.) vor und dokumentieren den bislang unedierten Text; *H.-G. Bethge* (333–343) teilt unbekannte koptische Fragmente v. a. der Apg-Überlieferung aus der Universitätsbibliothek zu Cambridge mit. Eine vollständige Bibliographie stellt das Œuvre des Jubilars vor Augen; umfassende Schlagwort-, Stellen- und Autorenregister beschließen den sorgfältig redigierten Sammelband.

Zeitnah zu dieser Festschrift haben J. Schröter und R. Brucker die gesammelten Aufsätze von E. Plümacher zu Apg und den Johannesakten herausgegeben und dessen Forschungsleistung eingehend gewürdigt[1].

München Knut Backhaus

Rothschild, Clare K.: **Luke-Acts and the Rhetoric of History.** An Investigation of Early Christian Historiography. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XVI, 371 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament NT, II/175), kt € 64,00 ISBN: 3–16–148203–4

Die couragierte Arbeit zieht aus, jenen gräßlichen Graben zwischen Geschichtsschreibung und Theologie zu überwinden, der die Acta-Forscher so oft auf tote Nebenpfade zwingt. Sie vergißt dieses Ziel, und am Ende sehen wir sie in diesen Graben hineingestürzt. Aber der Weg, den sie bis dahin auf dem einen Ufer – dem der Geschichtsschreibung – zurückgelegt hat, ist alles andere als ein toter Nebenpfad: Er bietet uns so lehrreiche Ausblicke und erfrischende Einsichten, daß wir selbst das andere Ufer – das der Theologie – aus dem Blick verlieren könnten, läge da nicht diese Brücke, die die Arbeit uns zeigt, aber doch nicht betritt.

Von der Bild- zur Sachhälfte: Diese Untersuchung des „rhetorischen Historiographen" Lukas („Luke-Acts" bezeichnet das lukanische Doppelwerk[2]) entstand als Diss. an der Uni. von Chicago auf Anregung von H. D. Betz. Ihr geht es um den rhetorischen Modus der Erzählung, die im agonistischen Kontext hellenistisch-reichsrömischer Geschichtsschreibung das lukanische Gedächtnisbild der christlichen Ursprünge zur Geltung zu bringen sucht.

Die Kritik der Vf.in setzt an der „bifurcation" zwischen Lukas dem Historiker und Lukas dem Theologen an, die zweifellos der theologischen Aufklärung (man denke an den Hiat Geschichte / Dogma) manchen Impuls gegeben hat, aber der hellenistisch-reichsrömischen Historiographie insgesamt nicht gerecht wird, in der die erzählten Geschehensabläufe stets in einem Deutungsrahmen stehen, zu dem religiöse Sinnmuster selbstverständlich und unablösbar gehören. Der Forschungsabriß (24–59) zeichnet entsprechend die wechselnden Akzentsetzungen bei der historiographischen oder theologischen Wirkabsicht des Doppelwerks nach sowie die Versuche, eine Synthese zu erarbeiten. Schwerpunkte werden im Bereich der „Klassiker" bei F. Overbeck, M. Dibelius und H. J. Cadbury gesetzt, in der jüngeren Forschung bei der Kontroverse um die „institutional history" (H. Canick vs. M. Reasoner) sowie bei Gregory Sterling, dessen differenziertem und behutsam abgesichertem Textsortenpostulat der „apologetic historiography" die Vf.in eine sich allzu blaß in Allgemeinheiten aufhaltende Kritik entgegensetzt.

In enger Fühlungnahme zu T. P. Wisemans wertvollen Studien und mit besonderem Blick auf Cicero, Quintilian und Lukians *Quomodo historia conscribenda sit* zeichnet die Vf.in das Selbstverständnis hellenistisch-reichsrömischer Historiographie nach (60–98). Von den „Schulen" (etwa „aristotelisch" vs. „isokratisch") nimmt sie mit Recht Abstand. Die Grenzen zwischen „mimetisch" („tragisch", „sensationalistisch"), „rhetorisch" und – nur noch in Spuren wirksam – „pragmatisch" sind seit hellenistischer Zeit fließend. Geschichtsschreibung versteht sich forcierter als persuasiv, appellativ, argumentativ: Sie wird zum Plädoyer für die je eigene Vergangenheitskonstruktion.

Dieser Hintergrund läßt einige miteinander verwandte und ineinander übergreifende historiographische Darstellungsmodi des lukanischen Doppelwerks literarisch und wirkpragmatisch als Verifizierungsstrategie („authentication") verorten: *Rekurrenzmuster* beruhen auf der Überzeugung, daß Geschichte charakteristischen – und die Handlungsträger charakterisierenden! – Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die Einzelgeschehnisse in der Vorvergangenheit oder in der im Doppelwerk erzählten Handlungsabfolge selbst verankern, sie miteinander verknüpfen und als plausible Entsprechungen verstehen und daher nachvollziehbarer werden lassen (99–141). Die *Vorhersage* durch himmlische oder irdische Wesen umgibt ein Geschehen mit Bedeutungstiefe, sanktioniert es und befreit es von dem Verdacht der Zufälligkeit und Willkür (142–184). Die im *Verbum* δεῖ faßbare Denkfigur der notwendigen Bestimmung stiftet gerade schwer zu vermittelnden Geschehensabläufen eine übergeordnete Logik ein (185–212). Zur Steigerung autoritativer Beweiskraft dient schließlich die *Vermehrung der Zeugen nach Zahl und Rang* und die (zumindest suggerierte) *Epitomisierung* breiteren Quellen- und Traditionsguts, die – etwa in den Summarien – den Eindruck weckt, aus darstellungstechnischen Gründen umfassende Evidenz abzukürzen (213–290). So ist die von Lukas bevorzugte Geschichtsversion über die Ursprünge des Christentums am Ende (1) charakteristisch, (2) vorhergesagt, (3) notwendig und (4) breit bezeugt – kurzum: überzeugend.

Die Rhetorisierung der Geschichtsschreibung in der hellenistisch-reichsrömischen Zeit ist eine äußerst fruchtbare Entdeckung der jün-

[1] *E. Plümacher*, Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Tübingen 2004 (WUNT 170), in dieser Zeitschrift besprochen von D. Dormeyer (ThRv 101 [2005] 300f.).

[2] Anders als die Vf.in – einem verbreiteten Irrtum folgend – notiert (38), wurde diese heute übliche Wendung nicht von H. J. Cadbury geprägt, sondern findet sich bereits 1900 in B. W. Bacons „Introduction to the New Testament"; vgl. dazu jetzt *S. Shauf*, Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19, Berlin 2005 (BZNW 133), 1 Anm. 1.

geren Altertumswissenschaft. Indem die sorgfältige Arbeit hierauf den Blick lenkt, treibt sie die Kontextualisierung des lukanischen Doppelwerks mit Schwung voran. In der komparativen Methode liegt ihre deutlichste Stärke, auch wenn die Belegstellen mitunter – schmerzhaft bei Cicero und Quintilian und ermüdend in Kap. 7 – eher katalogisiert als analytisch durchdrungen scheinen. Das von der Vf.in oft betonte „holistische" Ziel (16f., 22 Anm. 77, 27, 59 u. ö.), die rhetorische Funktionseinheit von historiographischem und theologischem Geltungsanspruch zu dokumentieren, ist in der Tat aller Anstrengung wert. Aber gerade von der alten Dichotomie vermag sie sich letztlich nicht zu lösen, wenn sie auch – um beim Bild der „bifurcation" zu bleiben – die eine Gabelzinke nach unten biegt, um nur mit der anderen zuzustechen.

So sind die narrativen Elemente, die die Forschung den „theological beliefs" des Lukas zugeschrieben hat[3], für die Vf.in „actually, first and foremost, historiographical techniques" (291). Entsprechend wird für das Darstellungsmuster der Vorhersage zwischen der historiographischen Technik und dem biblisch-theologischen Inhalt („göttlicher Plan") getrennt (vgl. 143,148f.): „Properly understood, prediction in history, therefore, reflects not theology, but rhetoric" (12). Dem δεῖ der „rhetoric of necessity" wird abgesprochen, daß es die göttliche Kontrolle über die Geschichte zur Geltung bringe, da es historiographische Konventionalität sei (185.189); „purely [!] rhetorical interests" werden gegen „the religious ideal of divine control of history" ausgespielt (145 Anm. 15). Göttliche Intervention ist „a matter of the stylistic imitation of literary forerunners, independent [!] of an individual author's theological beliefs" (7). Die Konventionen historiographischer Rhetorik spiegeln „theologische oder andere Interessen" allenfalls „secondarily" (2) wider. So setzt die Vf.in bleibend eben jene Diastase voraus, die zu überwinden sie aufgebrochen ist. Nicht „sekundär" hinter der Rhetorik liegt die Theologie, sie liegt im Modus von Rhetorik selbst.

Mein Haupteinwand gegen diese kraftvolle Untersuchung lautet daher, daß sie zwar überzeugend literarische *conventions* (293 u. ö.) erarbeitet, doch davon absieht, den Umstand zu würdigen, daß historiographische Sinnansprüche durch die Verbindung von rhetorischer Konventionalität mit (philosophisch, politisch, religiös) deutender Innovation entstehen. Die rhetorischen Standardelemente, die sie aufzeigt, sind gerade keine leeren kompetitiven Techniken, sondern je eigene Bedeutung tragende und dezidiert sachbezogene Darstellungsstrategien. So leidet die Arbeit an einem recht mechanistischen Begriff von rhetorischer Strategie, und der Hinweis auf den agonistischen Kontext greift wohl doch zu kurz. Die Brücke zwischen historiographischem Erzählen und religiösem Sinnanspruch scheint mir vielmehr dort begehbar zu werden, wo die jüngere althistorische / altphilologische Forschung in Anlehnung an das Modell des sozialen Funktionsgedächtnisses von „intentionaler Geschichtsschreibung" spricht.

München Knut Backhaus

Shauf, Scott: **Theology as History, History as Theology.** Paul in Ephesus in Acts 19. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. X, 377 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 133), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–018395–1

Diese Dissertation (Emory University 2004, Director: C.R. Holladay) hält mehr, als sie verspricht. Auf den ersten Blick wirkt sie wie eine der üblichen Feldstudien, mit denen ein noch unterbelichtetes Kap. der Apostelgeschichte ausgelegt wird. Doch die Lektüre führt zu der Einsicht, daß der Vf. sein Feld bravourös genutzt hat, um an einem heuristisch anregenden Text grundsätzlich zur Methode der Acta-Forschung Stellung zu nehmen. Dabei konzentriert er sich auf die narrative Grunddynamik: Theologie nimmt den Modus von Erzählung an, ist also *in* der Erzählung, nicht hinter oder über ihr zu suchen. So läßt sich das – in jüngster Zeit mit erweiterten Perspektiven neu diskutierte – Verhältnis von Geschichtsschreibung und Theologie im lukanischen Doppelwerk angehen. In welcher Weise also erhebt die lukanische Historiographie einen theologischen bzw. die lukanische Theologie einen historiographischen Anspruch?

Das *Grundlegungskapitel* (4–84) etabliert die Problemkonstellation: Im Ausgang von Conzelmanns redaktionskritischem Entwurf mustert der Vf. die jüngere Forschungsgeschichte, die sich, auch wenn die meisten exegetischen Annahmen Conzelmanns kritisch aufgenommen wurden, doch noch (gerade im deutschsprachigen Raum) im Widerspruch elementar von ihm bestimmt erweist: Die lukanische Theologie ist Deutung des Kerygmas in Form der redaktionellen Historisierung des Traditionsguts, namentlich angesichts der „Parusieverzögerung". Die jüngeren narrativen und komparativ-literarischen Studien nehmen demgegenüber den Erzählcharakter des Doppelwerks ernst, finden aber keinen Zugang zu dessen theologischer Sinngebung. Daher definiert der Vf. „Theologie", und zwar im weitesten Sinn als „Reflexion (etwa auch im Modus der Erzählung) über Gott / Götter". Dies wirkt gewiß nicht aufregend, ist aber ein Befreiungsschlag, da Exegeten den Begriff in der Regel für geklärt halten, so daß antike Theologie „kerygmatisch" vorstrukturiert wird, im Fall neutestamentlicher Literatur oft in paulinischem Sinn, bzw. pagane Theologie erst gar nicht als solche wahrgenommen wird. Für die Erschließung der lukanischen Theologie ergibt sich daraus, daß nicht bestimmte dogmatische Basismotive aus der erzählerischen Sequenz zu lösen sind, sondern diese Sequenz als solche nachzuvollziehen ist: „The proof is in the pudding". Gegenüber anderen einschlägigen Lösungsvorschlägen besitzt dieser Ansatz den Vorzug, daß die Wahrnehmung des narrativen (bzw. rhetorisierten) Grundzugs der Geschichtsschreibung gerade nicht von deren Inhalt – der Charakterisierung der Aktanten angesichts des Divinum – fortführt, sondern – auf den Spuren des historiographischen Erzählers – zu ihm hin. Die Fokussierung auf die Erzählsequenz (statt auf die Gedankenwelt des „Lukas" oder die Situation seiner postulierten „Gemeinde") gibt dem Vf. die Möglichkeit, die „Theologie der Apostelgeschichte" eigenständiger zu behandeln, als es heute meist üblich ist. Unproblematisch scheint mir dies wegen der zahlreichen Erzählbögen im Doppelwerk keineswegs, aber der Vf. vermeidet auf solche Weise jedenfalls die allzu geläufige Methode, sich aus dem dritten Evangelium theologische Themen vorgeben zu lassen, als deren Bestätigung dann Apg zu dienen hat. Ohne sich in der Gattungsdebatte näher festzulegen, bestimmt der Vf. schließlich Apg als Historiographie und versteht diese als imaginative Erzählkonstruktion („emplotment") mit dem Zweck sozialer Identitätstiftung. Dies ermöglicht es, die Frage nach dem historischen Dokumentationsanspruch gesondert zu behandeln, was in der Tat dringend geboten ist.

Das *zweite Kap.* (85–122) begründet die Auswahl des Textguts. Apg 19 dient als Lackmus-Test für die skizzierte Methode, weil diese bewegte Episodenfolge an einer kompositorischen Schaltstelle steht und (im oben definierten Sinn) theologisch von hohem Gewicht scheint, von der Exegese (die „Theologie" eben anders versteht) mit Ausnahme der VV. 1–7 indes kaum näher beachtet wurde. *Kap. III* (123–270) widmet sich eingehend der Detailanalyse und bleibt dabei nahe am religionsgeschichtlich präzise situierten Text, im regen Gespräch v.a. mit der historisch orientierten Forschung, gerade auch der deutschsprachigen, und aufmerksam für bislang übersehene Nuancen. Die oben skizzierte theologische Perspektive erweist sich dabei als überaus fruchtbar. VV. 1–7 etwa bieten keinen Traktat lukanischer Tauftheologie. Akribisch bemüht sich der Vf. zu VV. 13–17 um die phänomenologische Deskription antiker Magie und weist die („kerygmatische") Abhebung paganer Magie vom christlichen Wunder zurück. Auch bei der Auslegung von VV. 23–40 tritt der Aspekt des Erfolgs des Christengottes gegen die „große Artemis" hervor und verdrängt den („kerygmatisch" weniger peinlichen) Gesichtspunkt politischer Apologetik. Nicht um tauftheologische, antimagische oder politische Tendenzen geht es hier jeweils, sondern um den Status des Paulus als Mandatar eines überlegenen Gottes. Insgesamt entsteht das Bild eines gottgewollten, dramatischen Erfolgs des Missionars Paulus in einem kompetitiven multireligiösen Milieu.

So kehrt das *vierte Kap.* (271–317), am Erzähltext reich belehrt, zur Ausgangsproblematik zurück. Es nimmt die historiographische Präsentation des Ephesus-Aufenthalts des Paulus in ihren summarischen Verdichtungen und episodischen Entfaltungen in den Blick, die ein retrospektives Gesamtbild der Jahre in Ephesus vor dem Hintergrund des Paulus-Wirkens in Apg insgesamt entwerfen. Dabei geht es in den unmittelbar religiösen wie scheinbar lebensweltlichen Geschehnissen um einen dramatischen Erfolg. Entscheidend ist, daß sich auf solche Weise in der Erzählfigur des Paulus mit deren mannigfachen Rollen, Taten und Widerfahrnissen das göttliche Geschichtshandeln macht- und eindrucksvoll zur Geltung bringt: Gott handelt zu Ephesus für den christlichen „Weg" in seinem „auserwählten Werkzeug" Paulus (vgl. 9,15). Menschliches Handeln trägt in sich religiöse Bedeutung, weil es einen Richtungssinn hat, der in der Erzählung zum Vorschein tritt. Eingebettet in die Schlüsselgeschehnisse von Christi Auferstehung, pfingstlicher Geistgabe und Pauli Berufung und dargestellt vor dem prophetischen Hintergrund der Schriften wird das Geschehen transparent: „So wuchs mit Macht das Wort des Herrn und wurde stark!" (V. 20). Dieses Leitmotiv zeichnet Apg in betont biblischer Weise, um den Lesenden Kontinuität zu vermitteln, und mit gezielt hellenistisch-heroischen Formen, um ihnen Anknüpfung zu ermöglichen. Historiographisches Erzählen wird hier zum Gestus religiöser Sinnmitteilung und dient gerade so der wissenssozialen Selbstaffirmation der Lesegemeinschaft.

Die Stärken dieses Entwurfs sind hoffentlich sichtbar geworden. Mit aller Konsequenz werden hier Historiographie und Theologie unter dem Gesichtspunkt identitätstiftenden Erzählens im Kontext reichsrömischer Religiosität zusammengeführt. Das Risiko dieses Verfahrens liegt darin, daß die Reserve gegenüber Systematisierungen der lukanischen Theologie deren Auslegung letztlich auf erklärenden Nachvollzug reduziert und die Aufgabe übersieht, übergreifende Erzählzusammenhänge und Motivverbünde, an den Erzählsequenzen kontrolliert, herauszuarbeiten. Aber welcher konsequente Neuansatz ist schon risikofrei?

[3] Ob hier „religious beliefs" oder „theological interpretation" gemeint ist, läßt der Kontext nicht entscheiden, wie denn auf dieser Seite des Grabens die Beschreibungssprache der Vf.in insgesamt recht undifferenziert bleibt.

Nicht ganz selten nennt sich in der US-amerikanischen Exegese „fresh approach", was man in der europäischen eher „blanker Unfug" nennen würde. Diese Erstlingsarbeit (hoffentlich nicht die letzte Arbeit dieses Autors) nennt sich nicht „fresh approach". Aber sie ist es – im besten Wortsinn, und dies in einer auch im Detail vorzüglichen Qualität.

München Knut Backhaus

Schewe, Susanne: **Die Galater zurückgewinnen.** Paulinische Strategien in Galater 5 und 6. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 215 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 208), Ln € 62,00 ISBN: 3–525–53072–2

Die Vf.in untersucht in ihrer Diss. (Ev. Theol. Uni. Münster, Prof. Dr. Jens-W. Taeger) die Kapitel 5 und 6 des Galaterbriefs und deren übliche Auslegung unter der Frage, wie sie mit ihren Aussagen die in den Kapiteln 1–4 des Briefes zutage tretende Absicht weiterführen, nämlich die Galater von der Annahme eines „anderen" Beschneidung und Gesetzesgehorsam fordernden „Evangeliums" abzuhalten und für das paulinische Evangelium zurückzugewinnen, obwohl Exegese und Kommentare zu Gal 5,13–6,10 gewöhnlich mit einer weiteren, nicht von dieser Intention bestimmten Aussageabsicht rechnen. „Ziel der Untersuchung ist es, ein Verständnis des Galaterbriefes vorzulegen als eines Schreibens, das vom ersten bis zum letzten Vers mit den Adressaten nur um diese eine Sache ringt: um ihren Stand als πνευματικοί (Gal 6,1)" (11). Textwissenschaftlich gesehen, werde eine Auslegung des Gal, der es gelinge, den Text annähernd als thematische und pragmatische Einheit durchsichtig zu machen, eine höhere Plausibilität für sich beanspruchen können (16).

Unter dieser Prämisse untersucht die Vf.in einem ersten Teil bisherige Entwürfe zur literarischen Einheit bzw. Disposition des Gal. Unter der Überschrift: „Das ‚dogmatische' Modell" setzt sie sich mit der Behandlung von Gal 5,13–6,10 als auf einen lehrhaften und aktuellen Teil folgende, mehr oder weniger situationsunabhängige Paränese in den Kommentaren von J. Becker und F. Mußner auseinander. Bei diesem Verständnis bleibe der briefliche Charakter des Gal außer acht, die Tatsache, daß es sich bei dem Text um einen Teil einer *konkreten Kommunikation* handle (19 vgl. 24). Unter der Überschrift „Das rhetorische Modell" werden dann der Galaterkommentar von H. D. Betz und anschließende rhetorische Klassifizierungsversuche vorgestellt (26–48). Die rhetorische Analyse wolle der durch eine „Verabsolutierung der semantischen Textdimension" entstandenen „Schieflage in der Textwahrnehmung" begegnen, indem sie die Texte als „funktionale Kommunikationseinheiten" untersuche (26). Die von Betz bestimmte Gesamtfunktion des Galaterbriefes als Apologie und die Einzelfunktion des Schlußteils als Ermahnung wiesen indes in unterschiedliche Richtungen und ließen sich nicht sinnvoll aufeinander beziehen (29). Wenn man, um diesem Dilemma zu entgehen, mit B. H. Brinsmead den Schlußteil als *exhortatio* bezeichne, bleibe dies ein reines, nicht am Text verifizierbares Postulat (33). Auch den Versuchen, den Gal als deliberative Rede aufzufassen (G. A. Kennedy, R. G. Hall, R. Brucker), gelinge es nicht, Gal 5,13–6,10 als integralen Teil der paulinischen Rückgewinnungsstrategie gegenüber den Galatern aufzuweisen. Das Auslegungsverfahren der rhetorischen Analyse tendiere dazu, mit den Gattungsfragen an den Einzeltext heranzugehen und nicht umgekehrt (41). Einen dritten Auslegungstypus charakterisiert Schewe als „das historische Modell" (49–58) – „Auslegungen, die unter Bezug auf die historische Adressatensituation Auskunft über Sinn und Funktion" des Gal bzw. seines Schlußpassus gewinnen wollten (49). Auch Betz erweise sich in der Einzelauslegung von 5,13–25 als Vertreter des historischen Modells, da er die Funktionsbestimmungen des Abschnitts von der historischen Adressatensituation und damit von einer textexternen Größe ableite (42–48). J. M. G. Barclay habe in Anlehnung an Betz vermutet, daß eine entscheidende Wurzel der galatischen Krise in einer fundamentalen ethischen Verunsicherung der Galater gelegen habe (53). So ziele der Abschnitt 5,13ff darauf, die paulinische Ethik als tragfähiges Gegenkonzept zum Gesetzesgehorsam im Umgang mit dem Fleisch stark zu machen, die Vf.in hält aber dagegen, das entscheidende Gegensatzpaar in 5,13–26 sei Geist und *Fleisch*, nicht Geist und *Gesetz* (54f). Der Ausweg aus diesen Schwierigkeiten könne darin bestehen, daß man der Schwäche des rhetorischen Analyse-Ansatzes – stärkere Orientierung am Gattungstypischen als an der individuellen Textgestaltung – „mit einer konsequenten textpragmatischen Analyse des *Einzeltextes*" begegne (59).

Diesem Programm folgt der zweite Teil der Arbeit (60–182), indem er Gal 5–6 Vers für Vers thematisch und pragmatisch analysiert. Die Entscheidung für den weiteren Verlauf der Arbeit bzw. für die Frage des Verhältnisses von 5,13–6,10 zum Corpus des Briefes fällt mit der Interpretation von 5,13. Die Vf.in vergleicht die Imperative von 5,1c μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε und 5,13b μόνον μὴ τὴν ἐις ἐλευθερίαν ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις und faßt ziemlich überraschend letzteren als Wiederaufnahme des ersteren auf. Noch in 5,12 werde ja vor der Beschneidung gewarnt. Der Appell von 5,13b, der erneut vor dem Joch der Knechtschaft warne – wo und wie eigentlich? –, ziele also sachlich auf den Gedanken: „Sich mit dem Joch der Knechtschaft belasten zu lassen", denn „sich beschneiden zu lassen und im Gesetz gerecht werden zu wollen, ist nichts anderes als ‚der σάρξ Gelegenheit zu geben" (84). Zur Absicherung dieses interpretatorischen Gewaltaktes folgt dann ein Exkurs „Zur Verwendung von σάρξ in Gal 1,1–5,12" (87–94). Σάρξ fungiere semantisch als „umbrella term", der unterschiedliche Dinge und Sachverhalte in sich fassen könne. Diese hätten ursprünglich weder untereinander eine semantische Beziehung noch einen unmittelbar semantisch-logischen Zusammenhang zu der Sache, die durch σάρξ bezeichnet werde. Erst der Verfasser stelle einen solchen Zusammenhang her und verwende σάρξ als Interpretationskategorie (94), d. h. doch wohl, der Verfasser, hier Paulus, bediene sich einer für diesen Brief entworfenen Kunstsprache. Ein weiterer unterstützender Gedanke: σάρξ in 5,13 dürfe nicht von 5,16–21 her ethisch-moralisch verstanden werden. „Die realen Adressaten […], die den Text lesen oder hören, können bei Vers 5,13 nicht wissen, was in Gal 5,16–24 kommen wird. Vom vorderen Kontext her ist σάρξ jedoch bislang keineswegs ethisch-moralisch gefüllt, sondern bezeichnet das, was nur menschlich ist" (98). Im Lasterkatalog 5,19a-21 werde die Zuordnung des gemeinschaftszerstörenden Verhaltens als Aspekt der Akzeptanz jüdischer Lebensweise, eingeschlossen der Vorwurf der εἰδωλολατρεία und φαρμακεία (!), zur σάρξ-Kategorie bekräftigt (128.130). In thematischer Sicht lasse der Verfasser den galatischen Konflikt aufgehen in den kosmischen Kampf zwischen σάρξ und πνεῦμα (143), aber auch bei παράπτωμα in 6,1 sei vom Kontext her v. a. an die „Akzeptanz von Gesetzesgehorsam und Beschneidung" zu denken (147). Zu 6,7–10: „Unter pragmatischem Gesichtspunkt warnt der Verfasser seine Adressaten nachdrücklich vor der eschatologischen Konsequenz ihres derzeitigen Vorhabens, Gesetzesgehorsam und Beschneidung zu akzeptieren" (182). In pragmatischer Hinsicht bilde Gal 5,13–6,10 den *Höhepunkt* des Briefes, hier komme die Rückgewinnungsstrategie zu ihrem rhetorischen Ziel (190).

Die von Sch. vorgelegte Interpretation von Gal 5–6 fordert zum Widerspruch heraus. Der Fehler liegt wohl weniger in dem Versuch, den Text pragmatisch zu analysieren, als in der durch keine Beobachtung am Text zu irritierenden vorausgehenden Überzeugung von einer einzigen, die gesamte Textgestaltung bestimmenden Aussageabsicht. Der Gal ist nicht nur ein „Text", sondern auch ein historisches Dokument, dessen Begrifflichkeit nicht nur durch den Verfasser, sondern auch durch dessen geistiges und religiöses Erbe geprägt ist. Zwar kann die Erinnerung an die Gegenwart des πνεῦμα wie Sch. eingangs festhält eine Brücke zwischen Gal 1–4 und 5–6 bilden, aber die Auseinandersetzung mit dem Streben der Galater zu einem Leben unter der Tora in 1–4 und die Gegenüberstellung von πνεῦμα und σάρξ in 5,13–6,10 haben je ihre eigene begriffliche und konzeptuelle Vorgeschichte und lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. Dazu war auch ein Paulus nicht in der Lage. Die Behandlung des Gal einzig als „Text" unter Absehung von der geschichtlichen Situation hat außerdem die unangehme Nebenwirkung, daß wieder einmal nebenbei und unbeabsichtig ein Zerrbild jüdischen Gesetzesgehorsams evoziert wird.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Dogmatik

Moretto, Daniele: **Il dinamismo intellettuale davanti al Mistero.** La questione del Sopranaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal. – Rom: Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo 2001. XX u. 399 S. (Dissertatio Series Romana 33), kt € 23,24 ISBN: 88–7105–131–9

Die unter Leitung von J. M. McDermott SJ erstellte und von ihm mit ausführlichem Vorwort versehene Diss. will zu einer „relecture" Maréchals hinführen und die vorherrschende Interpretation kritisieren. Eine „neue hermeneutische Methode" soll die Vorbehalte der „modernen Wissenschaften" gegenüber der traditionellen Philosophie und Theologie eingehen.

Der Vf. wendet in sieben Kap.n, die das Gros der Arbeit ausmachen, konsequent die werkgenetische Methode an. Er sieht schon in den ersten Veröffentlichungen Maréchals großes Interesse für Biologie (Kap. 2). Maréchals Entwicklung von „Présence" (1908–1938) ist bereits von „gnoseologischem Dynamismus", von der Aufmerksamkeit für die Mystik und von der Spannung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen gekennzeichnet (Kap. 3). Im Zusammenhang mit dem Projekt „Cahiers" (entstanden 1913–1920, realisiert von 1922 an) befaßt sich Maréchal speziell mit der Gotteserkenntnis nach Kant und mit der intuitiven Gotteserkenntnis nach der christl. Mystik (Kap. 5). Das Studium der Mystiker in den Jahren der „Cahiers" hilft Maréchal, die Kompetenzen der empirischen Wissenschaften und der Metapysik zu klären; die gnoseologische Diskussion wird durch Beachtung der traditionellen Gnadenlehre erweitert. Entsprechend dem damaligen Stand der Gnadentheologie thematisiert Maréchal die Frage, ob es außerhalb des Christentums mystische Gnade gebe, wobei seine Aufmerksamkeit dem Islam gilt, da der Koran so stark aus biblischem Gedankengut lebt (Kap. 6). Stärker systematisch als rekonstruierend sind Maréchals Ausführungen über den Ausgangspunkt der Metaphysik. Die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen erfolgt hier wie auch sonst in den Fußnoten; deutsche Autoren werden beigezogen (ab S. 279: E. Coreth, J. B. Lotz, O. Muck, E. Przywara, H. Holz, Je de Vries, A.

Guggenberger). Die traditionelle Lehre vom Desiderium naturale visionis beatificae darf nicht zum Konzept einer in sich selbständigen, sich selber genügenden Natur führen, wie auch die Lehre vom lumen gloriae zeige (361; Kap. 7). Auf eine Bilanz des bisher zurückgelegten ideengenetischen Weges (Kap. 8) folgt eine „Konklusion" Maréchals Kritik an Kant und konzentriert sich auf dessen Verständnis von verum und bonum. Den hermeneutischen Maßstab zum Verständnis Maréchals gibt die Frage nach der Beziehung des Natürlichen zum Übernatürlichen (377f). Der umfangreiche Anhang enthält Verzeichnisse der Abkürzungen (379–382), der Arbeiten Maréchals (383–388) und der Werke über Maréchal (388–399).

Es versteht sich, daß künftige Ausführungen zum „Kantianismus" innerhalb der katholischen Theologie und zu einer „Maréchal-Schule" diese subtile Untersuchung des Denkwegs Maréchals berücksichtigen müssen.

Münster Herbert Vorgrimler

Pera, Marcello / **Ratzinger,** Joseph: **Ohne Wurzeln.** Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. – Augsburg: Sankt Ulrich 2005. 160 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–936484–57–0

Gibt es verpflichtende Werte, oder ist alles relativ – ins Belieben gestellt? Darum geht es in diesem Buch. Darin findet sich zuerst ein Vortrag des Philosophen und italienischen Staatspräsidenten (und bekennenden Atheisten) Marcello Pera, den dieser 2004 in der Lateranuniversität unter dem Thema „Der Relativismus, das Christentum und der Westen" gehalten hat (10–60). Darin heißt es u. a., daß alle geschichtlichen Kulturerscheinungen des 2. Jahrtausends in Europa nicht ohne das Christentum denkbar seien. Das aktuell vorherrschende westliche Denken hingegen habe keine universale Geltung und Bedeutung.

Am Tag nach dem Vortrag von Marcello Pera sprach Joseph Kardinal Ratzinger im Kapitolsaal des Senats. Gedanken seiner Rede sind in dem Vortrag aufgenommen, den er kurz vor seiner Erwählung zum Papst in Subiaco gehalten hat und der als nächster in dem vorliegenden Buch erscheint: „Europa und die Krise der Kulturen" (61–84). Ratzinger skizziert die gegenwärtige Situation: Emanzipation von Gott – der ja auch in der europäischen Verfassung fehlt; wachsende Macht menschlichen Könnens – sie wird zum Maßstab seines Handelns. Ohne Verantwortung vor Gott gibt es schreckliche Gefahren – wie der Terrorismus als Krieg ohne Grenzen zeigt. Die neue Auffassung von „Freiheit" und Unabhängigkeit (Ungebundenheit) als höchstem Wert führt zu ernsten Problemen: Darf der Mensch alles, was er kann? Er kann klonen, auch Menschen „montieren" – also tut er es; er kann Atombomben bauen – also tut er es und wendet sie auch an. Was ist, wenn diese und wenn biologische Waffen in die Hände von Terroristen gelangen? Damit das nicht geschieht, müssen die sog. „freiheitlichen" Staaten Sicherheitssysteme und auch Methoden anwenden, wie es sie früher nur in Diktaturen gab; absolute Sicherheit läßt sich jedoch nicht erreichen. – Die moralischen Kräfte sind mit dem Fortschritt der Wissenschaft leider nicht mitgewachsen, haben sogar eher abgenommen. Das Mißverhältnis zwischen technischem Können und der ethisch-moralischen Kraft ist nach Ratzinger die eigentliche Gefahr in unserer Welt. Christen müssen sich daher neu besinnen: Wir brauchen Menschen, „die durch einen erleuchteten und gelebten Glauben Gott glaubwürdig machen in dieser Zeit" (82). Den Nicht-Glaubenden legt Ratzinger nahe, was bereits Blaise Pascal geraten hat: So leben, als ob es Gott gäbe.

Man gibt vor, aus Toleranzgründen Gott nicht in die europäische Verfassung aufgenommen zu haben: Gott könne man nicht intolerant den Muslimen und Juden zumuten. Doch – wie Ratzinger schreibt – werden Muslime keineswegs durch das christliche Gottesverständnis abgeschreckt, vielmehr durch einen überhand nehmenden Säkularismus, durch unchristlichen Sexualismus und durch Verherrlichung der Homosexualität.

Nach der Lektüre ihrer gegenseitigen Ausführungen erkannten die beiden Vortragenden Marcello Pera und Joseph Ratzinger die „teils völlige Deckungsgleichheit ihrer Bedenken gegenüber der geistlichen, kulturellen und politischen Lage des Westens." Marcello Pera schrieb einen umfangreichen Brief an Kardinal Ratzinger, in dem das zum Ausdruck kommt (85–113). Dieser ging in seinem Beitrag „Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?" auf den Gedanken Peras ein (116–145). Kardinal Ratzinger dankt zunächst Marcello Pera für dessen genaue und gründliche Analyse des Grundproblems der westlichen Welt und bestätigt die gemeinsame Sicht. Einen Pazifismus lehnt er ab: „Denn wo alle recht haben, hat niemand mehr recht".

Daß Freiheit nicht ohne Glauben auskommt – wie Ratzinger mit Alexis von Tocqueville betont –, wird an der Demokratie in Amerika deutlich, die christlich-protestantische Überzeugungen als geistliche Grundlage hatte: „Die amerikanische Gesellschaft wurde wesentlich von Gruppen aufgebaut, die aus dem europäischen Staatskirchentum flohen", von Freikirchen also (119). Diese wußten sich alle durch einen gemeinsamen Grund getragen. Einwanderer katholischen Glaubens haben sich in diese Gemeinschaft integriert und daran beigetragen. (Das Dekret über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums ist nach Ratzinger weitgehend von amerikanischen Bischöfen geprägt). So gibt es nach ihm in Amerika eine „christliche Zivilreligion" (122). Er erwägt dann Überlegungen zur Frage einer nichtkonfessionellen Religion in Europa.

Schließlich fragt er, warum der christliche Glaube in Europa derart zurückgeht. Gegenüber einem bloßen Vertrauen auf die Naturwissenschaft fordert er dazu auf, sich mehr der Frage zu stellen: „Was ist es, was die Welt zusammenhält? Schafft die Materie die Vernunft, der Zufall den Sinn, oder geht der Geist, der Logos, die Vernunft voraus, so dass Vernunft und Freiheit, das Gute schon zum Bauprinzip der Wirklichkeit gehören?" (136f). Darauf zu antworten, ist nach Ratzinger eine große gemeinsame Herausforderung. Es sei „wichtig, eine philosophische Ethik zu entwickeln, die zwar mit der Glaubensethik in Harmonie steht, aber doch ihren eigenen Bereich und ihre denkerische Stringenz haben muss" (140). Abschließend nimmt Ratzinger zum Personsein des Menschen vom Augenblick der Empfängnis an Stellung, ferner zu Problemen der künstlichen Befruchtung.

Das Buch stellt Anforderungen an den Leser. Es verlangt eine zukunftsweisende Debatte zwischen Christen und Nicht-Glaubenden über die Voraussetzungen menschlichen Existierens im 21. Jh.

Paderborn Heinz Schütte

Ratzinger, Joseph: **Gott und die Welt.** Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München: Deutsche Verlagsanstalt, unveränderter Nachdruck 2005. 395 S., geb. € 14,00 ISBN: 3–421–05911-X

Nach dem Buch „Salz der Erde", in dem ein Interview Joseph Ratzingers mit Peter Seewald veröffentlicht ist, legen beide einen zweiten Bd von Gesprächen vor, die in verständlicher Form in den christlichen Glauben einführen. Die Fragen wie die Antworten sind zugleich spannend und provozierend. So weicht Ratzinger Dunklem in der Kirche nicht aus, wenn er bemerkt: Napoleon habe einmal gesagt, er werde die Kirche vernichten. Darauf habe ihm ein Kardinal geantwortet: „Das haben nicht einmal wir fertiggebracht" (55).

Seewald war aus der Kirche ausgetreten. „Die Kirche zu verlassen, die mir vor vielen Jahren ausgehöhlt und reaktionär vorkam, ist nicht ganz einfach, zurückzukehren aber ist noch viel schwieriger", schreibt er im Vorwort. Als aber Kardinal Ratzinger „mir geduldig das Evangelium erzählte, den Glauben des Christentums von der Entstehung der Welt bis zu ihrem Ende, da war von Tag zu Tag deutlicher etwas von dem Geheimnis zu spüren, das im Innersten die Welt zusammenhält." (12): Ein treffendes Urteil über dieses Buch!

In einem Prolog „Glaube, Hoffnung, Liebe" (13–62) kommen Grundfragen zur Sprache, u. a. wie Gott zu denken ist (Jesus sagt: „Wer mich sieht, sieht den Vater"); wie die Gräuel in der Welt und Millionen von Kriegstoten mit einem guten Gott zu vereinbaren sind (Ratzinger weist auf die Unbegreiflichkeit Gottes hin, aber auch auf den Gekreuzigten, der alles Leid der Welt erlitten hat); ob Wunder Wirklichkeit sind.

Das erste Kap. „Von Gott" umfaßt die Unterabschnitte 1. Vom Menschen (63–82), 2. Von Gott (83–96), 3. Von der Schöpfung (97–118), 4. Von der Ordnung (119–124), 5. Von den Testamenten (125–136), 6. Vom Gesetz (137–156), 7. Von der Liebe (157–168) Darin erörterte Probleme bzw. Fragen sind u. a. Schöpfung und Evolution; das richtige Verständnis des ersten Kapitels der Genesis; das Böse in der Welt; ist Gott Mann oder Frau?; Himmel und Hölle; die 10 Gebote; wie lernt man lieben?

Das zweite Kap. „Von Jesus Christus" hat die Unterabschnitte 8. Von der Offenbarung (175–181), 9. Vom Licht (182–192), 10. Vom Weg (193–223), 11. Von der Wahrheit (224–236), 12. Vom Leben (237–251), 13. Von der Mutter Gottes (252–277), 14. Vom Kreuz (278–292).

Daraus sei einiges wenigstes angedeutet: Das beeindruckende Grabtuch von Turin; das alte und das neue Gottesvolk; die Evangelien; Geschwister Jesu?; Jesus und die Frauen; Trinität – Gottes Sohn; das Großartige der Bergpredigt: Maria – die Mutter Gottes; die (von der Glaubenskongregation und vom Papst abgelehnte) Forderung eines neuen Dogmas „Miterlöserin"; Kreuz und Auferstehung.

Das dritte Kap. „Von der Kirche" hat die Kap. 15. Vom Geist ((296–311), 16. Vom Charisma (312–340), 17. Von den Sakramenten (341–378) und 18. Von der Zukunft (379–395).

Hier merkt man an den Fragen denjenigen, der aus den Kirche ausgetreten war. Die von Peter Seewald gewählten Überschriften sind teilweise unscharf. In dem Kap. geht es u. a. um Wesen und Auftrag der Kirche, um Auseinandersetzungen mit liberalen Positionen, auch um ökumenische Fragen – etwa um das Petrusamt, um einige bedeutende Heilige wie Franz von Assisi und Benedikt von Nursia, Volkskirche oder Minderheitenkirche, um die Einheit der Christen. Die Kirche ist „nichts Gestriges", ihre Lehre ist wichtig für das Leben des einzelnen wie für die Gesellschaft.

Paderborn Heinz Schütte

Roth, Cornelius: **Discretio spirituum.** Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson. – Würzburg: Echter 2001. 403 S. (StSSTh, 33), pb € 29,80 ISBN: 3–429–02287–8

Immer wieder neu wird als Desiderat der theologischen Wissenschaft formuliert, eine schöpferische Verknüpfung von Lebenserfahrung und Glaubenswissen vornehmen zu sollen. Dazu bedarf es der Erkundung und Durchdringung dessen, was in der Tradition als Weisheitswissen über die Jh.e hin bewahrt worden ist. In ihm lagern ein Gotteswissen und eine Lebensweisheit, die einen Resonanzboden für heutige Erfahrungen abgeben und zudem ein kritisches Korrektiv bieten können, wenn sie systematisch erschlossen und übertragen werden. Die Frage der geistlichen Unterscheidung gehört zu den Themen, die viel versprechend wirken und mit großer Aufmerksamkeit aufgenommen werden.

Die vorliegende, im Jahre 2000 in Freiburg als theologische Diss. angenommene Studie geht der Frage der geistlichen Unterscheidung bei Johannes Gerson (1363–1429), den man „Doktor Tröster" genannt hat, nach. Sie wählt einen viel zitierten Gewährsmann in diesem Thema, dessen spezifischer Beitrag zur Unterscheidungslehre jedoch bislang noch nicht detailliert untersucht wurde.

Der Aufbau der Arbeit ist übersichtlich angelegt und verheißt eine transparente und konsequente inhaltliche Darstellung. Die Einleitung (1–7) umschreibt das Gewicht der „Discretio spirituum" in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte und fragt darin nach dem eigenen Beitrag Gersons in der Geschichte der geistlichen Unterscheidung. Die zweigeteilte Einführung (8–60) schreitet einen langen Anweg ab. Zunächst wird der Stand der Gerson-Forschung kritisch skizziert, um das Thema neu zu verorten. Sodann folgt eine informierte und pointierte Darstellung der Lehre von der Unterscheidung der Geister in der christlichen Tradition bis hin zu J. Gerson. Der erste Teil (61–124) ist in 2 Kap. untergliedert und widmet sich dem biographischen wie auch dem theologischen Hintergrund von Gersons Unterscheidungslehre. Das erste Kap. (61–75) bettet die Biographie Gersons in die entsprechende geistige Situation und die Zeitumstände ein, während das zweite Kap. (76–124) die discretio auf dem Hintergrund damaliger theologischer Strömungen und kirchlicher Auseinandersetzungen verortet und in einer Doppelfunktion als Tugend (im Kontext nominalistischer Strömungen) und als Geister-Unterscheidung (in Beeinflussung und Absetzung von Konservativismus und Reform) bestimmt. Im zweiten Teil (126–333) wird in vier Kap.n der Begriff der „Discretio spirituum" in seinen konkreten Kriterien in allen Bereichen theologischer Rede wie auch pastoraler Verkündigung ausgearbeitet. In Kap. 1 (126–162) wird eine „Allgemeine Kriteriologie" entfaltet, die einerseits an Gersons differenziertem Gesetzesverständnis als der objektiven Seite orientiert ist und andererseits in ihrer subjektiven Seite auf die grundlegenden psychologischen Gegebenheiten (z. B. Freude / Traurigkeit) schaut. Die unterschiedlichen Anwendungsgebiete der Unterscheidung sind das Gliederungsprinzip für die folgenden Kap.: Kap. 2 (163–215) im Blick auf die Visionen und Offenbarung unter Einschluß von Magie, Astrologie und Aberglauben, Kap. 3 (216–266) im Blick auf den Prozeß von Anfechtung und Entscheidung für Gott, den sog. geistlichen Kampf, Kap. 4 (267–333) im Blick auf ekklesiale und pastorale Fragen. Die Ausarbeitung dieser Kap. ist von einer Aspektfülle geprägt. Sie stammt teilweise aus der Lebensgeschichte Gersons, teilweise aus umsichtigen Seitenblicken und Vergleichen des Vf. Im abschließenden „Ergebnis und Ausblick" (334–378) werden Tradition und Innovation von Gersons Lebensarbeit gesichtet (334–339). „Neu [...] ist jedenfalls nicht, daß er irgendein besonderes Kriterium in die Lehre geistlicher Unterscheidung eingebracht hätte. Neu ist, daß er den Adressatenkreis umfassend erweitert: Nach <unten> zu den einfachen Menschen hin, und nach <oben> zu den Königen und Päpsten" (338). In dieser Erschließung theologischer Inhalte auch für einfache Christen und damit für alle gleichermaßen zeigt sich in der Lage der Unterscheidung der Geister „die Öffnung eines spezifisch monastischen Themas auf alle Stände der Christenheit" (339), letztlich werden alle Getauften, und zwar als einzelne nachdrücklich in das Kraftfeld des Geistes verwiesen, der an Jesus Christus bindet. Im Ausblick, dem zweiten Abschnitt (339–378), wird schließlich das Verhältnis von Gerson und Ignatius von Loyola kenntnisreich, differenziert und erhellend ausgeleuchtet.

Die Arbeit überzeugt durch ihren Aufbau und die konsequente Aufnahme der Sachfrage, die als thematischer roter Faden bestimmend bleibt. Auch die nachhaltige Literaturkenntnis und -verarbeitung, der Rückgriff auf zahllose Quellentexte und die Einbeziehung des biographischen und geistesgeschichtlichen Umfeldes von J. Gerson dienen deutlich dem spezifischen Profil seiner discretio spirituum, ihrem vertrauten Ort und ihrer Möglichkeit zur Innovation. Der sachliche Ertrag, daß eben alle getauften Christen Adressaten für die Praxis geistlicher Unterscheidung sind – nicht nur die Mönche –, öffnet freilich die Tür zu manchen Fragen, etwa wie weit die Arbeit sich der Aufnahme anthropologischer und sozialgeschichtlicher Fragestellungen hätte verpflichten können, die zum Problembereich der Entdeckung und „Erfindung des inneren Menschen" (Jan Assmann) hinführen. Auch ekklesiologische Fragen sind in diesem Hauptergebnis eingeschlossen: Wie müßte – gerade im Angesicht der kirchlichen und politischen Positionen von Johannes Gerson – eine Kirchengestalt aussehen, wenn die Erschließung theologischer Inhalte allen Getauften zukommt und zukommen soll? Zur fraglosen Leistung dieser Studie gehört die Bereitstellung von Aspekten, die das Weiterfragen ermöglichen. Gelegentlich wäre eine Straffung des Textes wünschenswert. Nicht immer ist die eigene Position des Vf.s ersichtlich, wenn er sich als „wir" (3.5.6.30 u. ö.) vorstellt.

Münster Paul Deselaers

Vinzent, Markus: **Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 480 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 89), geb. € 79,90 ISBN: 3–525–55197–5

Längere Forschungsberichte als denjenigen, den Vinzent auf 480 Seiten über den Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vorgelegt hat, dürfte es wenige geben. Er hat sich der Mühe unterzogen, obwohl er mit de Ghellinck davon überzeugt ist, daß er angesichts der Fülle der wissenschaftlichen Untersuchungen, der Komplexität des Gegenstandes und der Diskrepanz der Lösungen nur erreicht, „d'égarer le lecteur" (9). Warum er sich trotzdem der erheblichen Arbeit angenommen hat, macht V. in seinem (lesenswerten) Vorwort deutlich. Zum ersten beobachtet er in der seit einiger Zeit neu aufgelebten Diskussion um das *Apostolicum*, an der er selbst maßgeblich beteiligt ist (vgl. W. Kinzig / Ch. Markschies / M. Vinzent, Studien zur sogenannten *Traditio Apostolica*, zu den *Interrogationes de fide* und zum *Römischen Glaubensbekenntnis* = Arbeiten zur Kirchengeschichte 74 [Berlin 1999]; V. lieferte darin den monographisch dimensionierten Beitrag: Die Entstehung des römischen Glaubensbekenntnisses, ebd. 185–410, der „als Anhang der diesen Passus nicht enthaltenden publizierten Version der Habilitationsschrift begonnen wurde" [314f]), daß sie sich bei ihren Rückblicken auf die neueren und „weniger verläßlichen" Forschungsgeschichten von Kattenbusch (protestantisch) und de Ghellinck (katholisch) verläßt und wichtige Ergebnisse der älteren Symbolforschung nicht zur Kenntnis nimmt.

Zum anderen sieht er die Überfülle der Forschungsarbeiten, die sich mit dem *Apostolicum* beschäftigt haben und in die H. von Campenhausen zufolge „Schneisen" geschlagen werden müssen, wenn die zukünftige Forschung überhaupt noch zuverlässig an die vorhergehenden wissenschaftlichen Bemühungen anknüpfen soll und sich nicht mit Zufallserkenntnissen begnügen will (10f). V. macht damit seine Arbeit zur Pflichtlektüre für alle, die sich in Zukunft mit Tauf- und Glaubensbekenntnissen beschäftigen wollen. Sie ist aber auch lesenswert für jene, die sich von den enormen Anstrengungen, die sich auf einzelne historische Fragen gerichtet haben und von den Umwegen und Rückschritten, die sich im nachhinein herausstellen, faszinieren lassen wollen.

V. erklärt und begründet im Vorwort, das ebensogut als Zusammenfassung ihrer Ergebnisse gelesen werden kann, den Aufbau seiner Arbeit, in der zunächst in einem ersten Teil die vorkritische Phase beleuchtet wird, in der das *Apostolicum* als das Bekenntnis der zwölf Apostel betrachtet worden ist. Sie läßt sich schnell und problemlos darstellen, auch wenn sie mehr als die Hälfte der Kirchengeschichte in Anspruch genommen hat (22–30).

Der zweite Teil führt durch die Zeit der Reformation und Gegenreformation, in der die ersten kritischen Fragen hinsichtlich Autorschaft, Entstehungszeit, Text und theologischer Stellung des *Apostolicum* auftauchen. Die Betonung des Schriftprinzips forderte Fragen nach der Herkunft z. B. des *descensus*-Artikels geradezu heraus und führte die protestantische Forschung auf die Spur antihäretischer Absichten. Erste kritische Stimmen zum *Apostolicum* im Umkreis von Trient und der katholischen Theologie des 17. Jh.s werden nicht übergangen (31–59).

Der dritte Teil verfolgt den Beginn einer historischen Untersuchung der stufenweisen Entwicklung des *Apostolicum* von einem ersten, biblische Autorität besitzenden Symbolum zu einem ausgewachsenen liturgischen Bekenntnis. Um ihm allgemeinkirchliche Autorität abzusprechen, bemühte sich die protestantische Forschung kurioserweise darum, seinen römischen Ursprung nachzuweisen, wodurch unbeabsichtigterweise die zentrale Stellung Roms in der Herausbildung zunächst lokaler Glaubensbekenntnisse geboren wurde – eine Meinung, die lange Zeit vorherrschte (60–83).

Der vierte Teil (84–97) referiert die mit der Aufklärung einsetzende Unterscheidung zwischen „Glaubensregel" (*regula fidei*), „Symbol" und „Schrift"; Bekenntnisformulierungen der Heiligen Schrift und frühchristlicher Autoren werden von liturgischen und synodalen Summarien unterschieden. Da die aufklärerische Skepsis sich nicht nur gegen von Menschen formulierte Glaubensbekenntnisse richtet, sondern nunmehr auch das ebenfalls von Menschen verfaßte Neue Testament erfaßt, wird in radikaler Form eine aus christlichem Bewußtsein entstandene Glaubensregel als für die Seligkeit hinreichende Glaubensüberzeugung postuliert (z. B. Lessing, Herder [84–88]). V. betrachtet das 18. Jh. als Höhepunkt der Symbolforschung, demgegenüber das 19. und 20. Jh. trotz überbordender Detailforschung und Quellenanhäufung „sich eher als im-

mer besser geordneter und systematisierter Reliquien- und Antiquitätenladen darstellt, der v. a. im 19. Jahrhundert noch klare konfessionelle Regale besitzt, die im 20. Jh. schließlich ökumenisch neu sortiert werden" (13). (Vorhergehendes Zitat mag als Beispiel vinzentinischer Formulierungskunst gelten, die in der Regel allerdings sehr viel nüchterner daherkommt).

Trotz dieser kritischen Einschätzung nimmt der fünfte Teil, welcher die historiographischen Untersuchungen des 19. und 20. Jh.s behandelt, umfangmäßig den größten Raum ein wegen der Fülle der vorzustellenden Funde und Untersuchungen (u. a. von A. Hahn, C. P. Caspari, F. Kattenbusch, A. von Harnack, A. E. Burn) in diesem Zeitraum (98–193). Sie sind nach V.s Urteil überwiegend apologetisch, historisch und konfessionell ausgerichtet, gehen auf die voraufklärerischen Positionen einer Romzentrierung und Frühdatierung des Apostolikums zurück und halten auch an einer engen Verbindung zwischen Glaubensbekenntnis und Taufsymbolum fest. Das kritische Referat der vorgenannten Autoren wird im sechsten Teil mit einem Bericht der auf sie folgenden Reaktionen fortgesetzt (u. a. von J. Kunze, L. Lemme, K. Holl, C. H. Turner), die zwar immer neue „Monographien auf den Gabentisch der Gelehrtheit" (15) legen, aber bei vorsichtiger Kritik und moderaten Neuvorschlägen doch in Ehrfurcht vor den wissenschaftlichen Leistungen ihrer Vorgänger verharren (194–218). Auch der siebte Teil bleibt im vorhergehenden zeitlichen Rahmen und führt in die „Entdeckung des Romanum" und in die nicht abreißenden Bemühungen um die Entdeckung seiner Vorformen ein (219–66). Man unterscheidet zwischen trinitarischen und christologischen Formeln und sucht nach der Verschmelzung beider Teile, bis sich ein zwar nicht „apostolisches" aber doch römisches Bekenntnis ergibt, dessen Vorform in der *Traditio Apostolica* Hippolyts vorliegen könnte – wenn nicht gar noch ältere oder andere Texte zu berücksichtigen sind. Aus interrogativen Tauffragen werden deklamatorische Taufbekenntnisse mit einem jeweils verschiedenen Sitz im Leben. Bekannte und weniger bekannte Namen stehen für diese Versuche – R. H. Conolly, K. Holl, A. von Harnack, H. Lietzmann, R. Seeberg, P. Feine, C. H. Dodd, die Elite der Dogmenhistoriker, aber auch viele weniger bekannte Autoren werden ausgiebig vorgestellt.

Aus dem ganzen bisher angehäuften forschungsgeschichtlichen Material wird im achten Teil die heutige *opinio communis* über die Entstehung der interrogativen und deklamatorischen Bekenntnisse erhoben (267–311). V.s Referat konzentriert sich dabei auf J. N. D. Kelly, Altchristliche Bekenntnisse in der dritten Auflage von 1972 (zuerst erschienen 1950), das der Forschung schon bald als Standardwerk der Symbolforschung galt – man vgl. die S. 278f in Anm. 92 und 94 dokumentierte überwältigende Zahl zustimmender Rezensionen und positiver Äußerungen in der theologischen Literatur. Nach Kelly ist eines der frühesten Glaubensbekenntnisse das der römischen Kirche, das sich mit einiger Zuversicht noch über die *Traditio Apostolica* hinaus bis zumindest in die letzten Jahrzehnte des zweiten Jh.s zurückverfolgen lasse. Das *Apostolicum* wird auf diese Weise zu einem der vielen Abkömmlinge des *Romanum* (276f). Weiter führen lediglich Überlegungen von P. Smulders und H. von Campenhausen, die von L. H. Westra und A. M. Ritter aufgegriffen werden.

Ließ sich der breit angelegte Forschungsbericht schon bis hierher dank der exzellenten Darstellungsgabe des Vf.s mit Interesse lesen, wird es im neunten und letzten Teil regelrecht spannend, wenn die bisher geleistete immense Vorarbeit der Symbolforscher und die sich am Ende ergebende *opinio communis* in Frage gestellt und das *Romanum* als „ein markellisch-photinisches Produkt" präsentiert wird (312–395). Was nicht bedeutet, daß nach bereits Bekanntem nun Neues kommt. Der Forschungsbericht geht weiter, nur behandelt er jetzt nicht mehr die Ergebnisse anderer, sondern die der eigenen bereits publizierten Arbeiten, erweitert um einen Bericht über die Umstände und Wege, die den Vf. zu seinem Vorschlag geführt haben, und ein fortführendes Gespräch mit den inzwischen erschienenen Stellungnahmen.

Auf S. 316f wiederholt V. noch einmal wörtlich die Gründe, die ihn zu seiner These geführt haben, daß Markell von Ankyra sein Glaubensbekenntnis im Brief an den römischen Bischof Julius, das später zuerst zum römischen und später zum apostolischen Glaubensbekenntnis avancierte, „nicht im Rückgriff auf eine schon bestehende feste lokale römische Taufbekenntnistradition formuliert hat, [...] vielmehr deutlich die Hand dieses [eines] antieusebianischen, nizänischen Bischofs erkennen läßt" (315). Falls diese These stimmt, so folgert V., „dann hat uns die westliche Kirche das Bekenntnisstück eines Bischofs des Ostens bewahrt, das dieser in seinem westlichen, römischen Exil niedergeschrieben hat". Pikanterweise ergibt sich daraus, daß die Gläubigen im sonntäglichen Gottesdienst und in der Tauffeier das Glaubensbekenntnis eines Theologen rezitieren, „der für sie an den hohen Feiertagen im Gottesdienst durch das Bekenntnis des Nizäno-Konstantinopolitanum als Häretiker vor ihnen steht. Denn in diesem Bekenntnis wird gegen Markell mit dessen eigenen Worten bekannt, dass Christi Reich ‚ohne Ende sei'" (317).

Falls die These stimmt! Die Kritik an der *opinio communis* über den römischen Ursprung des *Apostolicum* hatte sich weithin an der allein auf der *Traditio Apostolica* aufruhenden schmalen Textbasis festgemacht. Trifft V.s These nicht die gleiche Unsicherheit, selbst wenn er Markell noch um Photinus ergänzen kann? Der Vf. stellt sich zum Schluß seines Buches dieser Kritik, womit er zugleich eine Weiterführung seiner bisherigen Überlegungen verbindet.

V. Drecoll (Rez. Theologische Literaturzeitung 125 [2000] 772–778), hatte nach ausführlicher Würdigung von V.s wissenschaftlicher Leistung eingewandt, die enorme Wirkungsgeschichte von Markells Bekenntnis spreche eigentlich gegen eine persönliche Verfasserschaft, denn je eigenständiger die Formulierung des Textes, desto schwieriger seine Rezeption als eine Urkunde römischer Herkunft; da die lokalen römischen Traditionen nur schwer faßbar seien, ergebe sich die Frage, wieviel *Romanum* und wieviel *Marcellianum* am Ende der als *Apostolicum* weiterlebende Text enthalte. In einer eingehenden Antwort (319–329) glaubt V. die Einwände widerlegen zu können.

Mehr bewegte V. nach eigenem Eingeständnis die Frage, wie der liturgisch genutzte ökonomisch-trinitarische Mittelteil zu erklären ist, wenn nicht bereits für Markell eine Vorlage angenommen werden kann. Den Schlüssel für die Antwort auf diese Frage verdankt V. – nach eigenem Bekunden – einem Hinweis in der Rezension (Journal Eccl. History 51 [2000] 119f) von W. Löhr, nach Rufinus von Aquileia sei Markells Schüler Photinus diesem „in writing a commentary on the ‚Apostolic Creed'" gefolgt (329). V. greift diesen Hinweis auf und versucht in einem ausgreifenden Exkurs: „Die Entdeckung des ältesten Kommentars zum Altrömischen Glaubensbekenntnis – eine übersehene Schrift des Photin von Sirmium" den photinischen Beitrag näher zu beschreiben (330–360). Ohne den Wortlaut von Photins Text rekonstruieren zu wollen, glaubt er doch die in seiner Studie von 1999 verbliebene Schwierigkeit gelöst zu haben, den Übergang von einem ausführlicheren Briefbekenntnis zu einer knappen, ökonomisch zugespitzten Formulierung und vom Synodentext eines östlichen Bischofs zu einer für Liturgie und Katechese brauchbaren Vorlage im Westen erklären zu können.

Noch ausführlicher fällt V.s Auseinandersetzung mit L. H. Westra, The Apostles' Creed = Instrumenta Patristica et Mediaevalia 43 (Turnhout 2002) aus (360–394), dem er neben einer fairen summarischen Darstellung seiner Position im einzelnen doch etliche Mißverständnisse und unkorrekte Wiedergaben vorwirft. Die von Westra als Zeugnis für das *Apostolicum* angeführten Beispiele (die Taufe des Victorinus [vgl. Augustinus, *Confessiones* 8,2,5], die *Libelli de symbolo* des Nicetas von Remesiana, Ambrosius' *Explanatio Symboli*, Priszillians Petition an Damasus von Rom und zwei Stellen bei Augustinus [vgl. 372] vermag V. nicht zu akzeptieren. Die weiteren Auseinandersetzungen scheinen deutlich zu machen, daß Westra auf Kinzigs und V.s Forschungen – letzterer hatte ihm Einblick in seine unveröffentlichte Habil. gewährt [vgl. 315, Anm. 9] – erst eingehen konnte, als die Ergebnisse seiner eigenen Forschungen in Grundzügen schon festlagen. Auf die langen, von einem Geflecht englischer Zitate durchzogenen und daher mühsam zu lesenden Repliken V.s soll hier nicht weiter eingegangen werden.

Die Arbeit wird durch zahlreiche Anhänge bzw. Register erschlossen. Der erste Anhang listet die einschlägigen Bekenntnis-Texte in den verschiedenen Auflagen des BSGR auf (396–408), eine Bibliographie verzeichnet in einem ersten Abschnitt die benutzten Quellenausgaben (409–415), im zweiten Abschnitt die umfangreiche Sekundärliteratur (415–462). Sechs Register (463–480) erschließen die herangezogenen alt- und neutestamentlichen Stellen, ältere und neuere (bzw. moderne) Autoren und Texte, Begriffe, Namen und Orte und abschließend ein zwölf Worte umfassendes Register griechischer Begriffe, die mehrheitlich nur einen einzigen Eintrag aufweisen, dessen Nutzen uneinsichtig ist. Die äußere, drucktechnische und stilistische Gestaltung der Arbeit ist vorbildlich; Druckfehler oder unverständliche Sätze (vgl. z. B. 272; 313) sind äußerst selten.

Ob sich V.s These von der markellinisch-photinischen Gestalt des *Romanum* bzw. *Apostolicum* durchsetzen kann, wird die nachfolgende Forschung zeigen. An V.s Vorgaben wird sie nicht vorbeikommen, auch nicht an seinem hier vorliegenden und gleichsam nachgelieferten Forschungsbericht, der mit seiner Konzentrierung auf das *Apostolicum* zudem zeigt, wie spannend die Dogmengeschichte des vierten Jh.s immer noch sein kann. Daß die Forschung über Entstehung und Entwicklung der Glaubensbekenntnisse weitergehen wird, kann getrost angenommen werden, denn ein in Sätze gefaßtes und breit ausgeführtes *Credo* stellt ein wesentliches Spezifikum der christlichen Kirche dar, das sie von allen anderen Religionen unterscheidet.

Bonn Ernst Dassmann

Fundamentaltheologie

Appel, Kurt: **Entsprechung im Wider-Spruch.** Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel, – Münster: LIT-Verlag 2003. 208 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 31), pb € 29,90 ISBN: 3–8258–6605-X

Seit Hans Küngs „Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena einer künftigen Christologie" von 1970 ist es um Hegel, zumal um Hegels Jugendschriften, in der Theologie immer ruhiger geworden, ja man geht wohl kaum fehl mit der Feststellung, zur Zeit werde Hegel, anders als etwa Fichte oder Nietzsche, in der Fundamentaltheologie, wenn überhaupt, nur am Rande wahrgenommen. Schon von daher ist es um so verdienstvoller, nach doch relativ langer Zeit auf die nach wie vor in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Theologie von Kant bis heute kaum zu überschätzenden Texte des jungen Hegel zurückzugreifen und sie für die Gegenwart nutzbar zu machen. Kommt dann hinzu, daß der Rückgriff auf die Geschichte nicht nur eine theologiegeschichtliche Lücke schließt, sondern wichtige Aspekte und Probleme der gegenwärtigen theologischen Diskus-

sion sichtbar macht und vertiefend erschließt, kann bzw. muß von einer in der Sache wichtigen Arbeit gesprochen werden. Kurt Appel hat mit seiner bei J. Reikerstorfer (Wien) angefertigten Diss. eine solche Arbeit vorgelegt. Sie fällt insofern aus dem Rahmen gegenwärtiger Debatten, als sie explizit weder von transzendentaler „Letztbegründung" noch von praxisorientierter „Daseinshermeneutik" spricht, ist aber gerade so auch im Blick darauf um so wichtiger und somit aktueller. Der Vf. will nämlich aufzeigen, daß und wie bereits der junge Hegel die durch Kant (und Fichte) unhintergehbar gewordene Wende zur Autonomie des Subjekts einerseits aufgreift, andererseits aber durch Einholung des Lebendigen, Gesellschaftlichen und Geschichtlichen aus ihrer individualistischen Verengung herausholen, beide Dimensionen also verbinden und somit radikalisieren und konkretisieren möchte. Er spricht in diesem Sinn vom „Christentum als Weltbegegnung" beim jungen Hegel, das als solches „immer schon eine Gottesbegegnung oder besser noch, um Gott nicht allzu bruchlos in der Welt zu verorten, was gerade die Welthaftigkeit des Glaubens unterliefe, eine Gottes-Entgegnung voraussetzt" (13). So ansetzend scheut sich der Vf. nicht, kritisch auf heutige positivistische und transzendentalphilosophische Zugänge zur Gottesthematik und v. a. auf die damit verbundenen Mißverständnisse hinsichtlich der Theodizeeproblematik hinzuweisen. Hier wären an der einen oder anderen Stelle ausführlichere und vertiefende Erörterungen hilfreich, was aber noch einmal eher für als gegen die Qualität der sehr konzentrierten Arbeit spricht, deren systematische Vertiefung um so wünschenswerter erscheint. Daß der Vf. zudem dem jungen Hegel selbst, also seinem eigentlichen Gegenstand gegenüber kritisch bleibt und so bei aller intensiven Beschäftigung mit den durchaus suggestiven Texten der Versuchung nicht erliegt, sich unkritisch damit zu identifizieren – er spricht an einer Stelle sogar kritisch vom „Verhängnis des jungen Hegel, aus dem wir freilich unsere Lehre ziehen können [...] sich tendenziell zu stark einem Vereinigungsmythos (und damit einer subtilen Art von Weltflucht!) hinzugeben" (14) – zeigt, wie entschieden es ihm um die Sache „Gottes-Begegnung als Welt-Begegnung" (22 u. a.) geht. Das schließt gerade nicht aus, und der Vf. weist darauf hin, und zwar durchaus zu Recht, daß er gerade so auch einen Beitrag dazu liefert, die Hegelschen Jugendschriften als „Einstieg in eine möglichst unverstellte Sichtweise des hegelschen Denkens" (16) neu zu entdecken und fruchtbar zu machen.

Der Vf. gibt selbst einleitend einen formal und inhaltlich erhellenden Aufriß seiner sieben Kap. umfassenden Arbeit :

„Im Einzelnen werden wir im ersten Kapitel Hegels Kritik an einer Position, die das Christentum lediglich auf einer abstrakten Verstandesebene zu verorten mag, nachzeichnen, im zweiten Kapitel soll dessen Auseinandersetzung mit einer sich als christlich verstehenden Gesellschaft, deren Glieder nicht mehr in lebendigem Austausch und Zusammenhang stehen, zur Sprache kommen. Das dritte Kapitel soll sich mit der Diagnose Hegels, dass unsere neuzeitliche Welt durch einen Erinnerungsverlust, der sukzessive den Zerfall politischer (im Gegensatz zu einer abstrakt individualistischen) Freiheit nach sich zieht, gekennzeichnet ist, beschäftigen. Im vierten Kapitel wird uns schließlich anhand des Fragments ‚Der Geist des Judentums' das Einholen der Geschichtlichkeit in die Philosophie und Theologie und die massive Kritik am neuzeitlichen privatistischen Herrschaftsdenken begegnen. Im fünften Kapitel sollen anhand einiger Fragmente Hegels ein Denken aus der Liebe und ein abstraktes Verstandesdenken in seinem Herrschaftscharakter gegenübergestellt werden. Das sechste Kapitel will anhand der Schrift ‚Der Geist des Christentums' einerseits zwei zentrale Begriffe des jungen Hegel, nämlich den ‚positiven' Gesetzesbegriff und den Schicksalsbegriff gegenüberstellen und andererseits Hegels Abrechnung mit einem weltverneinenden und gesellschaftsvergessen-apolitischen Christentum nachzeichnen. Im anschließenden siebenten Kapitel soll schließlich im Anschluss an einen Exkurs über Dostojewski, insbesondere dessen Roman ‚Schuld und Sühne', und in Explikation und Weiterführung des Hegelschen Liebesbegriffs das die Geschichte und das Schicksal unterbrechende und die Gesellschaft verwandelnde Handeln Gottes in Jesus Christus als Ort SEINER Offenbarung herausgearbeitet werden"

Dieser Aufriß zeigt, daß der Vf. einerseits nicht mit einer vorgefaßten Idee an die komplexen Texte Hegels herangeht, sondern sich von diesen selbst leiten läßt und dem entsprechend in geschickter Auswahl die unterschiedlichen Themen und Fragefelder bearbeitet, die er bei Hegel findet. Andererseits arbeitet er auf dieser Grundlage jene ihm von der Sache her für die Theologie heute zentral wichtig erscheinende Thematik heraus, die sich durch Hegels Jugendschriften wie ein roter Faden hindurchzieht bzw. dort immer deutlicher zum Vorschein kommt, nämlich daß eine adäquate Gottesrede immer die geschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Brüche der menschlichen Realität reflektieren muß, und zwar so, daß das Wort Gottes als das die heillose Geschichte überwindende Schöpfungswort, als der göttliche Wider-Spruch hierzu, zum Tragen kommt. Hier wird deutlich erkennbar, daß der Vf. nicht zuletzt von der politischen Theologie J. B. Metz' stark geprägt ist und deshalb versucht, deren Anliegen spekulativ zu vertiefen und zu durchdringen. Geschickt greift er hierzu aber nicht direkt auf Metz, sondern auf Dostojewskis Roman „Schuld und Sühne" zurück, dem er „erstaunliche Parallelität zu Hegels Gedanken" (178) bescheinigt, um mit dessen Hilfe Hegels Ansatz weiterzuführen und in dem Sinn zu präzisieren, daß eindeutiger als bei Hegel selbst Jesus Christus als der geschichtliche Ort der Offenbarung der das Unheilsschicksal des Menschen aufhebenden Liebe Gottes erscheint.

Mag man auch hinsichtlich des methodischen Zugriffs auf die einzelnen Hegeltexte das eine oder andere Bedenken hegen bzw. hätte man sich auch eine explizitere Methodenreflexion gewünscht, der kaum zu überschätzende Wert der Arbeit liegt nicht zuletzt darin, daß sie paradigmatisch zeigt: Die gegenwärtigen fundamentaltheologischen Debatten um Transzendentalphilosophie, Hermeneutik und politische Theologie können sich nur zum eigenen Schaden von fundierter Auseinandersetzung mit der klassischen Philosophie, einschließlich des Deutschen Idealismus und nicht zuletzt Hegels, dispensieren.

Dresden Albert Franz

Kutzer, Mirja: **In Wahrheit erfunden**. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis, – Regensburg: Friedrich Pustet 2006. 366 S. (ratio fidei, 30), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–2010–4

Der Stellenwert von Dichtung im theologischen und philosophischen Diskurs ist umstritten. Ein schon in der Antike geäußerter Verdacht: Ist Fiktionalität nicht per se ein Zeichen von Lüge, die der Suche nach Wahrheit im Wege steht? Diese Fragestellung greift die vorliegende systematisch-theologische Diss. – betreut von *Bertram Stubenrauch* in Wien – auf, um sie systematisch und grundlegend zu beleuchten. Wie kann das gelingen, etwas „in Wahrheit zu erfinden", so der Titel? Wie läßt er sich bestimmen, der hermeneutische Ort von Dichtung für die Theologie?

In umfassender Sichtung der bisherigen Forschungsansätze aus dem Bereich von Theologie und Literatur nähert sich die Vf.in ihrem Thema in vier Schritten. Zunächst zeichnet sie den Weg nach, wie von der antiken Literaturtheorie über mittelalterliche Verschmelzungen bis hin zu heutigen Ansätzen einer „Literaturtheologie" die Position von Dichtung im christlichen Kontext bestimmt wurde. Im zweiten Teil arbeitet sie im Dreischritt „Wort" – „Satz" – „Text" die semiotischen, sprachphilosophischen und hermeneutischen Charakteristika literarisch-fiktionaler Texte heraus. Als außergewöhnliche Gattung derartiger Texte untersucht sie im dritten Teil „biblische Fiktionalität". V. a. anhand der Schöpfungserzählungen, des Buches Ijob und der Gleichnisse Jesu zeigt sie auf, daß und wie die Bibel selbst literarische Fiktionalität als Offenbarungsmedium nutzt. Unter dem eher poetischen als systematisierenden Titel „Sehnsuchtsgründe" zeigt sie abschließend auf, daß die Theologie durch die Beachtung literarischer Texte v. a. „Zeitgenossenschaft" gewinnen kann.

Gerade die „Nähe von Religion und Dichtung" habe – so die Vermutung der Vf.in – immer wieder die Abgrenzung in ihrer Vehemenz provoziert (21). Nach heute vorherrschenden Vorstellungen gehe man freilich eher davon aus, daß „gerade die poetischen Texten eigene Struktur sie zu Medien der Wirklichkeitserschließung und Möglichkeitsandeutung" (84) mache. Als Ziel dieser Arbeit angesichts dieses Forschungsstandes legt es sich so nahe, „die weitgehend ausstehende Begründung für die genannten ‚Gewinndimensionen' [zu] liefern" (84). Poetische und fiktionale Texte können, so ein Zwischenergebnis, „Beziehungen herstellen" und „eine bessere Welt sehen lassen". Gerade deshalb können sie „zum Medium der Selbstmitteilung Gottes" werden (176). Interessant und ungewöhnlich: Die Überprüfung dieser These wird an den exemplarischen biblischen Texten vollzogen. Die spezifische Offenbarung, die durch fiktionale Texte erfolgt, nennt Gott in analogen Sprachspielen, die offen, aber keineswegs beliebig sind. Sie versuchen eine andere Lebenspraxis vorzustellen, die modellhaft das Mögliche vor Augen stellt.

Im Sinne einer „literarischen Anthropologie" (277) wird der Mensch abschließend als *homo fictionalis* verstanden, als das einzige Wesen, das sich mittels Fiktion Wirklichkeit und Möglichkeit selbst vor Augen stellen kann. Gerade darin steht er „zwischen Gottesebenbildlichkeit und Erbsünde" (293). Als *homo interpretans* (319) steht dem die Fähigkeit und Verpflichtung zur Seite, sein eigenes Schicksal zu lesen, sich durch Interpretieren die Welt zu erklären und zu gestalten. Anhand von *Bertolt Brechts* „Die Heilige Johanna der Schlachthöfe" wird dann die „erarbeitete Hermeneutik [...] verdeutlicht" (323) und durch ein energisches Plädoyer für die enge Verwiesenheit von Theologie und Dichtung abgerundet.

Die vorliegende Arbeit verringert tatsächlich – wie angestrebt – die Lücke der theoretisch-hermeneutischen Absicherung des Arbeitsfeldes von Theologie und Literatur. Die Auseinandersetzung mit philosophischen und hermeneutischen Texttheorien wird gründlich, überzeugend und in sich geschlossen durchgeführt, ohne dabei freilich postmodern-intertextuelle Theorien einzubeziehen. Hier öffnet sich eine weitere, künftig noch zu schließende Lücke. Dabei entsteht

keine neue, eigene Hermeneutik, es geht eher um eine nachgelieferte Begründung des heute weithin üblichen Verfahrens im Dialogfeld von Theologie und Literatur. Diese Zielsetzung gerät am Ende der Arbeit freilich ein wenig aus den Augen. Neben poetisch-kreativen Ausführungen wäre hier eine strukturierte Bündelung der Ergebnisse wünschenswert gewesen. Zwei weitere Wünsche schließen sich an die Arbeit an, ohne damit die Leistung schmälern zu wollen. Zum einen erfolgt die Anbindung an andere neuere Arbeiten im Dialogfeld nur zum Teil. Sie werden in bibliographisch weiter Erfassung genannt und kurz im ersten Teil charakterisiert, für den Ertrag werden sie aber kaum fruchtbar gemacht. Gerade die Arbeit von *Jörg Seip* („Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung", Würzburg 2002) geht ganz ähnliche Gedankengänge, bezieht sich zum Teil auf die gleichen kulturellen Zeugen, aber eben von der Warte der Praktischen Theologie aus. Hier wären spannende Verschränkungen und Unterschiede durch die jeweiligen Prägungen der theologischen Disziplinen möglich gewesen. Auch die „Ästhetische Theologie" (Stuttgart, 3 Bde, 2000–2004) des Evangelischen Systematikers *Klaas Huizing* hätte mehr als eine Fußnote verdient, zielt doch auch Huizing am Ende auf eine vergleichbare Korrelation (oder Verschmelzung?) von Literatur und Theologie zum Ziel der erlesenen und gedeuteten „Zeitgenossenschaft" ab. Der Schlußteil der Arbeit hätte ein noch stärkeres Eigenprofil entwickeln können, wenn die Ergebnisse anderer jüngerer Forschungsansätze und -ergebnisse konstruktiv-kreativ mit einbezogen worden wären.

Hauptanfrage jedoch: Die Vf.in sichtet und analysiert ihr Forschungsfeld im theoretischen Diskurs auf hohem Niveau. Die praktische Überprüfung ihrer These vollzieht sie jedoch v. a. auf dem Gebiet biblischer Fiktionalität. Der Bogen hin zum leidenschaftlichen Plädoyer für „Zeitgenossenschaft" spannt sich so weit aus. Was fehlt, ist die breite Überprüfung anhand von fiktiv-literarischen Texten unserer Zeit. *Brechts* „Johanna" – am Ende ausführlich, aber ohne enge Bezüge zu den vorherigen Ausführungen gedeutet – ist auch schon über 70 Jahre alt. Und *Wilhelm Genanzinos* Erzählung „Ein Regenschirm für diesen Tag" – der zweite etwas genauer angeführte literarische Text – führt zwar in die Gegenwart, wird aber nur in knappen Zügen gedeutet. Schade: Die Arbeit über „Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis" läßt der Dichtung und ihrer Interpretation selbst fast keinen Raum. Der praktische Ertrag dieser Arbeit harrt also noch der Verifikation. Daß dieser Ertrag möglich ist, daß die Vf.in diesen Ertrag überzeugend anhand weiterer Beispiele darstellen könnte, läßt sich dabei vom hohen Niveau dieses Buches leicht prognostizieren. Ein Programm für künftige Aufsätze!

Augsburg Georg Langenhorst

Unwin, Stephen D.: **Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes.** Mit einer einfachen Formel auf der Spur der letzten Wahrheit. Aus dem Englischen von Max Delius, – Hamburg: discorsi 2005. 287 S., geb. € 24,00 ISBN: 3–9807330–7–6

In dieser Publikation (englisch 2003) präsentiert der Autor, der theoretischer Physiker und Risikoanalytiker ist, in zehn Kap.n anhand einer mathematischen Wahrscheinlichkeitstheorie den Ansatz einer „mathematischen Theologie". Das Bayes'sche Theorem betrachtet er dabei als probates Mittel, um Wahrscheinlichkeiten auf der Basis von Indizien zu bestimmen. Weil die Frage des Glaubens an die Existenz Gottes von „brennendem Interesse" (15) ist, verfolgt Unwin mit seinem Buch das Ziel, den Grad der Wahrscheinlichkeit zu berechnen, der für die Existenz Gottes spricht. Dabei soll auch die besondere Art der Beziehung zwischen dem Grad dieser Wahrscheinlichkeit und dem theologischen Glaubensakt geklärt werden. Es geht um die Frage, in welchem Verhältnis der persönliche Glaube und die begründete Wahrscheinlichkeit stehen, um eine Gesamtüberzeugung von der Wahrheit einer Aussage zu gewinnen. Der religiöse Glaube und die Feststellung einer begründeten Wahrscheinlichkeit messen unterschiedliche Formen von Überzeugung. Sie können als elementare, einander ergänzende Komponenten einer Gesamtüberzeugung gesehen werden.

Dem Vf. geht es in seiner Untersuchung nicht um den pantheistischen Gott Spinozas, Einsteins oder den abstrakten Gott einer anderen ausgefallenen philosophischen Schule, sondern um den personalen Gott der großen Religionen. (Wenn der Übersetzer hier statt von „Religionen" von „Konfessionen" spricht, bringt er damit zum Ausdruck, daß er mit theologischen termini nicht besonders vertraut ist.) Eine bloße Erklärung der physikalischen und biologischen Ordnung (prima causa) würde – so die These des Autors – die Wahrscheinlichkeit für einen personalen, d. h. mitfühlenden, sorgenden, gerechten und gnädigen Gott der großen Religionen kaum beeinflussen. Nach U. liefern die physikalischen und biologischen Gesetze des Universums und die mit ihnen verbundenen Erscheinungen keinen stichhaltigen Beweis für oder gegen die Existenz Gottes. Der Vf. benennt sechs Evidenzbereiche, die im Hinblick auf die Behauptung der Existenz Gottes relevant sind: die Erkenntnis des Guten, die Existenz des moralisch Bösen, die Existenz der natürlichen Übel, „innernatürliche" (so der Übersetzer) Wunder, übernatürliche Wunder und religiöse Erfahrungen.

Der persönliche Glaube an Gott basiert – so U. – auf Argumenten intellektueller und spiritueller Provenienz. Fielen die Argumente einer dieser beiden Ebenen vollständig aus, so würde dadurch der Grad der Glaubensgewißheit erheblich sinken. U. bewertet den Grad seiner Gesamt-Überzeugung von der Existenz Gottes mit 95 Prozent: 67 Prozent beruhen auf einer sog. begründeten Wahrscheinlichkeit, die restlichen 28 Prozent auf seinem persönlichen Glauben.

Anhand teilweise humorvoller Beispiele und zahlreicher Bezüge zum aktuellen Stand naturwissenschaftlicher Forschung wählt der Autor einen ungewöhnlichen Zugang zur Gottesfrage. Wie weit seine „mathematische Theologie" überzeugen kann, ist dem kritischen Urteil der Leserschaft zu überlassen. Die Lektüre des Buches hinterläßt über weite Strecken einen etwas eigenartigen Eindruck. Was will der Verlag damit erreichen, daß er auf dem Umschlag des Buches gegen das „unverständliche Geraune" zeitgenössischer theologischer Schriften wettert? Die oft ungenaue Übersetzung des Werkes beeinträchtigt die Argumentationskraft U.s zusätzlich.

St. Pölten Josef Kreiml

Kirchengeschichte / Patrologie

Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, hg. v. Martin Leiner / Hildigund Neubert / Ulrich Schacht / Thomas A. Seidel. – Göttingen: V&R unipress 2004. 358 S., pb € 39,90 ISBN: 3–89971–195–5

Tagungsbände sind häufig hybride Gebilde, zumal dann, wenn sie wie im vorliegenden Fall auch noch aus unterschiedlichen Tagungen, nämlich einer über christliche Wurzeln, Geschichte und Zeitgeschichte des Widerstandsrechts im Landtag von Thüringen und einer über christlichen Widerstand in zwei deutschen Diktaturen in der Evangelischen Akademie Thüringen, hervorgegangen sind. Sie dokumentieren durchweg lesenswerte und aufschlußreiche Beiträge und schaffen Schnittstellen zwischen Forschern ganz unterschiedlicher Disziplinen. Aber sie stellen kein kohärentes Ganzes dar, auch wenn die ordnende Hand der Hg. im Nachhinein versucht, durch Einteilungen und Einleitungen zu gruppieren und zuzuordnen. Was bei der Planung und Durchführung einer Tagung von Vorteil sein mag – nämlich Abwechslung in der Auswahl der Exempel, im Radius der Ereignisse (regional, national, international), im Fokus der Aufmerksamkeit, in der Zielsetzung (systematisch, historisch, komparatistisch, selbstkritisch, ikonographisch, pädagogisch), in den jeweiligen Methoden und Zugängen und selbstverständlich auch in grundlegenden Positionierungen – persistiert im gedruckten Endprodukt bestenfalls als Facetten- und Aspektreichtum, der nur dann nicht stört, wenn man die Beiträge nicht in Folge, sondern jeweils für sich liest.

Tut man Letzteres, dann kann man in diesem Bd auf viel Lohnenswertes stoßen. Dazu gehört zweifellos der dichte staatsphilosophische Überblick von Klaus Dicke über Ideengeschichte und Systematik des Widerstandsrechts. In ganz anderer Weise fasziniert die Auseinandersetzung des Alttestamentlers (Uwe Becker) mit der Frage, ob es eine prophetische Opposition gegen das Königtum gegeben habe, die des Neutestamentlers (Thomas A. Seidel) mit der Frage, ob die Auslegung von Römer 13 „schuld" sei an der Tradition einer Ethik des unkritischen Gehorsams gegen die Obrigkeit, sowie die diversen Beiträge über theologische Bestimmungen des Verhältnisses von Glaube, weltlicher Obrigkeit und Recht auf Widerstand bei Luther und im Luthertum (Volker Stümke, Ulrich Schacht, Volker Leppin), bei Calvin (François Dermange) und – da fernab von den üblichen Aufmerksamkeitskanälen – in den freikirchlichen Traditionen (Andrea Strübind).

Es zeugt von einigem Geschick der Hg., daß sie auch an den Anfang des zweiten Teils des Bdes, der Beiträge zum christlichen Widerstand in der NS-Zeit und in der DDR versammelt, eine Überblicksdarstellung plaziert haben, in der Hans Maier das Phänomen der politischen Religion, der Verfolgung von Christen und die Formen von Widerstand unter nationalsozialistischer und kommunistischer Herrschaft darlegt, typologisiert und analysiert. Martin Leiner und Hans Joachim Ramm gehen den religiösen und ethischen Motiven im

evangelischen und katholischen Widerstand gegen das Dritte Reich nach und heben ihn deutlich von anderen Beweggründen (etwa politischen und nationalen) ab. Das Ringen Bonhoeffers von der pazifistischen Position bis zur Befürwortung des Attentats von 1944 zeichnet Theodor Strom nach. (Wie wichtig dessen Theologie und Spiritualität später gerade für oppositionelle Christen in der DDR geworden ist, erfährt man in einem späteren Beitrag von Ehrhart Neubert 243ff., hier: 271–273.) Zwei vergleichsweise umfangreiche Beiträge befassen sich mit dem Verhalten der evangelischen Kirche in der DDR und ihren „Gratwanderungen" gegenüber dem Widerstand in ihren eigenen Reihen. Beide geben nicht nur interessante Einblicke in eine erst in Teilstücken greifbare Kirchengeschichte von Thüringen beziehungsweise der DDR, sondern bemühen sich auch merklich um eine differenzierte Bestandsaufnahme, die nicht nur das Couragierte und Rühmliche (die Kirchen als letzter verbliebener öffentlicher Rechtsraum: 255) präsentiert, sondern auch die kleinen Zugeständnisse, Selbstverzichte und Ambivalenzen beleuchtet.

Noch stärker als die Gruppierung des ersten und des zweiten Teils unter den Überschriften „Christliche Wurzeln des Widerstands" und „Christlicher Widerstand in zwei deutschen Diktaturen" kann man die Ausbildung des dritten Teils und seine Charakterisierung mit „Aktuelle Fragen des Widerstandsrechts" als Verlegenheitslösung empfinden. Denn die Heterogenität der Sujets ist hier besonders groß. Freilich sind auch diese Beiträge je für sich genommen spannend und die in ihnen behandelten Probleme andernorts nur schwer greifbar. Der protestantische afrikanische Theologe Nunga Khal-Tambwe berichtet über den Widerstand gegen den Diktator Mobutu in den christlichen Kirchen des Kongo. Immerhin gab es dort zwischen 1990 und 1997 fünfzig kirchliche Erklärungen, die gegen das Regime gerichtet waren (287). Walter Lesch stellt in gewohnt souveräner Weise die ethische Problematik des Kirchenasyls im Kontext der Migrationsproblematik vor, nachdem Jean-Daniel Strub die Übertragbarkeit der Kriterien des sog. gerechten Kriegs auf Formen des Widerstands erörtert hat. Wie der Beitrag von Lesch der einzige ist, der für die doch sehr ergiebige Tradition der Reflexion des Widerstandsrechts innerhalb der katholischen Theologie steht (auch dies ist eine durch die Entstehungsanlässe erklärbare Einseitigkeit), ist der letzte Beitrag von Michael Wermke ein „praktischer": Er befaßt sich sowohl mit der Rolle des Religionsunterrichts in der freiheitlichen Demokratie als auch mit dem Widerstand als Thema des Religionsunterrichts.

Widerstand ist in Verbindung mit Religion, mit Glaube an den einen Gott und mit der in der biblisch-christlichen Tradition dieses Glaubens tief verankerten Überzeugung von der Verantwortung des Menschen für sein persönliches und sein politisches Handeln nie nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie ein historisches Thema. Vielmehr ist Widerstand unausweichlich eines der Themen, an denen sich der Streit über Wahrheit und Unwahrheit des Glaubens, über Wesen und Unwesen der Religion, über Glaubwürdigkeit und Schuld der Kirchen als der dem Ursprung verpflichteten Überlieferungs-, auf Veränderung ausgerichteten und ihren Glauben auch praktisch ausdrückenden und feiernden Gemeinschaft immer wieder entzündet. Denn überall dort, wo die staatliche Macht die allem Menschlichen eigene Begrenztheit nicht anerkennen will, eröffnet sich eine Stelle, wo Widerstand zu einem Ausdruck christlichen Glaubens und des Bekenntnisses zu Gott werden kann. Und das Festhalten an der Eigenständigkeit des Glaubens und der um ihn herum entstehenden Gemeinschaft bleibt die Voraussetzung für die Möglichkeit, den Allmachtsansprüchen des totalitär werdenden Staats zu widersprechen. Deshalb kann auch der Systematiker über das hinaus, was er hier über die historischen Wurzeln des Widerstandsrechts erfährt, vielfachen Gewinn aus diesem Buch erzielen. Beispiele solchen Gewinns könnten sein: die Typologie der Fallkonstellationen von Widerstand (31–33), die fundamentale Bedeutung der Dualität von religiöser und politischer Ordnung und deren wechselseitige Begrenzung (186–189), die Hochschätzung der „kleinen" Formen des Widerstands im Alltag (Fürbitte für Verfolgte im Gottesdienst, Kanzelerklärung zur politischen Entwicklung, Mißachtung eines Predigtverbots) (210f.), die Vergewisserung über die groben und feinen Mechanismen, die Menschen verführen, korrumpieren und zu willigen Helfern machen (234), die Fortentwicklung der Theologie der Befreiung zu einer Theologie des Wiederaufbaus in der schwarzafrikanischen Theologie (291f.), die Notwendigkeit der Entwicklung einer Ethik des Gesetzesgehorsams unter den veränderten gesellschaftlichen und weltpolitischen Bedingungen (317–319) wie auch die Übernahme fiktiver Rollenbiografien als Methode zur Reflexion der tatsächlichen Entscheidungs- und Handlungsspielräume in historischen Konfliktsituationen (342f.).

München Konrad Hilpert

Reinhardt, Volker: **Der unheimliche Papst.** Alexander VI. Borgia 1431–1503. – München: C. H. Beck 2005. 277 S., geb. € 22,90 ISBN: 3–406–44817–8

Das Renaissancepapsttum genießt bei Kirchen- wie Allgemeinhistorikern in der Regel keinen guten Ruf. Ungeachtet seiner mäzenatischen Leistungen in der Förderung von Kunst und Musik gilt es vielfach als Inbegriff von Reformfeindlichkeit, Verweltlichung und skrupelloser Machtpolitik – vermeintliche Folgen familiär-klientelärer Patronagepolitik mit sprichwörtlich gewordenem Nepotismus. Als ersten Höhepunkt dieser Entwicklung betrachteten schon viele Zeitgenossen den Pontifikat des spanischen Borgia-Papstes Alexander VI. So kann es kaum verwundern, daß gerade dieser so ganz und gar nicht geistlich erscheinende Oberhirte immer wieder zum Gegenstand heftigster, oft religiös oder politisch motivierter Kritik und kontroverser Auseinandersetzungen geworden ist, nicht zuletzt in Folge von Reformation und Risorgimento.

Der in Fribourg lehrende Historiker Volker Reinhardt schlägt als ausgewiesener Kenner der italienischen Geschichte, insbesondere der frühneuzeitlichen Kurie, einen anderen Weg ein. Sein Motto lautet: „Verurteilen oder freisprechen ist nicht die Aufgabe des Historikers" (11). Dementsprechend weiß er sehr differenziert zwischen der Person und dem Amt des Papstes, dessen Selbstdarstellung und Außenwirkung sowie den verschiedenen Tendenzen der zahlreichen zusammengetragenen Quellen zu unterscheiden. Seine an Detailinformationen äußerst reiche, durchgehend fesselnde Monographie ist in einen Pro- und Epilog sowie vier Kap. gegliedert, die einzelnen Lebensetappen von der Geburt bis zum Tod gewidmet sind. Buchtitel und Kapitelüberschriften versprechen eine spannende Lektüre, die sich dann jedoch nicht durch jene Enthüllungstechniken einstellt, wie Bestseller-Autoren sie gemeinhin anwenden. Vielmehr überzeugt das Buch durch eine fein austarierte, alle entscheidenden Quellen auch ohne großen Anmerkungsapparat aufführende, gewichtende und wertende Darstellung.

Der Untertitel des Prologs „Gift in marmornen Särgen" (7–14) greift gewitzt die zuweilen schon zum Klischee erstarrte Vorstellung von den Borgia als den Giftmischern des Papsthofs auf. Im Prolog selbst wird dann jedoch explizit das Ziel „der historischen Wahrheit" gesteckt, an deren Erkenntnisprozeß die Leserinnen und Leser dergestalt beteiligt werden sollen, daß sie auch zu anderen Ergebnissen kommen können (12f.). Diesem Anspruch wird der Autor durchweg gerecht. Das erste Kap., das die Jahre 1378 bis 1458 beleuchtet („Von Játiva nach Rom", 15–34), führt in seinen beiden Abschnitten („Der Aufstieg des Onkels" und „Lehrjahre der Macht") die Ursprünge des späteren Patronage-Systems vor Augen. Das folgende, in Variation von Marcel Prousts Hauptwerk betitelte Kap. („Auf der Suche nach der verlorenen Macht", 35–83), läßt die Höhen und Tiefen der Kurienkarriere des von der Familie geförderten Papstnepoten bis hin zum Konklave von 1492 erkennen, aus dem er selbst als Kirchenoberhaupt hervorgehen sollte. „Macht und Ohnmacht" der Jahre 1492–1497 (84–151) verdeutlicht das dritte Kap.: die allmähliche Durchsetzung gegenüber den Sforza, die Abwehr des invasiven französischen Königs Karl VIII., die unerbittlich betriebene Sicherung des eigenen Machtanspruchs gegenüber der Fundamentalkritik Savonarolas, schließlich die systematische Begünstigung des Nepoten Giovanni (Juan) und die nach heutigen Maßstäben mehr als fragwürdige Heiratspolitik mit seiner Tochter Lucrezia. Das letzte Kap. schließlich („Der entfesselte Papst", S. 152–246) führt den Pontifex maximus auf der Höhe seiner Macht bis zu seinem Tod vor Augen (1498–1503). Das Augenmerk gilt dabei einerseits den in ihre Schranken gewiesenen Gegnern Karl VIII. und seinem Nachfolger Ludwig XII., der Stadtrepublik Venedig sowie den Sforza und Orsini, andererseits seinem kriegerischen Nepoten Cesare, der Eroberung nach außen und Abschreckung im Innern miteinander zu verbinden wußte, und seiner heiratspolitisch immer wieder instrumentalisierten Tochter Lucrezias – übersteigert noch durch das im Jahre 1501 (einer freilich fraglichen Quelle zufolge) in Form eines Kopulationsturniers zum „Allerhurenfest" pervertierte Allerheiligenfest (211).

Abgesehen von unbedeutenden Kleinigkeiten – wie z. B. die regelmäßige Verwendung des nicht näher erläuterten Ausdrucks „Gegenkirche" für die reformerischen Kräfte an der Kurie und die Wiedergabe des Wortes „archypapa" mit dem Ausdruck „Überpapst" (61) statt wörtlich ‚Erzpapst' – überzeugt R.s Monographie auf ganzer Linie. Die gezielt auf sozialhistorische Fragestellungen, insbesondere Netzwerkanalyse, ausgerichtete Studie hat ihren Wert nicht zuletzt darin, daß sie zur weiteren Beschäftigung mit Päpsten und Papsttum anregt und zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten für je eigene Fragestellungen von Spätmittelalter-, Renaissance- und Frühneuzeitforschern der unterschiedlichsten Disziplinen bietet.

Münster Jörg Bölling

Sobiech, Frank: **Herz, Gott, Kreuz.** Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638–86), – Münster: Aschendorff 2004. X, 392 S. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd. 13), Ln € 64,00 ISBN: 3–402–03842–0

Der Däne Niels Stensen gehört aufgrund einer Reihe von Entdeckungen auf dem Gebiet der Anatomie, Geologie, Paläontologie und Kristallographie zu den bedeutenden Naturwissenschaftlern

des 17. Jh.s. Nach seiner Konversion zum Katholizismus (1667) und seiner Priesterweihe in Florenz (1675) gab er diese wissenschaftliche Betätigung weitgehend auf und widmete sich der Seelsorge. Als Apostolischer Vikar der Nordischen Missionen und Weihbischof wirkte er anschließend in Hannover, Münster, Hamburg und Schwerin. Sein vorbildliches christliches und priesterliches Leben fand bereits bei seinen Zeitgenossen über die Konfessionsgrenzen hinweg Anerkennung. In seiner asketischen Lebensführung und seinem pastoralen Einsatz orientierte er sich am tridentinischen Bischofsideal. Trotz häufiger Mißerfolge gilt Stensen als herausragender Vertreter der kirchlichen Reform. 1988 erfolgte seine Seligsprechung durch Papst Johannes Paul II.

Die zahlreichen Veröffentlichungen über Stensen, unter denen der Biographie von Gustav Scherz (Leipzig 1987/88) besondere Bedeutung zukommt, legten den Schwerpunkt auf seine naturwissenschaftlichen Arbeiten. Demgegenüber wurden seine theologischen Vorstellungen, insbesondere seine Spiritualität vernachlässigt.

Frank Sobiech unternimmt in seiner von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Münster im Sommersemester 2003 angenommenen kirchengeschichtlichen Diss. den Versuch, Stensens Schriften und Briefe auf ihren theologischen Gehalt hin zu analysieren. Dabei stützt sich der Vf. nicht nur auf die verschiedenen Editionen der Werke Stensens, sondern zieht auch unveröffentlichte Schreiben aus einer Reihe von Archiven, wie den Bistumsarchiven in Münster und Osnabrück, dem Hauptstaatsarchiv in Hannover und dem Archiv der Propagandakongregation in Rom, heran. Aufgrund einer umsichtigen Auswertung dieser Quellen weist S. nach, wie die persönliche Lebenserfahrung Stensens, der als Theologe Autodidakt war, Einfluß auf seine theologischen Anschauungen ausübte. V. a. die anatomischen Entdeckungen bewirkten eine Intensivierung seines Glaubens an den persönlichen Schöpfergott, woraus nach der Konversion die „vollständige Selbsthingabe in der Nachfolge Christi" (345) und im Dienst am Heil der Menschen erwuchs. Das Priestertum stellte nach Stensens Ansicht eine besondere Möglichkeit zum Dienst für Gott und den Nächsten dar. Mit den Begriffen „Schöpfungs-" und „Kreuzesspiritualität" umschreibt S. die beiden Schwerpunkte der Theologie Stensens und seiner persönlichen Frömmigkeit (240).

S.s Untersuchung stellt eine Bereicherung der Stensen-Forschung dar. Dies nicht zuletzt wegen der Hinweise auf Anschauungen Stensens, die durchaus zukunftsweisend anmuten. Dazu gehören seine Empfehlung zu häufigem Kommunionempfang (288–291) und seine Äußerungen über die apostolischen Aufgaben der Laien (303–305). Auch nach seiner Konversion bewahrte Stensen seine tolerante Grundhaltung; dies schloß die Ablehnung jeglicher staatlicher Zwangskonversionen, wie sie im Revokationsedikt von Fontainebleau 1685 zum Ausdruck kamen, sowie die Achtung vor der protestantischen Glaubensgemeinschaft ein, die ihm die Taufe vermittelt und den Weg zum Glauben bereitet hatte.

Hannover Hans-Georg Aschoff

Weihs, Alexander: **Pietas und Herrschaft.** Das Bild Ludwigs des Frommen in den Vitae Hludowici, – Münster: Lit-Verlag 2004. 207 S. (Theologie 65), pb € 17,90 ISBN: 3–8258–7450–8

Das „Bild Ludwigs des Frommen", spätestens mit dem Oxforder Kolloquium von 1986 in seiner geradezu klassisch gewordenen Negativzeichnung zumindest entscheidend relativiert[1], ist in dieser bereits 1995 vorgelegten, nun veröffentlichten Münsteraner Abschlußarbeit erneut in einer Quellenanalyse zum Gegenstand genommen. Die angesichts der quantitativen wie qualitativen Fülle der Thematik sowie des Anspruchs der Qualifikationsarbeit selbst – es handelt sich eben nicht um eine Diss. oder gar Habil.schrift – erforderliche Beschränkung wurde sinnvoll gewählt und in zweierlei Hinsicht auferlegt: inhaltlich auf zwei zeitnahe, biographische Quellen, thematisch auf den Aspekt der *pietas* und deren Implikationen für das Persönlichkeits- und v. a. Herrscherbild Ludwigs des Frommen.

Sowohl die inhaltliche wie die thematische Bündelung haben auch im Umfeld der vorliegenden Arbeit neues Augenmerk gewonnen: zum einen durch die gerade 1995 erschienene Neuedition der beiden hier untersuchten *Vitae Hludowici*, derjenigen des sog. Astronomus und des Trierer Chorbischofs Thegan[2]; zum anderen durch neuere Arbeiten insbesondere von *Philippe Depreux*, unter denen eine 1998 publizierte Studie zu Ermoldus Nigellus, in dessen Lobgedicht auf Ludwig den Frommen er die *pietas* geradezu als das Leitmotiv bestimmen konnte, ausdrücklich zu nennen ist[3].

In diesem Rahmen läßt sich die Arbeit von Weihs in der Forschung verorten, was angesichts der oben schon angedeuteten Fülle und Bandbreite einschlägiger Arbeiten zur Epoche und Herrschaft Ludwigs des Frommen zunächst durchaus schwierig erscheint. So kann W. z. B. in der Charakterisierung und Beurteilung der beiden Viten und ihrer Verfasser (Kap. 2) zu keinen neuen Erkenntnissen gelangen. Auf die schon in der Einleitung geäußerte Kautel, daß beide Werke „nicht zweckfrei [sind], sondern auf Wirkung zielen" (Einleitung, 15), wird unten noch näher einzugehen sein.

Nach den schon erwähnten grundsätzlichen Ausführungen zu den Viten und ihren Verfassern eröffnet W. die Behandlung der Thematik mit „Vorüberlegungen zum Begriff und zum Inhalt der *pietas*" (Kap. 3). Den Ursprung des Begriffs verortet er im römischen Sprachgebrauch zur Großfamilie und zur Blutsverwandtschaft und bietet von hier aus ein reiches Tableau zur Verwendung bei verschiedenen antiken Autoren. Die hauptsächlich doppelte Deutung des *pietas*-Ideals – *erga deos* und *erga homines* – wird hier deutlich und gewinnt in dieser Form mit Blick auf die Thematik durchaus Relevanz, wenn auch diese Ursprünge etwas zu breit behandelt erscheinen und eine stärkere Konzentration auf die christliche Umformung und v. a. dann Verwendung des Begriffs wünschenswert gewesen wäre. Dennoch treten in dem Durchgang zum Gebrauch in der Vulgata, bei den Kirchenvätern, im Mönchtum und in der Volksfrömmigkeit diese Aspekte klar vor Augen. Die Verchristlichung führte zu einer weiteren, vielschichtigen Ambivalenz des *pietas*-Begriffs und seiner Inhalte, die u. a. im Zusammenhang des Dynastiewechsels von 751 auch die Begründung einer Herrschaftslegitimation implizierte. Entscheidende Entwicklungsstufen sieht W. bei Smaragd von Saint-Mihiel und bei Jonas von Orléans, damit also im unmittelbarsten zeitlichen Vorfeld der Autoren der beiden *Vitae Hludowici*.

Im Folgenden analysiert W. auf der geschaffenen terminologischen Grundlage die Verwendung und Sinngebung bei diesen, zunächst beim sog. Astronomus (Kap. 4) und anschließend bei Thegan (Kap. 5). Methodisch sehr gelungen ist hier der vergleichende Ansatz, der im Wesentlichen auf der Beurteilung der Herrschaftsleistungen des Kaisers aus Sicht der beiden durchaus unterschiedlich intendierenden und konzipierenden Autoren einerseits und dem von ihnen gezeichneten Tugendbild Ludwigs andererseits beruht. Während der Trierer Chorbischof die Akzente auf eine persönliche Schilderung legt und bspw. dem Verhältnis zur Kirche wenig Beachtung zumißt, manifestiert der sog. Astronomus gleichsam einen Tugendkatalog, in den auch die kirchenreformerischen Maßnahmen Ludwigs eingepaßt sind. Auch mit Blick auf die *pietas* als der zentral behandelten Tugend arbeitet W. „deutliche Akzentverschiebungen" (113) zwischen den beiden Autoren heraus. Beim sog. Astronomus umfaßt die *pietas* ein breites Spektrum, das sich auch auf Mönchstugenden erstreckt und dort ein besonderes Gewicht legt; bei Thegan dagegen stehen wiederum persönliche Momente im Vordergrund, was in der Herrschaft Ludwigs fast zwangsläufig zu einer Verdichtung auf ‚innenpolitische' Aspekte führen muß – gerade hier aber erhebt der Trierer Chorbischof vorsichtige Kritik an der (persönlichen) *pietas* des Kaisers, da diese durch zu ausgedehnte Übung der Frömmigkeit klare Linien, insbesondere bei Personalentscheidungen, verschwimme.

Die hier nur grob skizzierten Unterschiede in der Darstellung und Bewertung der *pietas* bei den beiden Autoren veranlassen W. in einem zusammenführenden Kap. zu einer direkten Gegenüberstellung der jeweiligen Bilder Ludwigs des Frommen. Gemeinsam, offensichtlich aber voneinander unabhängig, ist beiden die Verankerung der *pietas* als der hauptsächlichen Verhaltenskategorie Ludwigs, die von ihnen auch grundsätzlich positiv bewertet wird. So kommen beide trotz unterschiedlicher christlicher Geschichtsauffassungen und trotz unterschiedlicher Grundkonzeption – der sog. Astronomus von einer Tugendtypik ausgehend von der Vorstellung eines Idealkaisers, Thegan von einer auffallend individuellen Perspektive her – zu einem vergleichbaren Ergebnis: Die *pietas* befähigt Ludwig den Frommen zu guter und gottgefälliger Herrschaft.

Wenn W. im abschließenden Kap. 7 aus diesem zwar gewichtigen, aber doch deutlich eingegrenzten Befund dann aber auf das Gesamtbild zur Person und zur Herrschaft Ludwigs des Frommen schließen möchte, so sind hiergegen Bedenken anzubringen. Zwar beherrscht er den bisherigen Forschungsgang zu dieser übergeordneten Frage mit einem fundierten, kenntnisreichen Überblick, und seiner Feststellung, daß der oben angedeutete, aktuelle Forschungsstand der Haltung und Wertung des sog. Astronomus und Thegans – also zweier zentraler Quellen zu Ludwig und seiner Zeit – weit mehr entspricht als die ältere Forschung, wird man nicht grundsätzlich widersprechen. Die Frage bleibt allerdings, ob das Herausgreifen eines Schlüsselmotivs, der *pietas*, den Blick nicht wiederum zu sehr einengt und vor allem zu einseitig in eine Gegenrichtung lenkt. Der Umstand, daß W. gerade im Resümee mit der Gesamtbewertung dem von ihm selbst,

[1] Siehe Peter Godman / Roger Collins (Hg.), Charlemagne's Heir: New perspectives on the reign of Louis the Pious (814–840), Oxford 1990.

[2] Neuedition: Theganus, Gesta Hludowici imperatoris; Astronomus, Vita Hludowici imperatoris MGH SS rer. Germ. in us. schol. [64], ed. Ernst Tremp, Hannover 1995 [zweisprachige Ausgabe lat.-dt.].

[3] Siehe Philippe Depreux, La pietas comme principe de gouvernement d'après le Poème sur Louis le Pieux d'Ermold le Noir, in Joyce Hill / Mary Swan (Hg.), The Community, the Family and the Saint. Patterns of Power in Early Medieval Europe, Turnhout 1998, 201–224.

und dies völlig zu Recht, erhobenen Postulat zu vorsichtiger, behutsamer – und relativierender! – Interpretation von so offensichtlich zweckgebundenen und zielgerichteten Quellen, wie sie die beiden Viten darstellen, nicht (mehr) nachkommt, verstärkt diese Zweifel weiter.

Ein Quellen- („Primärliteratur") und Literaturverzeichnis, das die umfangreiche Forschung auf die behandelte Thematik in angemessener Breite fokussiert und das auch die lange Zeitspanne zwischen dem Abschluß und der Publikation der Arbeit überbrückt, runden das Buch von W. ab – ein Buch, dessen Stärken in der Analyse, weniger aber in der Interpretation von Quellen liegen.

Münster Thomas Bauer

Liturgiewissenschaft

Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets ADS, – Freiburg: Herder 2005. 384 S., pb € 19,90 ISBN: 3–451–28313–1

Das von der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets herausgegebene und von einem Autorenkollegium verfaßte Werk ersetzt das vergriffene, Werkbuch „Der Sakristan" (1983). Das Buch stellt in klarer und einfacher Sprache eine Fülle von nützlichem Material zusammen.

Nach einer Einführung in den Beruf des Sakristans gibt es einen langen Überblick über die Liturgie (einer Kurzfassung von Sacrosanctum Concilium und Informationen zu liturgischen Feiern, dem Jahreskreis, Gewändern, Geräten, Büchern etc.). Der zweite, etwas kürzere Überblick beschreibt den Kirchenraum und deutet die Geschichte seiner Gestaltung an. Das Werk wird durch eine Erklärung der kirchlichen Berufe und ehrenamtlichen Dienste, sowie nützliche Informationen zu den Sakristanenverbänden und christlichen Symbolen vor Hinweisen auf weiterführende Literatur und einem Index abgeschlossen. Wichtige Passagen, die direkt den Dienst des Sakristans betreffen, sind durch einen grauen Balken gekennzeichnet – z. B. welche Dinge für die Feier eines Begräbnisses für Priester und Assistenz vorzubereiten sind, oder eine Ermahnung, daß sich der Sakristan mit dem Organisten gut verstehen möge. Der deduktive Ansatz der Darstellung ist begrüßenswert. Das Buch vermittelt zuerst ein Grundverständnis eines Elements der Liturgie und gibt darauf aufbauend konkrete Hinweise für die Praxis. Der Sakristan wird dadurch ermuntert, aus seiner Kenntnis der Zusammenhänge und lokalen Situation zu entscheiden und zu handeln und nicht eine fremde Checkliste abzuarbeiten. Wer die hier vermittelten Kenntnisse aufnimmt, wird in Würde, Gelassenheit und Freude seine Arbeit in der Kirche ausführen und von der Gemeinde die geschuldete Anerkennung erlangen.

Ein paar Punkte laden zur Revision ein. So ist zu fragen, welchen Nutzen es für das Verständnis der Funktion hat, dass man den Dienst der Sakristane auf die Leviten im AT und die Ostiarier der alten Kirche (18) zurückführt. Der Sakristan ist Kenner aller materiellen (und nach der Lektüre des Buchs auch vieler theologischer) Hintergründe von Feiern der Kirche. Das Problem, daß seine Rolle während der Liturgie darin besteht, nicht selbstvergessen in sie einzutauchen, sondern abseits zu stehen und den Ablauf der Liturgie zu kontrollieren, gegebenenfalls möglichst unsichtbar darauf einzuwirken, daß er ungestört bleibt, wird wohl gesehen (32f). Vielleicht sollte man den Sakristan in diesem Kontext nicht nur ermahnen, in der Routine nicht die Kniebeuge beim Betreten der Kirche auszulassen (etc.), sondern einen Ansatz seiner Spiritualität gerade aus der tiefen Vertrautheit mit allen Details des Gebäudes, den Büchern, Paramenten und Bräuchen der Kirche zu entwickeln. Die Bemerkung über den Dienst der Ministranten (bzw. des Sakristans, wenn keine Ministranten anwesend sind) reflektiert ein eigenartiges Gemeinde-, Funktions- und Feierverständnis: „Ihr [nämlich der Ministranten] aktives Mittun in der Liturgie ist auch als ein stellvertretendes Handeln für die ganze Gemeinde zu sehen" (327). Der Text suggeriert, daß die übrigen Mitfeiernden nicht „aktiv" mittun, weil sie aufgrund des Platzmangels im Altarraum (!), wie er gleich darauf feststellt, nicht alle daselbst eine „Funktion übernehmen" können. Wer anwesend ist, muß sich jedoch nicht vertreten lassen. Auch die Menschen, die in der letzten Bankreihe stehen, „tun" selbst und unvertretbar „aktiv mit".

Münster Clemens Leonhard

Das Geheimnis lasst uns künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit, hg. v. Nadine Baumann / Martin Stuflesser, – Münster: dialogverlag 2005, 212 S. zuätzlich 3 ungez. S. Tabula Gratulatoria, geb. € 12,80 ISBN: 3–937961–12–7

So gleicht sich alles aus! Der Name des Rez. fehlt aus unerfindlichen Gründen in der Tabula Gratulatoria von Klemens Richter. Vielleicht darf er deshalb dieses handliche, schön gestaltete Bändchen von gut 200 Seiten hier vorstellen. Die Autorinnen und Autoren sind alle Schüler des bekannten Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Prof. Dr. Klemens Richter, die ihm zu seinem 65. Geburtstag und zu seiner Emeritierung Ende des SS 2005 eine kleine Dankesgabe widmen wollten. In der offiziellen FS der Kollegen und Freunde zu diesem Anlaß haben sie wegen deren Vielzahl wohl keinen Platz mehr gefunden. Dafür haben sie die Nase vorn mit der Herausgabe. Die offizielle FS kam erst einige Monate später. Die Jugend läuft halt schneller. So gleicht sich alles aus!

Liturgie als Feier des Paschamysteriums Jesu Christi stellt das Grundthema der Festgabe dar. In dem ersten Teil „Liturgietheologische Themen" finden sich sechs meist profunde Beiträge. Der zweite Teil mit ebenfalls sechs Beiträgen versucht eine „Mystagogische Erschließung" dieses Grundbegriffs auf verschiedenen Feldern der Pastoralliturgie. Der dritte Teil mit vier Beiträgen buchstabiert das Paschamysterium als „Gottes Heilshandeln in der Welt und für die Welt". Die Vf. wollen mit ihren Beiträgen zeigen, wie viel sie von Klemens Richter gelernt, wie sie seine Denkansätze weiterverfolgt und in der eigenen Lebenswelt umzusetzen versucht haben (vgl. 8). Diese Lebenswelten weisen eine große Bandbreite auf. Sie reichen von den neuseeländischen Maori über Themen zu karitativem Engagement, Krankheit, Sterben und Tod, Kinderliturgie, Ministrantenpastoral, die oft sträflich vernachlässigte „Liturgische Bildung", Gottesdienstübertragungen im Hörfunk, Beten mit Bits und Bites, bis zu zwei Beiträgen über den Kirchenraum. Natürlich sind die Beiträge unterschiedlich ausgefallen. Den Rez. haben die sensiblen Ausführungen von Alexander Berger zur Sprache der Liturgie besonders beeindruckt. Das Büchlein belegt die Vielfalt der Themen, zu denen Klemens Richter als Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Münster Stellung bezogen, derzeitige Auffassungen mitgeformt und Anstöße für die Zukunft der Liturgie gegeben hat. Jeder / jede an der „Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit" interessierte Leser oder Leserin wird das Büchlein mit Gewinn lesen.

Vallendar Manfred Probst

Buchinger, Harald: **Pascha bei Origenes.** 2 Bände, – Wien: Tyrolia 2005. 1038 S. (Innsbrucker theol. Stud., 64), pb in Schuber € 98,00 ISBN: 3–7022–2542–0

Das Werk, das als Dissertationsprojekt bei Hans Jörg Auf der Maur begann und nach dessen Tod in Zusammenarbeit mit Lothar Lies vollendet wurde, wird langfristig die maßgebliche Studie zu seinem Thema und seinem liturgiewissenschaftlichen und theologiegeschichtlichen Kontext bleiben. Die Vollständigkeit der analysierten Texte aus dem großen und schwer zugänglichen (erhaltenen) Gesamtwerk des Origenes (im folgenden O.) nützt jedem, der sich zwar für die hier diskutierten Themen interessiert, nicht aber die Materialfülle analysieren kann.

„Pascha bei Origenes" ist in 2 Bde gegliedert. Der erste beschreibt das Material in einem chronologischen Durchgang durch das Gesamtwerk des O. (entlang von Belegen von Lexemen wie „pascha" und von Anspielungen oder Besprechungen von für das Pascha bedeutsamen Bibeltexten) und faßt die Einleitungsfragen zu den Werken des O. zusammen. Ein wichtiger Teil des Textes ist der Analyse der beiden Schriften „Über das Pascha", die in der Mitte des 20. Jh. neu entdeckt wurden (140–335; zur Differenzierung der beiden Schriften: 306–319) gewidmet. In Bd 2 wird dasselbe Material nach systematischen Gesichtspunkten neu geordnet und sowohl im Rahmen der frühen Geschichte des Christentums als auch in bezug auf jüdische Texte analysiert. Dort werden auch alle Zeugnisse zum Pascha vor der Zeit des O. ausführlich diskutiert (vgl. Traditionsgeschichte, 630ff). Die Redundanz der Darstellung erschließt die Daten für verschiedene Leserinteressen. Wer an das Gesamtwerk von O. eine spezifische Frage hat (z. B. nach dessen Meinung über die Pentekoste), möge direkt die jeweilige Passage nach Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses studieren (812–817). Das Fehlen eines Sachindex wird durch interne Verweise, ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und Stellenregister weitgehend wettgemacht.

Voraussetzung für ein Verständnis der Liturgie im Werk von O. ist dessen methodische Verschränkung der Auslegung von Bibel und Liturgie, die besonders im Pesach / Pascha als atl. und ntl. Text, sowie als christliches und jüdisches Fest noch einmal anspruchvoller wird. O. interpretiert in der Bibel enthaltene Festgesetze und deren (als selbstverständlich angenommenen) Vollzug in der Praxis Israels als irdisches Abbild der himmlischen Wahrheit (60–62). Das wertet „jüdische" (biblische) Liturgie ab. O. kann aber dem atl. Kult so viel Anziehungskraft abgewinnen, daß er die Zerstörung des Tempels als Voraussetzung für die Existenz des Christentums versteht (128). Wäre der Tempel nicht zerstört worden, hätte das Christentum keine Chance gehabt, sich durchzusetzen. Die Tatsache der Tempelzerstörung ist schon vor O. Teil der antijüdischen Polemik im Christentum

(vgl. 679, 702ff). Sie verleitet zur Behauptung, daß ein Kult, der nicht mehr stattfinden *kann*, auch nicht mehr stattfinden *soll* und deswegen eigentlich immer defizient war. Gott habe die tatsächliche Erfüllung der Opfergesetze nicht gewollt. Mose, der die Wahrheit geschaut hatte, habe dieselbe für die Fassungskraft des Volkes in an und für sich wertlose Gesetze übersetzt (122f, 696f, vgl. aber 306 zum ägyptischen Pesach).

Die „Wahrheit", die Mose geschaut hat, ist auch nicht der christliche Gottesdienst. Im Gegensatz zu anderen Exegeten konstruiert O. nur selten Typologien entlang der Geschichte – „Erfüllung" des AT durch NT, Christus oder die Kirche (vgl. 112, 205ff, 436f, 444, 507 und 650f, 721f zu anderen Autoren). Er entkommt damit *manchmal* (bei der Betrachtung der Gesetze von Ex 12; trotz Jo 19,36, das selbst auch nicht in diesen Kategorien denkt, 72 Anm. 334; 757–761) einem substitutionstheoretischen Antijudaismus (70ff) – allerdings nicht immer, vgl. 98, 107, 113, 119, 373–376, 418, sowie 101 und 697, wo die Juden (gegen Röm 2) als aus ihrem Heilszustand herausgefallen betrachtet werden (702–707). Irdische, christliche Liturgie ist wie biblische Liturgie des Tempels ebenfalls nur ein Abbild himmlischer Wahrheit. Deswegen können Christen auch das Sukkotgesetz einhalten, ohne daß es im Christentum ein Fest gäbe, das das biblische Laubhüttenfest aufgenommen hätte (vgl. 127). In der Ewigkeit werden Christen die Wahrheit der in der Bibel als Schatten angedeuteten Feste wie Pesach, Versöhnungstag und Sukkot wirklich begehen können (135, vgl. 341).

Ist christliche Liturgie damit ebenfalls obsolet? Rituale der christlichen Liturgie (Kniebeuge beim Gebet, Eucharistie, Taufe) hält O. in Hochachtung, sieht sie aber wie die Rituale des atl. Festgesetzes als Verschleierung der Wahrheit, die auf jene Wahrheit hin durchschaut werden muß (123, vgl. 133, 520f). Er spricht dennoch gegen die Abschaffung von Liturgie (819), obwohl er Festpraxis als typisch heidnisch entlarvt (vgl. 109 und 121, 494 Anm. 660, 520f). Feste haben nämlich immer noch einen beschränkten Nutzen für die geistig oder geistlich Schwächeren, die etwas sinnenfälliges brauchen (256, 786), oder darin, daß man anläßlich des Festes die Texte der Schrift zu Gehör bekommt (659). Ein liturgisches „Gedenken" ist von marginaler Bedeutung und nur für unvollkommene Menschen gedacht (786; vgl. 894f zur Anamnese als Teil der Ethik).

O. nimmt das Gesetz des AT dennoch ernst – besonders das über das Pesach – so ernst, daß die gesetzlichen Passagen (fast nur Ex 12,1–11, 494), die er meist wörtlich zitiert und genau auslegt, sogar für die Textkritik des Bibeltexts bedeutsam sind (Übersicht 598–601). Der narrative Kontext des ägyptischen Pesach (Ex 12) interessiert ihn kaum. Das Gesetz von Ex 12 verpflichtet jeden Christen in all seinen Details (69). Wer das Gesetz wirklich einhalten will, darf es aber nicht „irdisch" einhalten, nämlich als Ritual vollziehen, wie es im Bibeltext steht (283f). An dieser Stelle kommt 1 Kor 5,7 als hermeneutischer Schlüssel zu Ex 12 hinzu. Nachdem Christus „unser wahres Pascha" ist, müssen die Christen ihn opfern. Das tun sie nicht in der Eucharistiefeier, die keine Assozitation an das „Essen des Pascha" als „Teilhabe an Christus" hervorruft (845f). Die Erfüllung des Pesachgesetzes durch die Christen hat nichts mit einer Jahresfeier von Ostern zu tun.

O. stellt fest, daß das Paschalamm des AT auf Christus verweist, nicht aber auf die Passion (Ansatz von Peri Pascha Buch 1, 190–194; anders akzentuiert in Buch 2, vgl. 316–318 u. a., 348, 441f, Kap. 2.7 bes. 750f und 754–770). Mit der Volksetymologie, die das aramäische „pascha" mit einen griechischen / lateinischen „pathein" / „passio" sehen wollte, hat sich O. vielleicht sogar selbst einmal gegenüber Juden blamiert (153, 169). O., der weder Hebräisch konnte, noch dasselbe von Aramäisch zu unterscheiden vermochte (170 Anm. 946, 398, 405 Anm. 61; 523 Anm. 839) argumentiert hier mit der phonetischen Gestalt von „pesach" / „pascha", was implizieren könnte, daß er Leute getroffen hat, die es ihm vorsprachen. Solche Information kann aber immer reines Buchwissen sein (397 Anm. 8). Der Vf. hätte in diesem Kontext auch die Übertreibung von Clements, die in Peri Pascha einen Beleg für öffentliche christlich-jüdische Disputationen sehen wollte, deutlicher in Zweifel ziehen können (154).

Das „Pascha", das schon seinem Wortsinn nach nicht auf die Passion (Christi) verweist, tut dies auch seiner theologischen Bedeutung nach nicht. O. erklärt daher, wie man das atl. Gesetz des Pesach als Christ hält: durch das tägliche Lesen und die existentielle Aneignung der Hl. Schrift. Die Christen opfern, braten und „essen die Fleischteile des [wahren] Lammes", indem sie das Wort „täglich" zu sich nehmen (109, 129f, 168, 205ff, 229ff, 240ff, 659f, 823–867). Nur einem kleinen Bruchteil des Volkes traut O. (wohl in rhetorischer Übertreibung) allerdings zu, daß sie diesen Weg der Vollkommenheit so weit zu gehen vermögen (826). Nachdem das Pascha der Christen Christus ist (1 Kor 5,7), schenkt das Essen des Pascha die Teilhabe am Logos. Das ist ein lebenslanges Programm der Selbstbildung und einer asketischen Ethik, kein billiger Abschied von der Teilnahme an Liturgien. Die Kehrseite des Ansatzes ist die Vorstellung, daß die Juden im Unglauben ihrer Gesetzesbeobachtung Christus verfehlt und aufgrund ihres defizienten Schriftverständnisses getötet haben (vgl. 294ff; systematischer Überblick 304ff).

Die Opposition gegenüber dem Fest läßt schon erwarten, was der Vf. tatsächlich feststellt, daß nämlich zur Feier des Jahrespascha aus den Schriften des O. fast nichts zu erheben ist (790–809). Ostern ist das einzige zur Zeit des O. im Jahresrhythmus begangene Fest (146 auch 353ff) – ausgedehnt auf 50 Tage (zur Pentecoste 133, noch nicht Termin der Gesetzesgabe: Anm. 701, 812–817). „[...] das Pascha als Jahresfeier von Ostern kommt so gut wie nie in den Blick" (422, vgl. 783–785) und „an keiner dieser Stellen, an denen O. vom Pascha als Fest spricht, meint er das Pascha der Christen" (423). Der Vf. verzichtet auch zu recht darauf, die Spekulation des O., daß Jesus im Januar getauft worden sein soll, zur Rekonstruktion eines Festtermins zu mißbrauchen (104 Anm. 537). Verschiedene Klischees lassen sich durch die detaillierten Beobachtungen ebenfalls auflösen, wenn der Vf. z. B. zeigt, daß O. den Exodus nicht immer und nicht unbedingt paschal deuten muß (412).

Die christliche Initiation betreffend unterstützt der Vf. die Analyse von Paul Bradshaw (1993), der gezeigt hat, daß die Verbindung von Initiation und Ostern nie überall und als Grundparadigma nur kurze Zeit en vogue war. In der Gemeinde des O. wurde wahrscheinlich zu Ostern nicht getauft (137, 488, 807ff, 818, 868f).

O. interpretiert z. B. den Wasserträger nach Mk 14,13par. nicht auf Taufe oder Ostern hin, sondern als „Mose, den Gesetzgeber, der die geistige Lehre in leiblichen Geschichten trägt" (644; zu Mose 701 Anm. 1702). Das hindert ihn nicht, die christliche Initiation mit Interpretamenten aus dem Pesach zu deuten (175–180; 401, 455–458, 466f, marginal auch 558, 795). Initiation ist Erfüllung des Pesach-Gesetzes. O. findet sogar ein Echo der Abfolge des Initiationsrituals in Ex 12 (implizit 256f). Dennoch bleibt er auch an dieser Stelle bei der Allegorie. Die „Salbung" (der Türpfosten mit dem Blut des Pesachlammes) ist „der Glaube an ihn" (Christus, obwohl Origenes hier auch die Leiber der Christen mit den Türpfosten vergleicht, 226f – vgl. aber zu Peri Pascha Teil 2: 275; 483–488). Die Allegorie war schon vor O. bekannt (529 Anm. 884). Die Terminologie um „Siegel" / „Versiegelung" benützt O. wahrscheinlich nicht im Kontext der Taufe (485). Den Auszug aus Ägypten realisieren die Christen ethisch (im Lebenswandel), liturgisch (in der Taufe) und eschatologisch (in der Auferstehung des Fleisches, 409). In Peri Pascha 1.18 erscheint schon Röm 6 als Interpretament der Taufe (187) – ein Text, der sonst erst im 4. Jh. in den Taufinterpretationen wichtig wird und (bis zu den Reformen im Zug des Vaticanum II) in den euchologischen Texten der Initiation praktisch keine Rolle spielt.

Daß es bereits standardisierten, liturgischen Text gegeben hat, ist aus dem Werk des O. generell nicht abzuleiten (vgl. 529f Anm. 885, aber 372 Anm. 2064 für das Echo eines Einsetzungsberichts). Auch die „Nacht" (innerhalb derer das Pesachlamm nach Ex 12 verzehrt werden muß) bringt ihn zu Überlegungen über das Eschaton, nicht zur Assoziation einer Osternacht (243, 276f, 301, 410, 485, 494, 505ff, 548f – mit einem Hinweis auf die Auferstehung Christi „um Mitternacht" im allerdings unsicheren Fragment zu Mt nr. 500; 798). O. erwähnt auch keine Vigilfeier und kein Fasten. Zur Quadragesima hat Vf. eine gesonderte Untersuchung verfaßt, die demnächst erscheinen wird. Eine Erwähnung der „Quadragesima" durch O. ist sehr unsicher (800, 811f). O. sagt nicht, daß Ex 12 zum Pascha vorgelesen wurde (801, vgl. aber 146). Der Tura Papyrus, der Peri Pascha (die beiden großen Auslegungsgänge von Ex 12) enthält, ist keine Festhomilie, so daß aus Existenz und Thematik des Textes nicht auf eine Lesung aus Ex 12 geschlossen werden kann.

Die Spiritualisierung des Pascha als etwas, das zu jeder Stunde im Leben des Christen vollzogen werden muß, marginalisiert jede Frage nach einem „Wochenpascha" systemimmanent (vgl. 353f). Die Begründung des christlichen Wochenfastens (Mittwoch und Freitag, das allerdings bei O. nicht mit Liturgie verbunden ist, 51 Anm. 193 über die Unverläßlichkeit der Übers. von Rufin) mit der Passionschronologie in einem Katenenfragment ist wahrscheinlich nicht O. zuzuschreiben (51, 374f). Dazu ist zu bemerken, daß jegliche Verbindung von Passionsereignissen mit einem Wochentag ein dominikales Osterfest voraussetzt. Wer immer dem 14. des Mondmonats folgt, kann aus der Liturgie keine Typologien für Wochentage entwickeln. Die Abwesenheit der Vorstellung eines „Wochenpascha" für O. tritt noch mehr darin hervor, daß er ein wöchentliches Passionsgedächtnis (Freitag und Sonntag) kennt, aber nicht mit dem Pascha (422 Anm. 182) verbindet, obwohl seine Gemeinde wahrscheinlich ein dominikales und kein quartodezimanisches Pascha feierte (787).

Das Verhältnis des O. zum „Judentum" ist schwer zu bestimmen, weil sich fast alle Belege einer Auseinandersetzung mit den Juden über das Pesach auf die „Juden" des AT beziehen. Eine terminologische Differenzierung in „Juden" (der Gegenwart) und „Hebräer" (der Bibel) wird von O. nicht konsequent angewendet (vgl. 668 zum Nisan).

Zu dieser Frage setzt sich der Vf. mit der Diss. von Ruth Clements (Harvard 1997 „Peri Pascha: Passover and the Displacement of Jewish Interpretation Within Origen's Exegesis") auseinander. Er bewertet (neben der Beobachtung, daß Clements wichtige Belegtexte nicht bringt und die deutschsprachige u. a. Sekundärliteratur ignoriert, 28f) die Möglichkeit, aus dem Werk des O. dessen Beziehungen zum Judentum zu erheben, weniger optimistisch als Clements (vgl. 667, 402 Anm. 36, 473 Anm. 530). Insofern die jüdische Interpretation bei O. von Clements als „rhetorische Konstruktion" identifiziert wird, ist sie zweifellos ein „Schlüssel der Paschatheologie des Origenes". Die Elemente jener rhetorischen Konstruktion dürfen allerdings nicht voreilig als Echo rabbinischer Traditionen vereinnahmt werden. Der Vf. spricht zwar (34) von der „gelegentlichen Integration nachbiblischer jüdischer Halakha und Theologie in die Rekonstruktion biblischer Praxis" durch O. An verläßlichen Belegen bleibt davon allerdings außer der Tatsache, daß O. vielleicht die auch in der Mischna reflektierten Traditionen der Suche nach dem Sauerteig (96, 365, 673) und die Widmung des Pesachtieres für die Teilnehmer am Mahl (58, 204, 675) kennt, kein Detail übrig.

Die Suche nach dem Sauerteig ist in jedem Fall eine bemerkenswerte, über die Bibel hinausgehende Information, die O. bringt (673). Daß ein Jh. früher über Polykrates berichtet wird, daß er das Fortschaffen des Sauerteigs bei den Juden beobachtet, kann für O. in jede Richtung – als Argument für die Annahme von reinem Buchwissen oder für tatsächliche Beobachtungen von Juden der Stadt – interpretiert werden. Die präzise wirkende Auskunft ist aber keine ebenso präzise Reflexion der *rabbinischen* Regeln, die von der Suche nach Sauerteig am Vorabend des 14. Nisan ausgehen – O. am Morgen (674, obwohl die verwendeten Worte in ihrer Etymologie ähnlich sind). Dem Vf. ist in diesem Fall zuzustimmen, daß Kenntnisse aus erster Hand für O. möglich waren und daher nicht ausgeschlossen werden dürfen.

Die Widmung des Pesachtieres (675–677) ist notwendigerweise historisches Wissen und kann aus einer literarischen Quelle – freilich auch aus einer Diskussion mit einer Person oder Gruppe – stammen. Zur Zeit des O. wurden schon lange keine Lämmer mehr geopfert. Der Beleg kann nicht beweisen, daß O. rabbinische Traditionen gekannt hat. Eine Beobachtung von Vf. läßt aufhorchen (211f). O. führt im Kontext dieser Bestimmung auch eine Regel zum Ritual an, die mit rabbinischer Halakha nichts zu tun hat. Die Zusammenstellung könnte „jüdische" – eben nicht-rabbinische – „Halakha" zum Pesachritual sein. Auch Philo (676) hat ähnliche Informationen. Es ist daher methodisch nicht unproblematisch, dem rabbinischen System ähnliche Realia aus dem Text von O. herauszuziehen, damit seine Begegnung mit dem rabbinischen Judentum zu belegen und eine widersprüchliche oder schlicht absurde Notiz in deren Kontext zu übergehen.

Unter den Beobachtungen des Vf.s findet sich viel darüber, was O. an Information über das rabbinische Judenum *nicht* gehabt hat (vgl. Kap. 2.6). Darüber hinaus wäre anzumerken, daß die Rabbinen z. B. aufgrund ihrer eigenen Geschichtsanalyse die historische Bruchlinie in der Liturgie des Pesach nicht mit der Zerstörung des Tempels ansetzen, sondern nach dem Vollzug des ägyptischen Pesach (Ex 12). Für sie waren nur wenige Gesetze von Ex 12 für die gesamte Geschichte Israels bestimmt. Das meiste galt ausschließlich und nur einmal in Ägypten. Ex 12 ist nach 70 für die Gestaltung des Rituals theoretisch (und praktisch) irrelevant. O. ist diese Vision fremd. Er rekonstruiert die Gestalt des Pesach vor 70 aus Ex 12 und geht davon aus, daß auch nach 70 ein Pesach immer so aussieht oder aussehen müßte. Alle Hinweise auf eine „jüdische" Praxis, die mit Ex 12 übereinstimmt, sind wertlos für die Rekonstruktion der tatsächlichen Praxis der jüdischen Zeitgenossen von O. Es ist nicht wahrscheinlich, daß „die Juden" von Cäsarea „in ihren Häusern" am 14. Nisan Lämmer opferten (vgl. 678–681). Die Behauptung, daß „die Juden" jedes Jahr ein Schaf opfern (174, 419) kann bestenfalls auf fehlende Vertrautheit mit jüdischen Bräuchen schließen lassen. Der Vf. macht allerdings (364 Anm. 2040) auf die Relativität der Terminologie aufmerksam. Wenn „Pesach feiern" mit „Lamm schlachten" schlicht identisch ist, kann Ex 12 ins zeitgenössische Judentum hineingelesen werden, ohne daß daraus auf Kenntnisse oder Unkenntnisse des O. über irgendein Ritual geschlossen werden kann. Im hermeneutischen Ansatz des O. ist es dann möglich zu sagen, daß „die Juden das Pascha roh essen", was bedeutet, daß sie das Gesetz nicht verstehen und die Schrift nur „leiblich", nicht „geistlich" deuten (698–702). Daraus kann nicht der Schluß gezogen werden, daß die Juden Caesareas am Pesach rohes Lammfleisch zu essen pflegten – die Christen aber gebratenes (weil sie die Schriften korrekt verstehen). Der Vf. weist auch auf die in jeder möglichen Rekonstruktion von Brauchtum am 2. Tempel unplausiblen Vermutung des O., daß beim Pesachmahl das Fleisch eingetaucht wurde, hin (681). Wenn O. Gespräche mit rabbinischen Juden über das Pesach geführt haben soll, dann hat er deren in mehreren Texten deutlich zum Ausdruck gebrachten Ansatz nicht verstanden. Theoretisch hätte er sich der Position der Rabbinen nähern können. Er meinte ja, daß das ägyptische Pesach damals das konkrete Heil der Hebräer bewirkte (306), die folgende Einhaltung des daraus abgeleiteten Gesetzes aber das Unverständnis der Schrift voraussetzte.

Noch mehr hätte eine echte Auseinandersetzung zwischen O. und den Rabbinen auch aufklären können, daß beide ein sehr ähnliches Verständnis über die Rolle der Bibellektüre haben. Sowohl für die zur Zeit des O. redigierte Tosefta (tPes 10) als auch für O. selbst ersetzt das Studium der Opfergesetze das Ritual, so daß Schriftstudium zur Erfüllung der Ritualvorschrift wird. Es gibt aber keinen Hinweis auf eine Beeinflussung (in jede mögliche Richtung). Mit dem in der Antike oft anzutreffenden Unverständnis begegnet O. auch der Sabbat-Ruhe (223f).

O. diskutiert die Erwähnung des Wassers in Jo 7 (231). Auch hier assoziiert er nicht die in der Mischna breit geschilderten Rituale mit Wasser um Sukkot incl. der Feier der „Freude des Brunnenhauses", die die Mischna in glühenden Farben schildert, obwohl für ihn klar ist, daß es in Jo 7 um Sukkot geht (636) und er Sukkot auch analog zum Pesach interpretiert (894f). O. behauptet, daß gelegentlich ungesäuerte Brote aus dem Getreide der neuen Ernte gemacht wurden. Das könnte er aus Jos 5,11 (587) und Dtn 16.1 LXX geschlossen haben. O. diskutiert auch die Bezeichnung des „Monats *der Neuen*" (LXX, 94) für „Frühlingsmonat". Solange der Tempel noch stand und gemäß dem, was man aus rabbinischer Halakha erschließen kann, konnten zumindest zum Pesach selbst nie Mazzot aus neuem Getreide gegessen werden, weil die Ernte erst mit dem Abschneiden des Omer nach dem Pesach beginnen konnte. Die in der Pesachnacht gegessenen Mazzot müssen aus altem Getreide hergestellt werden. Die Behauptung von O., daß Juden gelegentlich Mazzot von neuem Getreide essen, setzt nicht das Postulat eines jüdischen (aber irgendwie nicht-rabbinischen) Informanten voraus (vgl. 77 Anm. 363).

Daß das Pesach im Nisan gehalten wird, kann ein „Element der Allgemeinbildung" (668, vgl. 77 Anm. 364, allgemein 686: „ein gewisses Kulturwissen"; 692) sein und beweist keine Kenntnis jüdischer Kalender. Die *zwei* Jahresanfänge, die sich aus der Bibel ergeben, sind O. bekannt (104, 669). Die rabbinische Vorstellung von *vier* Neujahrsterminen kennt er aber gerade nicht. Angesichts von Ez 40,1 (auch LXX) und der folgenden Betonung des 10. Tages des Monats liegen Gedanken zu mehreren Neujahrsterminen nahe.

Ähnlich entfaltet O. die Bedeutung der Bitterkräuter (102, 130, 495ff), ohne auf einen Realienhinweis zu kommen, daß nach der Mischna die Bitterkräuter ein wichtiges mimetisches Ritualelement, das den Seder mit Ex 12 verbindet, darstellen. Auch das, was im Hochmittelalter zur vom Sohn gestellten Frage „Wodurch unterscheidet sich diese Nacht..." im Seder wurde und was in der Mischna als Textbeispiel für den Vater, der seinen Sohn belehrt, wenn dieser keine selbst formulierte Frage zusammenbringt, erscheint, assoziiert O. nicht. Er legt die 4 Stellen der Tora, die zu seiner Zeit bereits als ritualisierte Frage eines Kindes in der rabbinschen Exegese behandelt werden, nicht aus (534).

O. schlägt offenbar v. a. gegen „das Judentum" aus, wo sich aus dem *christlichen* Interesse am AT Reibungspunkte mit dem AT ergeben oder wenn die Praxis von Christen einer Gesetzesobservanz ähnlich ist (z. B. 369, 378, 695). Frauen der Gemeinde des O. halten in nicht näher geschilderter Weise Regeln zu den ungesäuerten Broten ein (101, 693ff). Das ist nicht nur ein jüdischer, sondern auch ein atl. Brauch, was auch für Sabbat und Versöhnungstag (vgl. 767, normalerweise nicht systematisch mit dem Pascha verbunden) gilt. Daraus ist nicht sicher zu schließen, daß diese Christen die griechischen Juden Caesareas imitierten oder sich ihnen anschlossen. Sie können auch versucht haben, das AT einzuhalten – freilich auch beides.

Aus den vom Vf. vorgelegten Analysen zeigt sich am Beispiel der Frage nach einem Triduum Paschale in der Gemeinde des O., wie das Vorurteil darüber, daß Theologie als Folge von Ritual entsteht, zur *Rekonstruktion* von Ritualen durch die moderne Forschung führen kann. Der Vf. erfaßt im Gegenzug zu dieser Vorstellung z. B. die Ausführungen des O. über die Taufe als erstes Erscheinen eines Zusammenhangs von Exodus, Christusereignis und Initiation. Ein Jh. später wird aus einem Stück Theologie eine Sequenz von Ritualen. Darin liegt eine wegweisende Erkenntnis für die Rekonstruktion von Elementen der Liturgie aus Texten für die Zeit vor dem vierten Jh.

Zu sagen, was sich bei O. findet, ist wichtig. Sagen zu können, was sich im erhaltenen Werk *nicht* findet, ist besonders in bezug auf die Rekonstruktion der Liturgieentwicklung für diese mindestens ebenso wichtig. Dem Vf. gelingt es dadurch, anachronistische, durch unzuverlässige Hinweise auf Texte von O. gestützte Rückprojektionen von Institutionen des vierten Jh.s in das dritte abzuwehren.

Der Umgang mit dem alttestamentlichen Gesetz durch O. ist kein Modell zur direkten Übernahme. Bald nach O. hat sich das Christentum vom AT als Gesetz und auch weitgehend als Text der eigenen Tradition verabschiedet. Was bedeutet es, wenn ein christlicher Autor nach Paulus ein Programm entwirft, wie Christen das Pesachgesetz einhalten können, weil sie es müssen? Ist das ein heilsgeschichtlicher Rückschritt oder ein ehrenwerter Versuch, die Bibel ernst zu nehmen? Gerade das, was man als „Zeremonialgesetz" bezeichnet hat, mag auch Freunden des AT als schlicht obsolet gelten. Wer nach der Schnittstelle zwischen Liturgie und AT sucht, kann an den kultischen Vorschriften der Bibel nicht vorbei. Liegen diese Gesetze ausschließlich im Interesse des Judentums, auf deren Umgang damit Christen mit Respekt und Sehnsucht, aber immer aus einem großen Abstand hinüberschielen? Wenn sie *auch* Texte des Christentums sind (ohne dadurch weniger Texte des Judentums zu werden),

sollten sich Christen mit ihnen auseinandersetzen. O. muß als formale Warnung immer dort mitgelesen werden, wo praktische und theoretische Ansätze der Theologien aller Epochen behaupten, es ginge ihnen um „die Hl. Schrift", sie aber tatsächlich nur eine kleine Testimoniensammlung überhaupt wahrnehmen und diese aufgrund der Tatsache, daß sie sie ständig zitieren, vorlesen und erklären, für wichtig halten.

Für jede moderne Rezeption sind auch die Versuche des O. anregend, die Relation der atl. Opfer und des Todes Christi zu bedenken. Seine Abneigung gegen die platte Identifikation der Passion Christi mit dem Pascha führt ihn zu weiten hermeneutischen und theologischen Überlegungen (die ihrerseits wieder Probleme schaffen). Der Vf. analysiert mit reichen Belegen das Verständnis des O., der z. B. eine differenzierte Analyse der verschiedenen Hinweise auf „Lämmer" im NT vorlegt, dabei Jo 1,29; Jer 11,19 und Jes 53,7 kombiniert, ohne das Pascha zu erwähnen (735). Nachdem O. sich den Weg anderer Theologen, „Pascha" einfach als „Passion" (Christi) zu deuten, versperrt hat, entwickelt er den großen Bogen der Vorstellung des „Übergangs" – ebenfalls aus einer Volksetymologie von „Pesach". Der Vf. dazu (522): „ […] das umfassende, von O. entworfene Konzept der ὑπέρβασις, welches Ab- und Aufstieg Christi in einen universalen kosmischen und soteriologischen Rahmen stellt, gehört aber zu den genialsten Einfällen altkirchlicher Paschatheologie überhaupt und ist die reife Frucht eines langen Theologenlebens."

Die Auseinandersetzung mit dem Werk des O. ist heute nicht nur notwendig, um die ihm folgende Theologiegeschichte zu verstehen. Sie lohnt sich, wie oben angedeutet, auch inhaltlich. Als Ausleger von Schrift und Liturgie ist O. kompromißlos, unbestechlich und originell. Er hat ein großes Vorwissen, schreibt aber seine Vorgänger nicht einfach ab. Es ist das große Verdienst des Vf.s, die Analyse des Pascha bei O. einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben.

Münster Clemens Leonhard

Eicker, Thomas: **Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige.** Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik. – Paderborn: Schöningh 2004. 357 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 46,90 ISBN: 3–506–71684–0

Nach einer theologischen Grundlegung der Kirchenmusik sucht man in den neueren Dokumenten der katholischen Kirche vergebens. Auch das Basisdokument, das Kirchenmusikkapitel der Liturgiekonstitution („Sacrosanctum Concilium" 1963), enthält einleitend lediglich einige allgemeine Grundsätze über das Zueinander von Liturgie und Musik. Dieser vage formulierte Artikel 112 verrät bereits den Kompromißcharakter des gesamten Kapitels. Die Instruktion „Musicam sacram" (1967) als Ausführungsbestimmung dieses Kapitels hatte ein Einleitungskapitel über theologisch-musikalische Perspektiven erhalten sollen; doch man konnte sich in der zuständigen Arbeitsgruppe auf den Entwurf von Joseph Gelineau nicht einigen und fand auch keinen adäquaten Ersatz. Andere Dokumente kommen über Ansätze einer Theologie der Kirchenmusik ebenfalls nicht hinaus (siehe Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch 1969, Nr. 19; Allgemeine Einführung in das Stundengebet 1971, Nr. 270).

Thomas Eicker (Priester der Diözese Aachen), der Autor der vorliegenden Studie, die 2003 als Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Bonn angenommen wurde, versucht diese Lücke zu schließen. Wohl wissend um katholische und evangelische Autoren (z. B. Philipp Harnoncourt und Oskar Söhngen), die sich eingehend mit der theologischen Bestimmung der Musik befaßt haben, sucht E. doch neue Inspirationen bei einem jüdischen Philosophen: Franz Rosenzweig (1886–1929). Dieser hat in seinen Schriften die gesamte jüdische Gedanken- und Glaubenswelt ausgelotet und sich auch intensiv mit dem Christentum befaßt. Eine zeitweise erwogene Konversion hat er dann aber definitiv nicht vollzogen.

Das Buch gliedert sich in fünf Teile. Teil 1 (23–83) stellt eine ausgewogene Diagnose der liturgisch-musikalischen Situation im Kontext eines vom II. Vatikanum angestoßenen erneuerten Liturgieverständnisses. Es werden verschiedene Konzepte von Kirchenmusik entfaltet, wobei sich als Dauerproblem die Spannung zwischen Tradition und Fortschritt zeigt, einschließlich der Frage einer angemessenen Ästhetik.

Teil 2 (84–160) bietet einen Gesamtüberblick der Philosophie Franz Rosenzweigs, eingeordnet in die geistes- und kulturgeschichtlichen Strömungen um 1900. Zunächst wird entlang seiner biographischen Entwicklung sein spezifischer Denkansatz dargelegt: als Schüler von Friedrich Meinecke mit einer Studie über Hegels Staatsverständnis promoviert; dann aber stärker vom späten Schelling beeindruckt. Es folgen die großen Themen, dargelegt anhand von Franz Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung" (1919/20). Franz Rosenzweig verwirft das geschlossene System des vereinheitlichenden Idealismus und setzt stattdessen anthropologisch-geschichtlich an: Er betont die lebendige Vielfalt der Individuen, die sich als Angerufene und Antwortende erfahren. Aus dem Eingehen des Einzelnen auf den Anderen, sich erstreckend in gebührender Zeit, ergibt sich eine Empfänglichkeit für Offenbarung im weiteren Sinn, für Selbstmitteilung Gottes im engeren Sinn. Wirklichkeitsnäher als der erklärende Idealismus ist auch die Sprachform des Erzählens. Für das gemeinschaftliche Agieren im Gottesdienst steht der Begriff „Chor"; wichtiger als das Was des Gesangs ist das Daß. So wird künftige Vollendung (Schweigen, Erlösung) vorweggenommen.

Teil 3 (161–234) behandelt das Kunstverständnis von Franz Rosenzweig. Dieser versteht das Judentum als ahistorisches, zeitenthobenes, ewiges Volk. Das Christentum hingegen sei die Religion vieler Individuen unterwegs. Die Christen brauchten daher die Kunst, um sich weiterzuentwickeln hin auf das Ziel der schweigenden Begegnung mit dem Göttlichen. Liturgisch vollziehe sich diese Entwicklung in drei Bereichen angewandter Kunst: 1. Architektur: der Kirchenraum als heiliger Raum fügt Vereinzelte ahnungsvoll zu einem Ganzen zusammen; 2. Musik: erklingendes Wort wird innerhalb liturgischer Zeit zum sakralen Geschehen, wobei der Einzelne aus seinem Welt-Verhaftetsein auf die einigende Ewigkeit verwiesen wird; 3. Gebärde: im Tanz als Weiterführung der Dichtkunst wird Erlöstsein am deutlichsten spürbar, weil Körperlichkeit mit Schweigen verbunden wird.

Teil 4 (235–322) sucht die Ästhetik Franz Rosenzweigs fruchtbar zu machen für eine Theologie der Kirchenmusik. Kirchenmusik verbindet die drei Zeitebenen – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – miteinander: im Erklingen komponierter Texte wird Lob und Bekenntnis erneut präsent und weist zugleich auf die erhoffte Vollendung voraus. Musik verstärkt, was dem Menschen schon im Alltagsleben und dann verdichtet im Kult gegeben und aufgetragen ist: Kontakt zum Transzendenten und persönliche Lebensgestaltung miteinander zu verbinden. Durch das Klangwerden des Wortes im Musizierenden und Hörenden wird Göttliches zugänglich. Auf diese Erfahrung hin antwortet der Mensch, indem er sich in der Gemeinschaft artikuliert. Die Stimmen vieler Einzelner vereinigen sich im chorischen Gesang. Singen und Musizieren geschieht also weniger eigenmächtig, sondern verdankt sich der gespürten Präsenz Gottes. Daß an den Ansichten von Franz Rosenzweig aus heutiger Sicht auch Kritik geübt werden darf, räumt E. durchaus ein (263ff.).

Teil 5 (323–334) zieht ein Fazit in zwölf Thesen mit Desideraten und Postulaten. Zunächst wird der Gehalt des Titels „Einsäen der Ewigkeit in das Lebendige" erklärt, sodann wird dargelegt, wie Kirchenmusik in Theorie und Praxis besser begriffen und gestaltet werden kann. Erwähnt sei hier nur der im ganzen Buch immer wieder ertönende Ruf nach mehr Gegenwartsmusik (Neukompositionen, Improvisation).

Eine kleine Unstimmigkeit fällt auf: Joseph Gelineau hat ein theologisches Geleitwort nur für die Instruktion „Musicam sacram" (richtig: 56) geschrieben, nicht aber für das Kirchenmusikkapitel der Liturgiekonstitution (falsch: 79). Ferner sei ein Hinweis erlaubt: Das mehrfach zitierte Buch „Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft" besteht aus zwei Teilen mit je eigener Seitenzählung. Wünschenswert wären Register gewesen, zumindest ein Personenindex.

In formaler Hinsicht besticht diese Studie durch ihre hermeneutische Leistung. E. ist es gelungen, die antiquierte, abgehobene, fremdartige Sprache von Franz Rosenzweig nicht nur besser verständlich zu machen, sondern dessen Gedankenwelt auch in ein plausibles System einzuordnen – freilich um den Preis einer gewissen Redundanz (Wiederholungen). E. neigt dazu, Themen so weit ausgreifend darzulegen, daß der Bezug zum Hauptthema (zur These) nicht immer ersichtlich ist. Inhaltlich gesehen überzeugt die These, daß den bisher vorgelegten Kirchenmusikkonzepten noch etwas fehlt. Von Franz Rosenzweigs Kunstverständnis her wäre v. a. zu ergänzen, daß es noch nicht genügt, Liturgie und Musik als eigenständige Größen in respektvoll-fruchtbarer Spannung zueinander zu halten. Es ist auch stets die Frage nach dem „sittlichen Nährwert" von flexibel tönendem Gottesdienst zu stellen.

Wer die Anstrengung der Lektüre dieses Mammutwerks scheut, dem sei eine Miniaturfassung empfohlen, die auch Appetit auf mehr erzeugen mag: Thomas Eicker: „Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige" – Impulse einer Theologie der Kirchenmusik im Dialog mit Franz Rosenzweig, in: Albert Gerhards (Hg.): Kirchenmusik im 20. Jh. Erbe und Auftrag, Münster 2005, 153–168.

Sankt Augustin Eckhard Jaschinski

Hahn, Scott: **Das Mahl des Lammes.** Die Messe als Himmel auf Erden. – Augsburg: Sankt Ulrich 2003. 173 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–929246–94–5

In einem Punkt hat der Autor zweifellos Recht: Dieses Buch ist „keine Bibelstudie" (12). Ärgerlich daran ist, daß Scott Hahn – Professor für Theologie und Bibelwissenschaft an der Franziskanischen Universität in Steubenville/Ohio – seine assoziative wie spirituelle Lektüre jeder wissenschaftlichen Analyse der Johannes-Offenbarung

gegenüberstellt und über Einsichten wie Erträge des exegetischen Diskurses sorglos hinweggeht[1].

Der Vf. findet in der Messe *den* Deutungsschlüssel zum Verständnis der Offenbarung. So lautet die Grundthese der Schrift: „Ich möchte behaupten, daß das biblische Buch der Offenbarung den Schlüssel zum Verständnis der Messe enthält, und daß umgekehrt die Messe der einzige Weg ist für uns Christen, den wirklichen Sinn der Offenbarung zu verstehen." (10–11, ähnlich 16) Letztlich geht es damit um die Wirkungsgeschichte und den Einfluß der Offenbarung auf die Gestalt, die Texte und die Feier der Liturgie.

Im ersten Teil des Buches (9–59) stellt der Autor seine persönlichen Erfahrungen mit der Liturgie dar, bietet einen groben Einblick in die Geschichte des biblischen Opferverständnisses, zeichnet einzelne liturgiegeschichtliche Entwicklungsstadien nach und erklärt den Aufbau wie Inhalt der Messfeier. Der zweite Teil (61–111) widmet sich der Schrift des Sehers und sucht, einzelne Bilder – wie das Lamm, die beiden Tiere oder die Engel – zu entschlüsseln und für das Verständnis der Liturgie fruchtbar zu machen. Im dritten Teil schließlich (113–160) strengt der Vf. eine Synthese an und legt den Schwerpunkt auf die praktisch-religiöse Dimension seiner Ausführungen für die persönliche Mitfeier des Gottesdienstes.

Unbestreitbar wird damit dem bereits andernorts herausgestellten liturgischen Charakter[2] – gerade des Schlußteils der Offenbarung (vgl. Offb 22,16–21) – Rechnung getragen. Die gottesdienstliche Versammlung ist Adressat der Schrift, einer Schrift, die ihrerseits die Liturgie nachhaltig geprägt und beeinflußt hat. Oder anders: Die Liturgie greift auf Wendungen, Bilder und Motive der Offenbarung aus. Einzelne Verbindungslinien werden im Verlauf des Buches umfassend behandelt und überraschende – teils etwas zwanghaft durchbuchstabierte (vgl. etwa 117–118) – Parallelen zwischen der Schrift des Sehers und dem Inhalt der Messfeier deutlich. In verständlicher und anschaulicher Weise erklärt H. Teile des Gottesdienstes auch von ihrem biblischen Hintergrund her (43–59) und leitet so zum reflektierten Mitvollzug der Gläubigen an. Soweit wäre dem Anliegen und den Ausführungen des Autors nichts entgegenzusetzen: zu deutlich und zu stark sind die Bande und Bezüge der Messfeier zur Schrift des Sehers – seien sie textueller, motivischer oder ganz praktischer Natur.

Unbefriedigend jedoch bleibt an der Studie die Einseitigkeit des angewandten Interpretationsschlüssels. Die Offenbarung ist weit mehr als ein Speicher liturgischer Wendungen. Auch die Liturgie ihrerseits ist mehr als der Nachhall eines kosmischen Kampfes (vgl. 128). Das ausschließlich liturgische Verstehen der Offenbarung wie das ausschließlich apokalyptische Verstehen der Liturgie verzerrt letztlich beides ihrem Wesen und ihrer Funktion nach. Daran ändert auch der einschränkende Hinweis des Vf.s nichts, sein Buch handle „nur von einem Aspekt der Offenbarung des Johannes" (12). Die Frage ist nicht in erster Linie, wie viele Aspekte behandelt werden, sondern ob die behandelten Aspekte – und damit die Darstellung – dem Gesamt der Johannes-Offenbarung Rechnung tragen und gerecht werden. Aus exegetischer Sicht fehlt dem gewählten Zugang die konsequente Berücksichtigung des historischen Ursprungs: Die Offenbarung entstammt einer geschichtlich einmaligen – kulturellen, gesellschaftlichen und politischen – Situation des ausgehenden 1. Jh.s. Dem Vf. entgeht jede sinnvolle Möglichkeit einer Übertragung, wenn er die Sendschreiben am Beginn der Schrift (Offb 2,1 – 3,22) – und damit die Verstehensbasis und den historischen Boden – gänzlich außer Acht läßt. Die Bilder und Zyklen wie der gesamte dramatische Verlauf der Offenbarung sind fest mit der Lebenswirklichkeit der christlichen Minorität Kleinasiens verbunden und entfalten erst vor diesem Hintergrund ihre Aussage und transformatorische Kraft. Kurzum: Ein stärkerer Bezug auf die historische Dimension der Offenbarung und die Funktion im Leben der Gemeinden wäre neben allen liturgischen Gesichtspunkten erforderlich.

Mit Vorsicht ist zudem der aktuellen Gesellschaftsanalyse des Vf.s zu begegnen, die recht oberflächlich die Flucht zu „Liebesromanen und Computerspielen" neben „Drogen und Alkohol" (128) stellt. Die besondere sprachliche Vermittlung der Johannes-Offenbarung wird nicht genügend wahrgenommen, wenn Plagen und Zornesschalen einfach mit der Bemerkung in die Gegenwart übertragen werden, daß Gott eingreife, „indem er Wirtschaftskrisen, Fremdherrschaften oder Naturkatastrophen zulässt" (109). Die Sprache wirkt generalisierend, wenn traditionsreiche Begriffe unverbunden nebeneinander gestellt sind, deren Beziehung zueinander nicht ohne weiteres klar wird: „Mit den Augen des Glaubens [...] wollen wir jetzt sehen, daß die Offenbarung uns zu einem himmlischen Mahl einlädt, zu einer liebenden Umarmung, zum Zion, zum Gericht, zum Kampf. Zur Messe." (127, ferner 136)

Wie also das Buch lesen und verstehen? Es bleibt ein persönliches Zeugnis – kurzweilig geschrieben, mit bewegenden Einblicken in den spirituellen Weg und die Konversion des Vf.s angereichert (vgl. etwa 14–19), den Zeigefinger stark erhoben (vgl. 137, 139–141, 156–158) und – leider – in einem despektierlichen Unterton gegenüber der wissenschaftlichen Arbeit gehalten (vgl. 12, 74–75, 80).

Zwanzig Jahre lang habe der Autor vergeblich versucht, einen Zugang zum Buch der Offenbarung auf wissenschaftlichem Wege und durch die Auseinandersetzung mit „allen modernen und unmodernen Interpretationstheorien" (11) zu finden. Erst der Besuch der Messe hätte ihm die Tiefen der Schrift eröffnet (vgl. etwa 18). Traurig, daß H. dies einander gegenüberstellt und zu keiner konstruktiveren Synthese von wissenschaftlichem Studium und spiritueller (Auslegungs-)Praxis gelangt. Denn so bewegend wie persönlich die Erfahrungen des Autors sind, die exegetische Erforschung der Schrift wird damit nicht hinfällig, eher – auf den Ertrag der Studie geblickt – nur noch bedeutsamer. Als Einführung in die Johannes-Offenbarung oder in die Feier der Messe ist das Buch ob aller Engführung und Einseitigkeit kaum zu empfehlen. Man wende sich besser den Originalen selbst zu, sprich: der Offenbarung (nebst der exegetischen Fachliteratur) und der Messe.

München Hans-Georg Gradl

[1] Vgl. etwa die durchgängige Gleichsetzung der Autoren von Johannes-Evangelium und Johannes-Offenbarung: 21, 67, 74–75.

[2] Vgl. etwa Vanni, U., L'Apocalisse. Ermeneutica – esegesi – teologia (SRivBib 17), Bologna [4]2001, 63–97, besonders 84–86.

Philosophie / Religionsphilosophie

Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, hg. v. Dieter Korsch / Jörg Dierken. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. X, 240 S. (Religion in Philosophy and Theology, 8), kt € 44,00 ISBN: 3–16–148207–7

Der Philosoph *Dieter Henrich* wurde in den vergangenen sieben Jahren gleich dreimal mit der Doktorwürde honoris causa geehrt, bezeichnenderweise noch vor der Philosophie (Jena 2005) durch die Theologien (Münster 1999 und Marburg 2002).

Ausgezeichnet und in ihrer Bedeutung für die Theologie unterstrichen wurde so nicht allein eine herausragende wissenschaftliche Leistung, sondern insbesondere Henrichs grundlegende Einsicht: In und vor allem Weltverhältnis ist der Mensch Selbstverhältnis, unmittelbares, unhintergehbares und doch so fragiles Vertraut-Sein mit sich. Der Theologie eröffnet die kritisch produktive Auseinandersetzung mit diesem Denken des Selbstbewußtseins eine Möglichkeit des vernunftgemäßen Erweises der Sinnhaftigkeit des Glaubens – gegen die ihr eigenen Tendenzen antimoderner Subjektvergessenheit bzw. postmoderner Subjektfeindschaft. Diese Offenheit auf die Theologie entspricht durchaus Henrichs Intention: Sein Mühen um eine Selbstdeutung des Menschen, die Wahrheit will, sein Ausgriff auf Integrationsgedanken des Lebensganzen wie dessen Rückbindung in einen ‚Innen-Grund' des Bewußtseins und nicht zuletzt seine Gedanken zur Dankbarkeit sind philosophische Fassung theologischer Grundanliegen. An die Funktionsstelle der Religion tritt hier, was Henrich deutendes Denken nennt. Anders gesagt: „Henrichs Theorie letzter Gedanken ist in Wahrheit eine Religionsphilosophie", so der Theologe *Ulrich Barth* im vorliegenden Bd (207) – was Dieter Henrich selbst zum Abschluß des hier dokumentierten Gesprächs bekräftigt: „Ich habe keinen Einwand dagegen, daß als ‚Religionsphilosophie' bezeichnet wird, wenn ich ‚letzte Gedanken' im Leben der Menschen zu verstehen und zu begründen versuche. Der Terminus mutet mir sogar als zu schwach, aber nicht als befremdlich an. Denn Religion ist, wie gesagt, nicht nur Thema, sondern Sache eines Denkens, das mit der Vernunft im Bunde steht, aus der sich nicht nur die Wissenschaft, sondern die Selbstverständigung des Menschen ausbildet." (219)

Der Prozeß der Selbstverständigung des Menschen ist kein Geschehen in freiem Raum und von reiner Form. Sie ist historisch und kulturell verwurzelt; symbolisch vermittelt, vollzieht sie sich in Weltverhältnissen – weshalb eine Annäherung an das Phänomen Subjektivität der Hilfe aus verschiedensten Epochen und Lebenskontexten bedarf.

Diese Einsicht bestimmt die Anlage des vorliegenden Bdes „Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich", eine Dokumentation des Symposions anläßlich der theologischen Ehrenpromotion Henrichs an der Philipps-Universität Marburg am 15. und 16. November 2002.

Zu Beginn setzt sich *Arbogast Schmitt* mit der durch Jacob Burckhardt zu Ruhm gelangten These der Entdeckung des Individuums in der Renaissance auseinander, einer These, die noch immer repetiert wird, allen gegenläufigen Erkenntnissen zur vorneuzeitlichen Subjektivität zum Trotz – seien sie wie hier von Seiten der Philologie bezogen auf die Individualität im Werk Homers und Platons (verstanden als im rationalen Unterscheidungsvermögen gegründete Selbständigkeit), seien sie seitens der Theologie konzentriert auf den Subjektgedanken in Altem und Neuem Testament oder der mittelalterlichen Mystik. Die (Vor-)Geschichte der Subjektivität steht anschließend bei *Walter Sparn* im Mittelpunkt. Erhellend wirkt sein Ansatz beim Begriff ‚Seele', der als Zentrum eines Wortfelds rund um das menschliche ‚Selbst' (mit Vernunft, Geist, Bewußtsein, Gewissen, Empfindung etc.) Phänomene beschrieben habe, die neuzeitlich teils naturwissenschaftlich aufgelöst und psychologisiert, teils im Begriff Subjektivität gebündelt worden seien. Im Zuge des Übergangs vom Seelenzum Subjektivitätsparadigma sei jedoch – so Sparns Kritik des neuzeitlichen Subjektdenkens – der „Reichtum der Seele" hinsichtlich empirischer Einzelheit, Leibhaftigkeit und Kontingenzüberwindung beschnitten worden. Dieser habe sich in „poetische und musikalische Imagination" (48) gerettet, habe in der Weise des „Als-ob" überlebt – und ist, so möchte ich hinzufügen, von heutigem Subjektdenken wieder einzuholen.

Nach dem so breiten wie hermetischen „Versuch" *Wilhelm Lütterfels'*, die Henrich'sche Rekonstruktion Hegelscher Dialektik „vielleicht zu ergänzen" (49), übernehmen es die Hg. *Dieter Korsch* und *Jörg Dierken*, Aspekte der Subjektivitätstheorie Henrichs herauszuheben und variierend fortzuschreiben. *Korsch* geht es dabei um Grundmöglichkeiten von Subjektivität – den Selbstvollzug des Bewußtseins als dialektisch-vernünftiger Gang in den Grund bzw. vom im Gefühl gegebenen Grund aus –, die er exemplarisch an der Dritten und Fünften Cartesischen Meditation bzw. an Fichte und Schleiermacher verdeutlicht. *Dierken* hingegen fragt nach der Kausalität des Grundes, die doch keine Fremdkonstitution sein darf, bzw. dem monistischen All-Einheitsgedanken, der doch Differenz aus sich entlassen können soll. Er fragt also nach der Freiheitsfähigkeit des subjekttheoretischen Ansatzes beim Selbstbewußtsein. Ob diese Frage zu bejahen ist, wie Dierken es tut, entscheidet sich insbesondere am Anspruch des vorausgesetzten Freiheitsbegriffs und bleibt zu diskutieren. Deutlich stärker noch gilt dies für den Versuch *Michael Murrmann-Kahls*, der Luhmannschen Systemtheorie Subjektivität und Freiheit einzulesen.

Besonders anregend sind die folgenden ‚fremden Stimmen' im Gespräch um das Subjekt aus Kunst (*Wilhelm Gräb*), Recht (*Horst Folkers*) und Medizin (*Thomas Fuchs*): *Gräb* geht Henrichs Hinweis nach, die Deutungswelten der Kunst seien an die Stelle der Religion getreten, und konkretisiert ihn am Beispiel verschiedener Installationen der 11. Documenta aus der Kasseler Martinskirche. Kunst symbolisiere hier das immanent Transzendente des bewußten Lebens, vertiefe und orientiere jenes und habe damit „religionsbildende Kraft" (139) – freilich eine Kraft ohne Bindungscharakter, ohne Geschichtlichkeit, Gemeinschaft und Ethos. *Folkers* Religionsbegriff hingegen ist geradezu zentriert auf Gerechtigkeit: Er legt den überpositiven Sinn des positiven Rechtssatzes der Unantastbarkeit der Menschenwürde (GG Art. I, Abs. 1) aus. Dieser beschreibe „das verlässliche, geborgene Innensein, Insein des Menschen, das man Tiefe der Subjektivität nennen könnte" (169), einer Subjektivität, die im Grundgesetz zugleich als gemeinsame Objektivität aller Einzelnen festgehaltenen wird. Nicht qua Vernunftgebrauch oder Teilhabe an der Menschheit werde dem Menschen hier Würde zugeschrieben, sondern als einzelnes empirisches Sinnenwesen. Dies sei, so der Kern des durchaus Kantischen Gedankengangs, ein dem Menschen nicht vollziehbares Urteil. Es stelle Gleichheit zwischen Täter und Opfer her. Doch müsse diese Gleichheit faktisch unterbrochen werden: Ein Urteil von Menschen über Menschen, ob sie der Würde würdig seien, sei so notwendig wie unmöglich. Dies Paradox führe eine deutende vertrauende Vernunft zur Annahme eines Endgerichts, die das unmögliche Urteil vorläufig und dadurch erträglich mache. Der Psychiater *Fuchs* konfrontiert die Selbstvertrautheit, die Subjektivität ist, schließlich mit ihrer grundsätzlichen Störung in Depression und Schizophrenie. Problematisch werde bei diesen Krankheiten nicht die Reflexion – diese nimmt in der Schizophrenie vielmehr noch zu –, problematisch werde die Selbstaffektion, das Empfinden der Meinhaftigkeit („Bin ich der vor oder hinter dem Spiegel?") und Deinhaftigkeit („Da geht jemand wie meine Frau.") bestimmter Akte bzw. Kognitionen. So klagt Fuchs überzeugend von medizinisch-empirischer Warte ein, was auch aus theologischen Gründen angezeigt ist: eine theoretische Stärkung der Empfindungsbasis der Selbstgewißheit des Subjekts, wie sie leibphänomenologisch beispielhaft in Saskia Wendels Studie zum Subjektdenken der deutschen Mystik durchgeführt wurde.

Diese im Detail aufschlußreiche Sammlung von Subjekt-Phänomenen aus verschiedenen Kontexten fügt sich nun leider nicht wie im Titel versprochen zu einem Gespräch zusammen. Hier hätte eine auf Verbindungslinien bedachte und Redundanz vermeidende Redaktion das Lesen erleichtern und die Einsicht befördern können. Das wäre nicht zuletzt einem auf Einheit bedachten Subjektdenken wie dem Henrichs angemessen gewesen. Unverständlich ist zudem, daß der Erkenntnis des Vollzugscharakters von Subjektivität und der wesentlichen Kontextualität ihrer Theorie zum Trotz hier einmal mehr die gelehrte Männerwelt unter sich bleibt.

Ausgenommen von erstgenannter Kritik sind die das Symposion wie das Buch abschließenden und eingangs zitierten Beiträge *Ulrich Barths* und *Dieter Henrichs*: Barth entwickelt hier aus einer luziden werkgeschichtlichen Rekonstruktion der Henrich'schen Rede von „letzten Gedanken" Anfragen zur Werkinterpretation (entfaltet Henrichs Philosophie im Kern religiöses Deutungswissen?), zur Subjektfähigkeit des Christentums (trifft Henrichs These von der Gegenläufigkeit christlicher Lebensdeutung und neuzeitlicher Subjektivität?) und zum epistemischen Status der letzten Gedanken (bedürfen sie einer ontologischen Dimension?). Der soeben theologisch Geehrte nutzt diese zu einer Grenzziehung zu Barths sinntheoretischem Ansatz – „Sollten wir nicht bei der Erklärung letzter Gedanken, die doch den Status einer religiösen Lebenssumme haben, jeden Rekurs auf Ontologie und Metaphysik vermeiden, sollten wir nicht Deutung ausschließlich aus Sinn verstehen und dabei auch auf das Insspielbringen von Wahrheit verzichten?" (223) – v. a. aber zu einer so freundlichen wie klaren Grenzziehung gegenüber christlicher Theologie: Der Entdeckungszusammenhang von Subjektivität sei nicht allein jüdisch-christlich, sondern ermöglicht von bestimmten Denk- und Fragewelten, wie der hellenistischen, und dem Gang der Profangeschichte, wie zur Zeit der Reformation. Wenn das Christentum gegenwärtig bleibe, so nur, wo es von der Jesuanischen Bußpredigt, den „Versprechungen eines kommenden jenseitigen und ewigen Lebens" (219) und seiner Verfassung als Kirche Abstand gewinne und aus den überpersönlichen Strömungen seines „Gottessinns" dem bewußten Leben zu Klarheit und Tiefe verhelfe (215).

Die Versuchung ist groß, das Gespräch hier theologischerseits noch einmal aufzunehmen: Ist die Skepsis gegenüber der befreienden Kraft der Botschaft Jesu tatsächlich berechtigt? Anders gewendet: Ist dem Grund im Bewußtsein nur zu trauen oder auch etwas zuzutrauen? Braucht wahre Lebensdeutung nicht die Zusage eines Anderen? Wer trägt die Leidenden, die, die ihr Leben nicht in freiem Dank erinnernd zusammenfassen können? Dieter Henrich könnte dies allerdings noch einmal so kontern wie er auch den vorliegenden Bd schließt: „In dieser Sache kann die Philosophie das Leben nur denkend begleiten, um es gegen Verformungen von außen zu verteidigen und vor Selbstverstellungen in seinem eigenen Gang zu bewahren. Muß nicht auch die christliche Theologie weithin in diesem Sinne gerade dann Philosophie sein, wenn sie sich von einer Verständigung über Subjektivität und Religion her aufbaut?" (230f)

Ludwigsburg Katrin Bederna

Schärtl, Thomas: **Theo–Grammatik.** Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott, – Regensburg: F. Pustet 2003. XI u. 626 S. (ratio fidei, 18), kt € 49,90 ISBN: 3–7917–1838-X

„Wie soll ich das verstehen?" (IX) – diese aus der Alltagssprache bekannte hermeneutische Frage platziert der Vf. an den Anfang seines Vorwortes. Er markiert damit treffend das Ziel seiner unter der Moderation von Peter Hünermann verfaßten Diss.: Logik und Grammatik der Rede von Gott sollen verständlich werden. Der Vf. weiß außerdem, daß sich mancher Leser seiner Arbeit diese Frage stellen wird, da nicht gerade wenig abverlangt wird, wenn das sprachanalytische und spekulative Hochgebirge dieser Arbeit erstiegen werden soll. Die ganze Anlage der Diss. – die Lust an sachbezogener Differenzierung, historischen Exkursionen, vertiefenden Zwischenüberlegungen (durch Kleindruck vom Haupttext abgehoben) und umfangreichen Anmerkungen sowie ihre Intention, nämlich dazu beizutragen, eine bislang im deutschen Sprachraum ungenügend erfolgte Aufnahme der analytischen Philosophie seitens der Theologie zu überwinden – muß den an theologischem fast food Interessierten in der Tat abschrecken. Abschrecken lassen sollte man sich allerdings nicht von des Vf.s Rezeption logischer und mathematischer Symbole zur Darstellung von Aussagen; These und Syllogismen werden immer normalsprachlich gedolmetscht.

Der Vf. reiht sich ein in die vielfältigen Bemühungen der letzten Jahrzehnte, die darauf abzielen, daß das Zentralmysterium des christlichen Glaubens, das Geheimnis des dreieinigen Gottes, zum Konstruktionspunkt der Theologie avanciert. Wie aus dem ersten (1–67) der insgesamt fünf Kap. zu entnehmen ist, das unter der Überschrift „Sprache und Gott" die theologisch–methodischen Leitlinien der Arbeit auszieht, stellt diese Diss. den bemerkenswerten Versuch einer selbstreferentiellen Trinitätstheologie dar. In der Tradition G. W. F. Hegels und durch die angesprochene Rezeption der analytischen Philosophie wird das Mysterium der Trinität als exklusives Lösungspanorama der formalen Frage nach der Möglichkeit von Theologie als Rede von Gott erschlossen. Der Vf. delegiert also weder an die Fundamentaltheologie noch an einen dogmatischen Traktat De Deo Uno die Aufgabe, remoto Christo die Möglichkeit von Theologie als Wissenschaft philosophisch auszuweisen. Gegenüber jeder Trennung von Fundamentaltheologie und Dogmatik sowie der Traktate De Deo Uno et De Deo Trino insistiert er auf der inneren Verbindung der beiden Disziplinen und Traktate. Seine „Kernthese" lautet: Diese „Studie will nicht nur eine Verbindung von philosophischer Gotteslehre und Trinitätstheologie sein, sondern

die Darstellung einer Wechselwirkung: Von Gott kann nur gesprochen werden [...], wenn wir ihn als trinitarischen Gott ansprechen. Die Trinitätslehre ist der *einzige* Schlüssel, um die Aporien, in die unser menschliches Von-Gott-sprechen-Wollen immer wieder zu geraten scheint, zu überwinden." (62) Der Grund dieser Aporien sei eine Standpunktfrage: das Verhältnis von Gottesstandpunkt und menschlichem Standpunkt. Oder: wie überwindet man L. Wittgensteins These, daß sich „metaphysische Gegenstände" der Identifikation von Denkform und Realität verdanken. In der Inkarnation erkennt der Vf. das Potential einer Vermittlung von Gottes und menschlichem Standpunkt. Hegel, dessen religionsphilosophische Überlegungen in der *Phänomenologie des Geistes* dem Inkarnationsparadigma folgen, bilden den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser These des Vf.s: Menschliches Sprechen von Gott gründet in der Selbstvermittlung Gottes in Logos und Pneuma, und zwar et ad intra et ad extra. Die Rede von Gott könne nicht sozusagen außerhalb von Gott geklärt, sondern allein durch Gott selbst begründet werden. Zur Selbstkundgabe Gottes gehört laut Vf. ebenso die Rezeptionsgeschichte; deshalb sei die beabsichtigte Rekonstruktion der Rede von Gott nur in Form einer dialogischen Hermeneutik möglich, die klassische Positionen der Dogmen- und Geistesgeschichte auslegt als Momente der Selbstauslegung Gottes. Des Vf.s Rezeption der analytischen Sprachphilosophie zwecks Klärung sinniger und unsinniger Gottesprädikationen – Gegenstand des zweiten Kap.s – gehört folglich selber zum Moment dieser geschichtlichen Selbstvergegenwärtigung der Trinität.

Die rationale Logik der Trinitätstheologie werde laut Vf. durch das Konvenienzargument ausgezeichnet. Denn eine Gottesrede, die in der Kontingenz der Geschichte gründet, könne sich nicht die Form notwendiger Gründe und Deduktionen geben. Dennoch bezieht der Vf. sein Konvenienzkonzept auf die Möglichkeit, ausschließlich heilsgeschichtlich begründete Eigenschaften Gottes als Fortbestimmungen philosophisch faßbarer Gottesattribute zu erschließen. Die heilsgeschichtliche „Selbstattribution" Gottes – z. B.: Gott will der Vater aller Menschen sein – stelle sich dar als rational nachvollziehbare Fortbestimmung der philosophischen Einsicht in die allesbegründenden Ursprungs– und Grundlosigkeit des Absoluten (58, 61). Insofern partizipiere das heilsgeschichtliche Attribut an der Notwendigkeit, mit der dem Absoluten bestimmte Eigenschaften zugesprochen werden. Mit dieser Konzeption der Gottesattribute schwenkt der Vf. einerseits auf Hegels Begriff des sich geschichtlich zu sich bestimmenden Absoluten ein; andererseits grenzt er sich entschieden – der thomasischen Tradition folgend – durch die konvenienztheoretische Qualifikation der geschichtlichen Fortbestimmung der Attribute Gottes von Hegels deduktiver Verbindung philosophischer und offenbarungstheologischer (Selbst-) Prädikationen Gottes ab.

Der Vf. positioniert seine Arbeit im Kontext trinitätstheologischer Typen der Gegenwart: Wie der oben gegebene Hinweis auf Hegel und das Stichwort „Selbstvermittlung" schon andeuten mögen, weiß sich der Vf. nicht ganz dem trinitätstheologischen Mainstream verpflichtet, der durch ein Remake des liebesphilosophischen Trinitätsarguments des Richard von Sankt Victor einen sozialen Typus ausprägt. Unter den Stichworten „Selbstvermittlung" und „Selbstbestimmung" (63) subsumiert der Vf. hingegen seinen Ansatz in Verbindung mit diskurstheoretischen Elementen trinitarischen Denkens. In einem trinitarischen Schema scheut sich der Vf. deshalb nicht, das göttliche Wesen als Größe vor den Personen vorzustellen (402f, durchaus auch 322). Auch hinter überschwängliche Profilierungen der göttlichen Personen in ihrer Subjektivität und die personalistische Umdeutung der Wesenseinheit Gottes zur reinen Perichorese setzt der Vf. markante Fragezeichen (380f). Ihm zufolge widerspricht die drohende „Moralisierung" der göttlichen Einheit (qua Resultat personaler Einigung) der philosophisch notwendigen Identifikation des Absoluten mit eminenter Einheit. Andererseits kann der Vf. keiner unitaristischen Deutung des Absoluten ein Recht einräumen – sein Ansatz bräche in sich zusammen. Anders als Plotin, der das Ureine Absolute noch jenseits der Differenz-Einheit von Erkennen und Erkanntem positioniert, dechiffriert der Vf. im philosophisch gedachten Einen und Absoluten bereits eine prätrinitarische Struktur in Form von Selbsterkenntnis und Selbstvermittlung (183). Folglich kann ganz im Sinn der Kernthese der im kontingenten Offenbarungsereignis gründende Trinitätsglaube als plausible und legitime Explikation der vernunftbegründeten Konzeption des Absoluten qualifiziert werden.

Im zweiten Kap. (69–166), das die Ebene der Sprache im Zusammenhang der Gottesrede abschreitet, beansprucht der Vf., eine „göttliche Lösung" für die angesprochene Aporie der unterschiedlichen Standpunkte der Gottesrede zu entwickeln. Ausgehend von der Semiotik des Charles Sanders Peirce, nach der im Prozeß des Verstehens die Triade *Zeichen-Objektreferenz-Interpretant* (Interpretant = Interpret plus dasjenige, was im Geist des Interpreten an die Stelle des das Objekt repräsentierenden Zeichens tritt) weder auseinander zu reißen noch auf eine bloße Zweiheit von *Zeichen-Objekt* zu reduzieren ist, präsentiert der Vf. eine trinitarische Semiose, um die mit jenem Standpunktproblem verbundene Grundfrage nach begrifflich exakter oder nur metaphorischer Gotteslehre anzugehen. Aus dem „Korsett der uneigentlichen Rede" von Gott (75) befreie Gott selbst, der an seinem eigenen semiotischen Prozeß der Selbstvermittlung Anteil gebe: Im Sohn werde die im Vater gegebene göttliche Wesenheit zum Logos-Zeichen; im Geist finde sie ihren Interpretanten; der Mensch sei durch die Selbstmitteilung Gottes in diese vollkommene Selbst–Bezeichnung Gottes hineingenommen, weshalb das Ankommen Gottes im menschlichen Geist den Übergang von uneigentlicher zu eigentlicher Gottesrede ermögliche. Der Vf. wendet sich entschieden gegen „weiche" Trinitätstheologien, die sich vor der Prägnanz des Begriffs in rein metaphorische Rede oder Mythologie flüchten („Gott ist wie eine dreifache Beziehungswirklichkeit", 76). Seine Kritik trifft sowohl den postmodernen Rettungsversuch des Trinitätsdogmas im Zeichen der Metapher als auch den Abgesang auf den realistisch verstandenen Inkarnations- und Trinitätsglauben, wie ihn die Pluralistische Religionstheologie zwecks interreligiöser Friedfertigkeit anstimmt.

Das dritte Kap. (167–455) reflektiert die Ebene der Sprecherwirklichkeit. In verschiedenen Wendungen wird die Relevanz der negativen Theologie untersucht, die nach Auskunft des Vf.s „der Motor der vorliegenden Studie" (567) sei. Ergebnis: Negative Theologie, die nicht zum Selbstwiderspruch tendieren soll, ist trinitätstheologisch zu operationalisieren. Wiederum an Hegel anknüpfend führt der Vf. den Begriff der „bestimmten Negation" ein und implementiert ihn in den Gedanken göttlicher Selbstvermittlung und der aus ihr ermöglichten gott–menschlichen Kommunikation. Danach sind die divinen Eigenschaften im Modus „bestimmter Negation" und via eminentiae zu verstehen, was sprachlich mit dem Präfix „Super-X" signalisiert werden könne (Gott ist „Super-Gegenstand", „Super-Subjekt usw. 404). Auf diesem Weg sieht der Vf. eine Form negativer Theologie überwunden, die mit einer unbestimmten Negation operiert, wodurch aber die Gott zugesprochenen Eigenschaften konturenlos im unendlichen Meer der göttlichen Substanz verschwimmen. Die Termini „Gott" und „göttlich" können jedoch aufgrund göttlicher Selbstvermittlung, Lebendigkeit und Kommunikation-begründender Selbstvergegenwärtigung im Horizont von Welt, Geschichte und menschlichem Geist durch eine Pluralität von Attributionen im Modus eigentlicher Rede bestimmt werden.

Unter dem von Wittgenstein entlehnten Stichwort der Grammatik erörtert der Vf. im vierten Kap. (457–561) in diskurstheoretischer Ausrichtung das Regelsystem der Gottesrede. Formal grundlegend für die Gottesrede sei das mit der Selbstmitteilung Gottes konstituierte Anerkennungsverhältnis, das insbesondere im Gebet seinen Ausdruck finde. Die daraus resultierende Diskursmöglichkeit sei inhaltlich bestimmt durch eine dreifache, auch philosophisch zu erfassende Verwiesenheit des Menschen, die sich zugleich auf die trinitarische Wirklichkeit Gottes beziehen könne. Die Rede vom göttlichen Vater und von dessen Selbstbesitz ratifiziere die Kontingenz menschlichen Daseins hinsichtlich dessen Herkünftigkeit; das Bekenntnis zum Sohn bestätige die vielschichtige Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen; das Geistbekenntnis bezeuge des Menschen Wissen um seine eschatologische Befreiung zu konkretem Subjektsein in Freiheit (469). Im fünften Kap. (563–571) resümiert der Vf. seine Thesen in Form einer Skizze, deren Verständlichkeit weitgehend an die Lektüre der resümierten Kap. gebunden bleibt.

Der Vf. bekundet die Überzeugung, daß die von ihm begründete Form der Rede von Gott universalisiert werden kann, was an das religionsphilosophische Programm erinnert, das Nikolaus von Kues in seiner Schrift nach dem Fall Konstantinopels *De pace fidei* ausführt: Danach liegt im trinitarischen Gottesbegriff der Schlüssel für eine religionsübergreifende Verständigung. Es bedarf nicht viel Phantasie, daß gerade diese These nicht nur auf ungeteilten Beifall treffen wird. Das könnte sie aber umso interessanter machen, kann interreligiöser Dialog doch nicht mit dem Eingeständnis beginnen, in Sachen „Gott" vollständig im Nebel herumzustochern.

Dem Vf. ist zweifellos ein Glanzstück genuiner *Theo*logie gelungen. Mühelos vermag er klassische und moderne Autoren ins Gespräch miteinander zu bringen. Offenkundige Gelehrsamkeit dient niemals der Zurschaustellung, sondern ganz dem „Super-Gegenstand". Interessant wird auch sein, inwieweit diese eher westlich–idealistisch profilierte Trinitätstheologie rezipiert wird, die für sich ebenso in Anspruch nimmt, die Stärken sozialer Trinitätsmodelle in sich zu integrieren. Zukunftsweisend ist die innere, trinitarische Verflechtung klassisch metaphysischer und heilsgeschichtlicher Gottesattribute. Wichtig sind die ekklesiologischen Konsequenzen der These des Vf.s: Gott existiert als Trinität gemeindlich, denn ohne die gelingende pneumatische Selbstvergegenwärtigung im Geist der an Christus Glaubenden ist Gott nicht zu denken. Wie es eine bleibende Bedeutung der menschlichen Natur des Sohnes für das Gottesverhältnis gibt (K. Rahner), so ist auch eine ungebrochene Bedeutung der pneumatischen Interpretation des Christusereignisses in der communio sanctorum anzunehmen, die auch von der eschatologischen Selbstvermittlung Gottes in Wort und Geist nicht mehr abzutrennen ist.

Bonn Michael Schulz

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I Band 9,1–2: **System des transscendentalen Idealismus (1800),** Hg. v. Harald Korten / Paul Ziche, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005. XXII, 604 S., Ln € 582,00 ISBN: 3–7728–1903–6

System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, hg. v. Holger Zaborowski / Alfred Denker, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2004. VIII, 223 S. (Schellingiana, 16), kt € 30,00 ISBN: 3–7728–2223–1

Naturphilosophie nach Schelling, hg. v. Thomas Bach / Olaf Breidbach, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005. XII, 836 S. (Schellingiana, 17), kt € 104,00 ISBN: 3–7728–2255-X

Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. v. Rainer Adolphi / Jörg Jantzen, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2004. XXIV, 710 S. (Schellingiana, 11), kt € 77,00 ISBN: 3–7728–1912–5

Was in der Sammelrezension zu aktueller Schelling-Literatur in 4/2002 (98. Jahrgang) dieser Zeitschrift zur Historisch-kritischen GA der Werke Schellings insgesamt gesagt wurde, gilt in besonderer Weise auch für den 2005 in zwei Halbbänden erschienenen Band zu Schellings System des transzendentalen Idealismus von 1800: Es handelt sich um eine kritische Edition von unbestreitbarer wissenschaftlicher Exzellenz. Die Neuedition basiert diesmal auf dem von Schelling selbst verfügten Erstdruck von 1800 und sämtlichen seitdem erschienenen Ausgaben. Beigegeben ist ein entsprechend ausführlicher editorischer Bericht, ein nicht weniger ausführlicher Registerteil mit genauer Bibliographie der von Schelling in den edierten Texten benutzten Literatur, ein Verzeichnis aller vorkommenden geographischen Namen, aller genannten Personen, der wichtigen Sachbegriffe sowie der von Schelling benutzten Siglen, Zeichen und Abkürzungen. Zugleich ordnet der editorische Bericht „das System", wie Schellings Schrift von 1800 kurz genannt wird, in den Entwicklungsgang seines Denkens „zwischen Transzendentalphilosophie und Identitätssystem" ein, entfaltet die Entstehungsgeschichte des Textes und beschäftigt sich unter der mehr als bescheidenen Überschrift „Hinweise auf die frühe Rezeption" ausführlich (auf 40 Seiten!) mit dem veritablen Wirbel, den der Schellingtext unmittelbar nach seinem Erscheinen bei Philosophen und Romantikern ausgelöst hat. Sind schon dies wahre Fundgruben für alle an Schelling und seiner Zeit Interessierten, so gilt dies beinahe noch mehr für die 144 Druckseiten umfassenden „erklärenden Anmerkungen", in denen die sachlichen Bezüge des Textes zu den früheren Texten Schellings selbst, zu Fichte, zur Philosophie und Ästhetik allgemein sowie zu den diesbezüglichen damals aktuellen Debatten, einschließlich damals kursierender, aber nicht publizierter Texte, dokumentiert und herausgearbeitet werden. Wer sich ein lebendiges Bild jener bedeutsamen Zeit um 1800, also der Jahre zwischen Kant und den großen Werken des Deutschen Idealismus, verschaffen möchte, dem seien diese „erklärenden Anmerkungen" besonders empfohlen. Daß somit mit diesem neunten Bd der großen Schellingausgabe nicht nur diese um einen wesentlichen Teil vervollkommnet und ein Desiderat der Schellingforschung erfüllt wird, liegt auf der Hand.

Davon abgesehen ist Schellings „System" von 1800 und mithin dessen kritische Edition von besonderer Bedeutung für die Theologie, nicht zuletzt auch im Kontext gegenwärtiger fundamentaltheologischer Debatten.

Schelling verfolgt mit seiner Schrift von 1800 nämlich den „Zweck", den „transzendentalen Idealismus", soweit ihn „der Erfinder der Wissenschaftslehre," also Fichte, sowie er selbst bisher entwickelt haben, nun „in der ganzen Ausdehnung darzustellen" und so über die „Untersuchung" der „ersten Anfangsgründe des Systems" hinauskommen „durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens" (24; Zitate aus Bd 9/1, Schreibeweise der aktuell gängigen Grammatik angepaßt). Anders gesagt: Schelling will die Stellung und Bedeutung der Transzendentalphilosophie innerhalb der Philosophie als ganzer ermitteln und so den „inneren Zusammenhang" des „Systems des gesamten Wissens" aufweisen, denn erst dies entspricht dem „Eigentümlichen des transzendentalen Idealismus", nämlich *„alles Wissen* [Hervorhebung A. F.] von vorne gleichsam entstehen zu lassen" (24f.). Schelling kommt zu dem Ergebnis: Die Notwendigkeit transzendentalen Denkens, die Kohärenz des Gesamtsystems des Wissens herzustellen durch die Sicherung eines unhintergehbaren Ausgangspunktes, eines „absolut höchsten Prinzips" (44), ist gerade keine objektive bzw. gar absolute, sondern eine relative Notwendigkeit, nämlich eine je und je neu zu bewältigende Notwendigkeit für die Kohärenz von Wissen: „Der Transzendentalphilosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag *außer* demselben liegen? sondern: Was ist das Letzte *in unserem Wissen selbst*, über das wir nicht hinauskönnen? – Er sucht das Prinzip des Wissens *innerhalb des Wissens"* (45). Es geht bei der Frage nach der Letztbegründung des Wissens also um ein „erstes Wissen", das als Wissen subjektiv ist und bleibt: „Da der Transzendentalphilosoph überall nur das Subjektive sich zum Objekt macht, so behauptet er auch nur, dass es subjektiv, das heißt, dass es *für uns* irgend ein *erstes Wissen* gebe" (ebd.). Ausdrücklich wehrt Schelling damit das bei der Rede von einer „Letztgegebenheit" kaum vermeidbare Mißverständnis ab: „Die Behauptung: es gibt ein höchstes Prinzip des *Wissens*, ist nicht wie die: es gibt ein absolutes Prinzip des Seins, eine *positive*, sondern *eine negative, einschränkende* Behauptung, in der nur so viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein *Wissen* ist" (ebd.). Transzendentales Wissen, Wissen des Wissens um sich selbst, ist für Schelling somit von Grund auf subjektives Wissen und als solches weder in der Lage, seine Grenzen auf ein wie auch immer zu verstehendes objektiv Reales, etwa auf die Natur bzw. auf ein transzendentes Absolutes hin zu übersteigen, noch ist es ihm möglich, und hier dürfte der entscheidende Punkt für Schelling liegen, innerhalb seiner selbst ein absolutes „Ich" als unhintergehbar letzten Ausgangspunkt zu ermitteln. Für Schelling ist das „Ich" gerade keine Letztgegebenheit, sondern der freie Prozeß des Denkens selbst: „Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ichs und das Ich selbst sind absolut Eins; das Ich also [ist] überhaupt nichts *außer* dem Denken, also auch kein *Ding*, keine *Sache*, sondern das ins Unendliche fort *Nichtobjektive"* (57), kurz gesagt: „Das Ich ist nichts anderes als ein *sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren"* (61). Dieses Sich-Selbst-Produzieren des Ich ist, insofern es in diesem vielschichtigen Spannungsfeld statt hat, kein absoluter Schöpfungsakt, theologisch gesprochen keine ‚creatio ex nihilo', und doch ist es als der schöpferische Vollzug von Freiheit, ein „absolut-freies Wissen" (59), das zugleich „absolut freies Handeln" (61), jedoch gerade so zugleich das Tun eines kontextbezogenen, also in concreto eines jeweils endlicherweise frei sich entfaltenden und realisierenden Ich ist. Schelling spricht von der „notwendigen Koexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzbaren Tätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt" (70). Dieser Vollzug von Freiheit als Realisierung des selbstbewußten Ich kann nach Schelling „nicht demonstriert", d. h. aus einem vorgegebenen Sein mit Notwendigkeit abgeleitet, sondern nur „gefordert werden" (61).

Die Implikationen und Konsequenzen dieses Fichtes Transzendentalphilosophie kritisch weiter führenden Schellingschen „transzendentalen Idealismus" für die (Fundamental-)theologie können hier nicht ausgelotet werden. Schelling selbst liefert im vorliegenden Text Anknüpfungspunkte. So bezeichnet er „Religion" als „System der Vorsehung", das als solches der Raum der innergeschichtlich nie abschließbaren Verwirklichung, d. h. der Offenbarung des Absoluten, Gottes, als (Grund von) Freiheit ist (300ff), d. h. er synthetisiert transzendentales und geschichtliches Denken in seinem Begriff von Religion. Und er verknüpft am Ende die transzendentale Vernunft mit der ästhetischen, verknüpft also Philosophie, Religion und Kunst, um im Kunstwerk die objektive, freilich ebenfalls endlich verbleibende Erscheinung der theoretisch nie erreichbaren Synthese von Absolutem und Bedingtem zu erkennen.

Dies dürfte genügen, um zumindest anzudeuten, daß in Schellings „System" von 1800 ein Potential an Denkansätzen enthalten ist, das die Theologie von heute nur zum Schaden ihrer selbst übersehen bzw. übergehen könnte. Noch immer scheint die Theologie nämlich nicht aus jener geradezu sterilen Selbstblockade heraus zu finden, in der sie so lange wohl verbleiben wird, als sich einerseits die fundamentaltheologische Debatte um Sinn und Zweck christlichen Glaubens im Pro bzw. Contra „transzendentale Letztbegründung" (im an Fichte angelehnten Sinne) erschöpft und dabei weithin – kaum anders als nach Fichtes, Hegels und Schellings Tod – mit Schlagworten operiert („Monismus", „Monotheismus", „Postmoderne", „postmetaphysisches Denken" etc.), andererseits aber die übrige Theologie diese Debatte bzw. die darin enthaltenen Fragen und Probleme praktisch so gut wie gar nicht zur Kenntnis nimmt und sich auf ihr jeweiliges Fachgebiet wie in ihre Nische zurückzieht. Kaum weniger als damals scheint infolge dessen heute zuzutreffen, was Schelling 1831 in der ersten Vorlesung seiner Philosophie der Offenbarung im Blick auf das philosophische und theologische Denken seiner Zeit sagt, nämlich daß es „in einer abstrakten Welt, die mit der Wirklichkeit in keiner Berührung steht, [...] existiere."

Wertvolle Hilfe, um die gewiß sprachlich nicht leicht zu erschließenden Texte Schellings zu verstehen, aber auch um, weit darüber hinaus, deren Potential für die hier angedeuteten heutigen Fragestellungen, aber auch für zeitübergreifend grundlegende Sachprobleme im Bereich von Philosophie und Theologie explizit bewußt zu machen und so zum Tragen zu bringen, bieten die drei zuletzt – sozusagen im Umfeld der kritischen Schellingausgabe – erschienen Sammelbände der Reihe Schellingiana. Sie befassen sich, ausgehend von Schelling, mit unterschiedlichen, gleichwohl im „System" von 1800 angesprochenen und allesamt gerade heute zentral wichtigen Problemfeldern.

Thematisch dem „System" von 1800 am nächsten liegt der von H. Zaborowski und A. Denker 2004 als Bd 16 dieser Reihe herausgegebene Sammelband: „System – Freiheit – Geschichte", und das obwohl er nicht explizit Bezug nimmt auf Schellings „System" von 1800, sondern auf die Einleitung in die Philosophie von 1830, einem für die Entwicklung des Schellingschen Denkens sowie für die Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jh.s nicht weniger zentralen Text. Wer sich durch die Beiträge hindurcharbeitet, entdeckt, daß der Schelling von 1830 die wesentlichen und für die Theologie zentralen Fragestellungen von 1800 weiter entwickelt und vertieft hat: Die Frage nach Gott, das Verständnis von Schöpfung, das Verhältnis von Vernunft und Natur sowie von Vernunft und Religion (Christentum) etc.

Gewissermaßen als Gegenstück hierzu kann der 2005 von Th. Bach und O. Breidbach als Bd 17 der Schellingiana herausgegebene Sammelband zur „Naturphilosophie nach Schelling" bezeichnet werden, insofern mit dem Thema „Natur" eine Seite des Denkens Schellings aufgegriffen wird, die auch im „System" von 1800 eine zentrale Rolle spielt. Schelling war eben auch Naturphilosoph, die Naturphilosophie ist für ihn, wie er im „System" konstatiert, „die Eine notwendige Grundwissenschaft der Philosophie" (31), die Transzendentalphilosophie ist „die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie" (32), und es gilt, daß beide „niemals in Eins übergehen können" (25). Vor diesem Hintergrund versammelt der vorliegende Schellingiana-Bd 29 Protagonisten der naturphilosophisch-naturwissenschaftlichen Diskussion nach

Schelling aus dem deutschen Sprachraum. Es handelt sich hierbei um die Früchte eines entsprechenden Sonderforschungsbereiches an der Universität Jena (SFB 482 „Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800). Das mag auf den ersten Blick für die Theologie von eher relativer Bedeutung erscheinen. Nimmt man allerdings ernst, daß wir uns derzeit in einer durchaus heftigen Debatte um „Natur" befinden – erinnert sei nur an die „mind-brain"-Diskussionen und an die Auseinandersetzungen um die Stammzellenforschung –, dann dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß wir uns nicht zuletzt um die Geschichte unseres Verständnisses von „Natur" differenziert bemühen müssen. Es wird auf Dauer wohl kaum genügen, mit einem eher verschwommen scholastischen Naturverständnis zu operieren, sei es, um daran anzuschließen, sei es um sich davon zu distanzieren. Der vorliegende Bd könnte dabei wertvolle Hilfestellung leisten. Im Vorwort wird die Bedeutung Schellings für diesen Bereich hervorgehoben: „Schellings Naturphilosophie ist nicht als spekulative Konstruktion eines eigenen Reichs einer idealistisch konturierten Natur, sondern als Naturwissenschaftslehre zu lesen. Denn sein Konzept einer reinen Naturwissenschaft katapultiert die Philosophie nicht aus den Diskussionen der Naturforscher heraus, sondern liefert den Wissenschaftlern einen verfeinerten begrifflichen Apparat" (VII). Daß begriffliche Klarheit hinsichtlich des Verständnisses von „Natur" ein von Seiten der Theologie immer wieder an die Naturwissenschaften herangetragenes, aber auch für sie selbst unverzichtbares Desiderat darstellt, macht die Bedeutung dieses Bdes für theologische Forschung heute deutlich.

Als aus theologischer Perspektive besonders interessant und wichtig, ja geradezu kostbar, ist der 2004 als Bd 11 der Schellingiana-Reihe erschienene, von R. Adolphi und J. Jantzen herausgegebene Sammelband „Das antike Denken in der Philosophie Schellings" zu bezeichnen. Es handelt sich um durchweg hochkarätige Beiträge zu einer Schelling-Fachtagung in Mailand, die allesamt zeigen, wie stark die Ströme antiken Denkens, v. a. Platons und seiner Tradition, in Schelling gegenwärtig sind, zu den Voraussetzungen seines Philosophierens gehören und von ihm fruchtbar gemacht worden sind. Behandelt werden als Hintergründe für Schelling Platon selbst und der Neuplatonismus, im Strom platonischen Denkens zu verortende Kirchenväter sowie der Rückgriff auf Platon in der Philosophie und Theologie der Renaissance. Auch Aristoteles und seine Rezeption bei Schelling – Schelling hat sich ein Leben lang mit Platon und erst relativ spät mit Aristoteles befaßt – kommt angemessen zur Geltung. Von kaum zu überschätzendem Gewinn ist somit dieser Bd sowohl für den an Schelling Interessierten, als auch, unabhängig von Schelling, im Blick auf die Geschichte der Platon- und Aristotelesrezeption, sowie schließlich hinsichtlich der Bedeutung des antiken, v. a. des platonischen Denkens für heute. Daß hier der Theologie manchmal ein ausgeprägteres Differenzierungsbewußtsein und -vermögen zu wünschen wäre, als dies derzeit nicht selten zum Vorschein kommt, etwa wenn „platonisch" ohne weiteres mit „dualistisch" oder gar „leibfeindlich" identifiziert und Platon darauf reduziert wird, dürfte kaum zu bestreiten sein. Die vertiefte Lektüre in diesem Sammelband könnte hierzu wesentlich beitragen. Als für die Theologie besonders wichtig seien eigens genannt die Beiträge von Xavier Tilliette: Schelling im Gespräch mit den Alten; von Michaela Boenke: „In den Netzen der Vernunft". Schellings reinrationale Philosophie; von Lidia Procesi: Der Prolog des Johannesevangeliums in Schellings Philosophie der Offenbarung; von Christian Danz: „Der Vater ist nicht wirklich ohne den Sohn". Erwägungen zu Schellings Auseinandersetzung mit Athanasius von Alexandrien; von Peter L. Oesterreich: „Der umgekehrte Gott". Augustinus' Einfluß auf Schellings Rede vom Bösen; und (wegen der Frage des Verhältnisses Schellings zu Esoterik und Theosophie) von Tonino Griffero: „Wie die Alten sagen..." Bemerkungen zum Verhältnis von Schelling zu Oetinger.

Gewiß ist die Beschäftigung mit Schellings Philosophie kein unverzichtbares Muß für alle Theologinnen und Theologen. Schelling ist kein Kirchenvater. Aber er gehört auch nicht in die philosophische oder theologische Asservatenkammer oder gar in die esoterische Ecke. Die hier vorgestellten Neuerscheinungen zu Schelling stehen jedenfalls dafür, daß die von Schelling ausgehenden Impulse es wert sind, aufgegriffen zu werden. Rüdiger Bubner, einer der Altmeister der Idealismusforschung, beendet in dem zuletzt besprochenen Sammelband seinen Beitrag „Platon im Denken Schellings" mit dem Hinweis: „Schelling wie Hegel erklären sich als Freunde Platons. Sie beuten jedoch die Sympathie mit Platon auf ihre eigene Weise aus und versichern uns, darin der höheren Wahrheit zu dienen. Das macht die Spannung der Frage aus, wie der Idealismus sich der platonischen Lehre bedient habe." Bubner schließt dem die Frage an: „Und wir?", um darauf zu antworten: „Wir dürften uns in einer vergleichbar spannungsreichen Lage befinden, wenn wir unsere Sympathien für Hegel und Schelling prüfen mit dem Ziel, der Wahrheit die Ehre zu geben, die der Wahrheit gebührt" (50).

Dresden Albert Franz

Religionsgeschichte

Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, hg. v. Michael Geyer / Hartmut Lehmann. – Göttingen: Wallstein 2004. 474 S. (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 3), kt € 30,00 ISBN: 3–89244–668–7

In den letzten 25 Jahren hat sich in der Geschichtswissenschaft die Erforschung von Nationsvorstellungen zu einem wichtigen Arbeitsfeld entwickelt. Anders als in der älteren Forschung wird Nation in der neueren Historiographie unterschiedlich stark konstruktivistisch betrachtet. Entstehung und Wandel von Nationsvorstellungen sowie das Zusammenspiel mit anderen Identitätsbestandteilen, beispielsweise Geschlecht, werden intensiv erforscht. In diesem Kontext hat sich die Geschichtswissenschaft auch dem Wechselspiel von nationalen und religiösen Identitäten zugewandt. In diesen Kontext gehört der zu besprechende Sammelband, der auf eine Reihe von Treffen deutscher und amerikanischer Nachwuchswissenschaftler zurückgeht, die ab 2000 stattfanden. Auf dem Stand der Jahrtausendwende befinden sich fast alle Beiträge des 2004 erschienen Bdes. Wichtige Neuerscheinungen der letzten Jahre konnten – die Einleitung bildet eine Ausnahme – nicht mehr eingearbeitet werden. Daß zwei Drittel der Beiträge in englischer Sprache sind, ist nur in Teilen den unterschiedlich intensiven Forschungsaktivitäten in Deutschland und den USA geschuldet.[1] Aufgebaut ist der Bd in fünf Großkapitel, die zusammen 18 Beiträge enthalten, hinzukommen eine Einführung und eine kurz Nachbetrachtung.

Michael Geyers anregender Einleitungsessay befragt die sehr heterogenen Beiträge nach der Existenz einer wiederkehrenden Panreligion der Moderne, nach deren Verhältnis zu Nationsvorstellungen und zu europäischen multireligiösen Gesellschaften und diskutiert Interpretationsansätze aus den historiographischen Debatten über Säkularisierung der Gesellschaft, Sakralisierung der Nation und Konfessionalisierung des Zeitalter. Für historisch Forschende enthält dieser Beitrag viele Anregungen, über Interpretationsperspektiven nachzudenken. Ein Religionssoziologe oder Dogmatiker mag sich einen systematischeren Zugriff erhofft haben.

Auf diesen einführenden Essay folgen fünf Themenblöcke, deren erster unter der Überschrift „Ein zweites konfessionelles Zeitalter?" steht. Die vier Einzelbeiträge lassen sich allerdings – anders als der Titel des Themenblocks suggeriert – allenfalls implizit als Beiträge zu den kontroversen Debatten über die Thesen von Olaf Blaschke über ein zweites konfessionelles Zeitalter lesen.

Kevin Cramer untersucht für den deutschen Sprachraum des 19. Jh.s konfessionell aufgeladene nationale Geschichtsbilder und arbeitet mit Blick auf Deutungen von Ereignissen des dreißigjährigen Krieges überzeugend die Verschmelzung von nationalen und religiösen Vorstellungen heraus.

Robert F. Hogg beschreibt in seinem Beitrag Reaktionen des Breslauer Erzbischofs und der entstehenden katholischen Presse Schlesiens auf Versuche, im Kriegsjahr 1866 die schlesischen Katholiken als antipreußisch und landesverräterisch aus der deutschen Nation auszugrenzen. Hätte Hogg seine katholischen Quellen stärker auf die immer wieder durchscheinenden Staats- und Nationsverständnisse befragt und mehr kulturelle, nicht auf einen Einheitsstaat abzielende Nationsvorstellungen konfessioneller wie nichtkonfessioneller Färbung bei der Interpretation berücksichtigt, hätte er nicht nur einen sehr interessanten Beitrag zur Geschichte des schlesischen Katholizismus und zu den konfessionellen Beziehungen geschrieben, sondern auch noch mehr zum Verhältnis von Nation und Religion herausarbeiten können.

Doris L. Bergen beleuchtet in ihrem Essay an Beispielen aus der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jh.s ihre These, daß die Veränderungen des Verhältnisses von Christentum und Vorstellungen von deutscher Nation zwischen 1800 und 1945 auf Interaktionen basiert, die kurzfristig zu gegenseitigen Stärkungen, langfristig jedoch zu einer dauerhaften Schwächung führten.

Tamara Neumann wendet sich der israelischen Gesellschaft der 1990er Jahre zu und arbeitet am Beispiel des Goldstein-Massakers die strukturellen Ursachen in Gesellschaft und politischer Kultur dieses von einem nationalreligiösen Siedler verübten Anschlags heraus.

So differenziert die Argumentation dieses Beitrages auch ist, so stellt sich hier wie auch an anderen Stellen des zu besprechenden Sammelbandes die Frage nach der zugrundeliegenden Gesamtkonzeption des Buches, dessen Beiträge thematisch, methodisch, zeitlich und örtlich kaum zusammengehalten werden. Eine engere thematische Verknüpfung wäre beispielsweise durch weitere Beiträge zum Verhältnis von Nation, Religion und Gewalt möglich geworden, die vielfältige Vergleiche ermöglicht hätten.

Im ersten Beitrag des zweiten Themenblocks „Konfessionsinterne Konflikte" nähert sich Thomas Schulte-Umberg mit dem sehr anregenden Ansatz, Ultramontanismus als Deutungskultur einer imagined community aufzufassen, dem Verhältnis Ultramontanismus und Nation. Leider verbaut er sich viele neue Erkenntnismöglichkeiten, da er Ultramontanismus sehr weitgehend mit einer Auffassung von katholischem Milieu, wie sie der Münsteraner Arbeitskreis für Katholizismusforschung vertritt, parallelisiert. An manchen Stellen – aber nicht durchgehend – behält Schulte-Umberg die alte Dichotomie protestantisch-deutsche Nation versus Ultramontanismus bei und verliert so unterschiedliche Formen nationalen Denkens innerhalb des Ultramontanismus aus den Augen, z. B. solche, die nicht auf einen nationalen Einheitsstaat abzielten.

[1] Vgl. den vorzüglichen, fast zeitgleich entstandenen Sammelband von Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt / New York 2001, der nur einen Beitrag eines im angloamerikanischen Raum Lehrenden enthält.

Keith Pickus arbeitet für hessische Gebiete der 1870er und 1880er Jahre heraus, wie religiöse Minderheiten aus der deutschen Nation ausgegrenzt wurden und darauf reagierten. Die vorherrschende katholische Reaktion, Rückzug und Sammlung in der eigenen Gruppe, führte, so Pickus, langfristig zur Integration, während der vorherrschende jüdische Weg der Akkulturation die nationale Ausgrenzung langfristig nur verstärkte. Diese langfristigen Unterschiede begründet Pickus mit einem den christlichen Konfessionen gemeinsamen Vorrat religiöser Symbole, die das Judentum nicht teilte. Zu betonen ist aus Sicht des Rez., daß Pickus nach Grenzen der nationalen Ausgrenzungsdiskurse fragt und politische und gesellschaftliche Realität und Diskurs nicht gleichsetzt. Im Hinblick auf seine Interpretation der Unterschiede zwischen Katholiken und Juden wäre nach Ansicht des Rez. jedoch zu klären, ob nicht neben den christlichen Symbolbeständen auch andere Faktoren, z. B. ähnliche Vorstellungen von den Staat-Kirche Beziehungen bei Katholiken und konservativen Protestanten weitere Brücken bildeten.

Lisa Swartout analysiert für das wilhelminische Deutschland „die" Universitätskultur, die ihr zufolge protestantisch geprägt sei und im Duell ihre symbolische Dramatisierung finde. Besonderes Charakteristikum dieser Universitätskultur sei, so Swartout, daß sie zwar die Studierenden davon abhalte, protestantische Religion zu praktizieren, ihnen aber zugleich starke protestantische Prägungen vermittle. Daß Katholiken in der Binnenlogik dieser Vorstellungswelt eine Herausforderung darstellten, die mit nationaler Ausgrenzung zu beantworten sei, kann Swartout schlüssig aufzeigen. Im Hinblick auf die Ausgrenzung von Juden können die Erklärungen der Autorin nicht völlig überzeugen. Welche Reichweite die von ihr untersuchten Vorstellungen hatten, fragt Swartout nicht. Doch sowohl die Ergebnisse der älteren Studentengeschichtsschreibung als auch neue Forschungsergebnisse berechtigen zu starken Zweifeln an einer so starken Betonung konfessioneller Grenzen in der Studentenschaft, wie dies Swartout tut.[2]

Im folgenden Beitrag, der anders als die drei vorangegangenen sehr gut zum Titel des Themenblocks „Konfessionsinterne Konflikte" paßt, führt Geneviève Zubrzycki den Leser in das Polen der 1990er Jahre und zeigt am Beispiel der Diskussionen um die Aufstellung von Kreuzen auf dem Gelände des Vernichtungslagers Auschwitz die Pluralität katholischer Diskurse über Nation im postkommunistischen Polen und die zunehmenden Spannungen und Spaltungen innerhalb des polnischen Katholizismus.

Dem Thema „Ethnizität, Nationalität und religiöse Zusammengehörigkeit" widmen sich die folgenden drei Aufsätze. James Bjork nimmt in einem sehr lesenswerten Beitrag den Oberschlesischen Katholizismus für die Zeit von 1890 bis 1922 in den Blick und kann für viele katholische Geistliche zeigen, daß sie sich einseitigen und ausschließlichen Vereinnahmungsversuchen für die deutsche oder die polnische Nation widersetzten und eine eigenständige oberschlesische Identität und eine religiöse Praxis behaupteten, die durch Zweisprachigkeit in der religiösen Praxis geprägt war.

Wie der kroatische Klerus sich im 20. Jh. vom jugoslawischen Gedanken ab und dem kroatischen Nationalismus zuwandte, beschreibt Klaus Buchenau in einem komprimierten Überblick.

Für Ungarn in der Zwischenkriegszeit analysiert Paul Hanebrink, wie es zu einer zunehmenden Verbreitung der Vorstellung einer christlichen ungarischen Nation kam. Dabei unterscheidet Hanebrink nicht nur verschiedene konfessionelle Spielarten, sondern arbeitet auch ungarische Spezifika bezüglich nationaler Multiplikatoren heraus, indem er die ungarischen Verhältnisse mit denen in Polen und Deutschland vergleicht.

Sarah Abrevaya Stein untersucht vergleichend am Beispiel jüdischer Minderheiten im Zarenreich und im Osmanischen Reich für die Zeit um 1900 mögliche Zusammenhänge von Sprachwahl und nationaler bzw. religiöser Identität. Jenseits der Alternative Assimilierung der Minderheit an die Mehrheit oder Nationalisierung der Minderheit arbeitet sie dritte Wege der Identitätsbildung heraus, schärft so die Sensibilität für innerjüdische Vielfalt und warnt vor zu schnellen Schlüssen von Sprachwahl auf nationale Identität.

Einem Aspekt der deutschen Geschichte der Zwischenkriegszeit wendet sich Roland Löffler zu und untersucht das protestantische Engagement für Deutsche im Ausland und dessen enge Verflechtung mit der deutschen Kulturpolitik. Bei der Vorstellung Volkstheologischer Konzepte zeigt er auf, wie sich Theologie durch das Einschreiben nationaler Gedanken wandelte. Gerade dieser Beitrag, der wie die benachbarten unter dem Obertitel „Religion als supranationale Kraft" läuft, macht deutlich, wie problematisch das üblicherweise gebräuchliche Verständnis von supranational im Sinne von über Grenzen des Nationalstaates hinweg ist. Denn für die Protestanten, die sich in der Zwischenkriegszeit um das „Auslandsdeutschtum" kümmerten, war ihre Arbeit Einsatz für die eigene Nation und alles andere als supranational. Daß die imagined community Nation nicht einfach durch staatliche Grenzen zu definieren ist, verdeutlicht auch ein Blick auf die deutsche oder italienische Geschichte des 19. Jh.s.

Mit politischen Vorstellungen in der CDU/CSU der 1950er und 1960er Jahre beschäftigt sich Ronald J. Granieri und arbeitet für Konzepte der Westbindung und der Europapolitik deren religiöse Prägungen heraus. Dem außenpolitischen Richtungsstreit zwischen Atlantikern und Gaullisten liegen, so seine These, ganz unterschiedliche Vorstellungen über Nation, Europa, Wirtschaftspolitik und Kultur zugrunde, wobei die Lagerbildung zu guten Teilen entlang der konfessionellen Grenzen verlaufe.

[2] Vgl. den älteren Forschungsstand bei Konrad Jarausch, Deutsche Studenten 1800–1970, Frankfurt 1984. Als neue Arbeiten vgl. z. B. Martin Biastoch, Tübinger Studenten im Kaiserreich, Sigmaringen 1996; Christopher Dowe, Auch Bildungsbürger, Göttingen 2006.

Die Aufsätze des letzten Themenblocks mit „Politische Religionen in Deutschland" zu überschreiben, bedeutet, wenn diese Überschrift denn zutreffen soll, den Religionsbegriff sehr weit zu fassen. Ingo Wiwjorra beschreibt prägnant für das 19. Jh. die Entwicklung von Germanenmythos und Altertumswissenschaft als Mythologisierung der Wissenschaft und Verwissenschaftlichung mythischer Inhalte.

Richard Steigmann-Gall plädiert in der kontroversen Debatte über die Einschätzung des Nationalsozialismus als politische Religion aufgrund einer Analyse von Selbsteinschätzung führender Nationalsozialisten dafür, von religious politics zu sprechen, ein Ergebnis, das mit Blick auf die Überschrift des Themenblocks zumindest ein Fragezeichen nahe gelegt hätte.

Der Jugendweihe in der DDR wendet sich Sigrid Schütz zu. Die flächendeckende Verankerung der Jugendweihe, so ihre These, habe zentrale Bedeutung für die Durchsetzung einer sozialistischen (und atheistischen) Gesellschaft in der DDR besessen. Schütz macht darüber hinaus deutlich, daß die Jugendweihe zugleich Mittel im Kampf gegen die Evangelische Kirche war und der SED als Instrument dazu diente, gesamtdeutsche Orientierungen in DDR-nationale Identität zu überführen.

David Bates schließlich untersucht wissenschaftsgeschichtlich Staatsvorstellungen der Zwischenkriegszeit u. a. bei Carl Schmitt und Maurice Harriou. Leider verzichtet er darauf, Religion für seine Argumentation analytisch fruchtbar zu machen.

Die große zeitliche, thematische und methodische Vielfalt dieses Sammelbandes ist zugleich Vorzug wie Schwäche dieser Publikation. Was einerseits als fehlender Zusammenhalt wahrgenommen werden kann, läßt sich ebenso als forschunganregendes Panorama lesen. Aus dieser Perspektive lassen sich nach Lektüre der überwiegend sehr anregenden Beiträge dieses Sammelbandes, aber auch unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der letzten Jahren, die in diesem Bd keinen Niederschlag mehr fanden, für die Erforschung des Verhältnisses von Nation und Religion folgende stärker zu berücksichtigende Punkte und zu erforschende Themen benennen: Nation und Nationalstaat sind nicht als deckungsgleich anzusehen, weder im 19. noch im 20. Jh. Kulturelle Nationsvorstellungen unterschiedlichster Spielart sind genauer auf religiöse Prägungen hin zu befragen. Für das Verhältnis von nationalen und regionalen Identitäten wären religiöse Einflußfaktoren genauer heraus zu arbeiten. Gerade im deutschen Falle könnten darüber hinaus Vergleiche zwischen Positionen konservativer Protestanten und Katholiken strukturelle Gemeinsamkeiten jenseits konfessioneller Grenzen erkennbar werden lassen. Ähnliche Erkenntnisse versprechen Untersuchungen, die danach fragen, wie Zugehörigkeit zu einer Nation und einer supranationalen Institution oder Bewegung zusammengedacht wurden. Als Vergleichsobjekte böten sich neben religiösen Gruppen auch die Frauen- und Arbeiterbewegung oder die Freimaurer an. Schließlich sollte der Titel des hier besprochenen Sammelbandes „Religion – Nation. Nation – Religion" sehr ernst genommen werden. Es ist nicht nur die Bedeutung von Religion für die Nationsforschung zu betonen, sondern auch umgekehrt genauer zu analysieren, wie sich Religion, Theologie und Frömmigkeit durch Nationalisierung veränderte. Für die Vielfalt möglicher thematischer und methodischer Zugriffe auf die Themen Nation und Religion und Religion und Nation zu werben und neue Fragestellungen anzuregen, ist ein großes Verdienst dieses hier vorgestellten Sammelbandes.

Karlsruhe Christopher Dowe

Ökumene

Fenski, Matthias: **Klaus Hemmerle und die Ökumene.** Weggemeinschaft mit dem dreieinen Gott, – Paderborn: Schöningh 2002. 317 S. (Paderborner Theologische Studien, 32), kt € 54,00 ISBN: 3–506–76280-X

Klaus Hemmerle, Religionsphilosoph und Fundamentaltheologe, Bischof von Aachen, hat durch sein wissenschaftliches Werk ebenso wie durch seine zahlreichen spirituell und pastoral ausgerichteten Schriften, v. a. aber durch seine Persönlichkeit weit in den ökumenischen Bereich hineingewirkt. Die Diss. von Matthias Fenski, angefertigt unter der Leitung von Aloys Klein, des früheren Direktors des Johann-Adam-Möhler-Instituts, geht diesen Wirkungen nach. Die Leitfrage lautet: „Ist der Glaube an den dreieinen Gott bedeutsam für die aktuelle ökumenische Methode und Praxis?"

Diese Leitfrage ist in der heutigen Situation von besonderem Gewicht, da sie die Tiefendimension der ökumenischen Problematik wieder aufreißt, die in den aktuellen konfessionellen Auseinandersetzungen und bei einem weithin zu konstatierenden Erlahmen ökumenischer Dynamik aus dem Blick zu geraten droht.

Der Vf. gliedert seine Arbeit in drei große Teile. Der *erste Teil* bietet eine Annäherung an die leitende Frage aus einer breitflächigen Übersicht über die

Tendenzen im ökumenischen Dialog. Die Erörterung der Bedeutungsvielfalt des Wortes Ökumene läuft aus in eine Definition des Vf.s: Ökumene ist „die vom Heiligen Geist angelegte Weggemeinschaft der Kirchen und Christen auf der Suche nach sichtbarer Einheit der Kirche in Glauben, Leben, Dienst und Zeugnis".

Damit gehören für den Autor zur Ökumene von vornherein „spirituelle Praxis, theologische Reflexion, praktische Zusammenarbeit, gemeinsames Zeugnis und zeugnishafter Dienst in der Welt auf lokaler, regionaler und globaler Ebene, bei Kirchenleitungen, Theologinnen und Theologen, Gruppierungen und Gemeinden".

Damit ist Ökumene vom Vf. als umfassendes Beziehungsgeschehen zwischen den Kirchen und den ihnen angehörigen Personen gesehen. In einem nächsten Schritt fragt der Vf. nach der Bedeutung der Trinitätslehre auf dem ökumenischen Weg und analysiert – auf dem Hintergrund des Stellenwertes der Trinitätstheologie in Theologie und Glaubenspraxis wie der Relevanzproblematik theologischer Lehrgespräche – die Trinitätslehre in den ökumenischen Dialogdokumenten auf Weltebene. Zur Sprache kommen insbesondere das sogenannte „Lima-Papier" und mehrere Konsensdokumente und Studien, die dem Dialog mit den orientalischen Kirchen gewidmet sind. Wirklich weiterführend scheint dem Rez. der dritte Abschnitt des 1. Teiles. Er behandelt den Begriff der Koinonia, der trinitarisch geprägt ist, als gemeinsamen Grundbegriff von Kirche und die ökumenischen Grundaussagen dazu. Von diesen Analysen her wird die Gründung der Sendung der Kirche in der trinitarischen Koinonia entfaltet. Der Vf. faßt die Grundaussagen, die er aus einer breiten Fülle von Dokumenten erhebt, in 14 Thesen zusammen und reflektiert sie dann im Blick auf die „gemeinsame Sendung". Es wird im großen Umfang auf die unterschiedlichen Dialogdokumente, vornehmlich aus dem Bereich der Missionsproblematik und aus dem Bereich des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zurückgegriffen.

Die Konklusion des Vf.s aus diesen Analysen und Reflexionen auf die trinitarische Koinonia lautet verkürzt: Nur, wo das Verständnis von der trinitarischen Koinonia als Grundlage ökumenischer Theologie wie Spiritualität und Praxis aufgegriffen wird, eröffnet sich die Möglichkeit einer Rückkehr „zu den Wurzeln christlicher Identität wie das Wagnis, sich je mit dem je Anderen in seinem Anliegen auf den ökumenischen Weg zu begeben". Damit hat sich der Vf. den Weg erarbeitet, um Klaus Hemmerle als „Weggefährten auf dem ökumenischen Weg" vorzustellen.

Der *zweite Teil* des Buches trägt den Titel: „Klaus Hemmerle auf dem Weg zum Dreieinen". Dieses große 2. Kap. gibt eine Übersicht über die Biographie Hemmerles, charakterisiert seinen Denkweg bis 1975 und wendet sich dann Hemmerles Thesen einer trinitarischen Ontologie zu, die er 1975 veröffentlicht hat.

Der zwanzigseitige Abriß der Biographie legt den Akzent stark auf die geistig-geistliche Entwicklung Hemmerles, speziell auf sein Suchen nach Stimmigkeit des Glaubens und Einheit, die eine Antwort in der Begegnung mit der Focolarbewegung findet. Der Denkweg Hemmerles wird – leider – lediglich von seinen „Lehrern und Dialogpartnern" her charakterisiert. Weite, Franz von Baader, Schelling, zeitgenössische Philosophen wie Heinrich Rombach und Theologen werden genannt. Daß Klaus Hemmerle in alle diese Begegnungen und Auseinandersetzungen von Anfang an kraftvolle eigene Akzente eingebracht, eigene Einsichten und Gedanken entwickelt hat, tritt auf diese Weise in den Hintergrund. Die Analyse von Hemmerles Thesen zur einer trinitarischen Ontologie, die den letzten Abschnitt dieses 2. Teiles bildet, entbehrt damit in gewisser Weise der in den voraufliegenden Publikationen und Reflexionen Hemmerles ausgearbeiteten Plausibilitätsstruktur. Die knappen Ausführungen Hemmerles stehen damit in der Gefahr, als Skizze einer neuen „Metaphysik" verstanden zu werden, die beansprucht, eine neue gemeinsame Basis von Philosophie und Theologie zu bieten und damit auf eine neue „Onto-Theologie" hinauszulaufen.

Der Vf. sieht diese Gefahr durchaus. Er distanziert sich vom Klappentext des im Johannes-Verlag erschienenen Büchleins, wo die Thesen Hemmerles als ein Beitrag „zur problematisch gewordenen christlichen Philosophie" präsentiert werden (136). Er sucht durch eine knappe Skizze der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie bei Hemmerle und einer anschließenden Reflexion über die Notwendigkeit einer Ontologie für Theologie und Philosophie (136–143) diesem Mißverständnis zu wehren. Die Frage bleibt für den Rez., ob trotz der durchaus treffenden Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie die Leser die Formeln Hemmerles verstehen können, ohne zu wissen, daß sie aus einer tiefgründigen Auseinandersetzung mit dem Seinsdenken Heideggers hervorgegangen sind, aus dem Ringen um eine „Verwindung der Metaphysik" und „transzendental-phänomenologischen" Analysen des Glaubens, wie sie bereits in Hemmerles Diss. über Franz von Baader vorliegen und von da ab ausgearbeitet werden. Nicht zuletzt gibt die im Kontext zitierte Literatur zur Rezeption der Thesen Hemmerles Anlaß zu dieser kritischen Anfrage.

Der *dritte und letzte Teil* des vorliegenden Werkes charakterisiert die „ökumenisch relevanten Wegmarken im Spätwerk Hemmerles".

Treffend sind bereits die hermeneutischen Bemerkungen zum Spätwerk, in denen der Vf. die unlösbare Einheit von philosophisch-theologischen Arbeiten und den Lebensformen Klaus Hemmerles herausstellt. Denn für Hemmerle sind Theorie und Praxis bei aller Unterschiedlichkeit nicht zu trennen, Denken ist wesentlich Ausdruck des Lebens, theologisches Denken Ausdruck gläubigen Lebensvollzuges. Aus dieser inneren Zusammengehörigkeit ergibt sich für ihn die Bedeutung des Spätwerks Hemmerles – Werk hier verstanden als Lebenswerk – für die Ökumene. Obwohl kein „professioneller Ökumeniker", kein Spezialist ökumenischer Kontroversen, hat Hemmerle nicht nur zahlreiche Impulse in der Ökumene ausgelöst, sondern durch seine gedankenreiche trinitarische Theologie entscheidende Denkanstöße zum ökumenischen Weg der Christen gegeben. Diese Aussagen verbergen sich oft hinter dem Anschein, es würden lediglich Texte des vatikanischen Ökumenismusdekrets wiederholt. „Auf den zweiten Blick zeigt sich jedoch, dass Hemmerles Gedankengang nicht einfach bestimmte Aussagen des Ökumenismusdekrets wiederholt, sondern sie von einer charismatischen Erfahrung her aktualisiert, indem er sie konsequent auf die Mitte des Christlichen hin liest – das in Jesus Christus erschlossene Leben des dreieinen Gottes – und von daher der Communio des Gottesvolkes und dessen Leben aus dem Geist eine entscheidende ökumenische Bedeutung zumisst".

Der Vf. entfaltet diese genuinen Beiträge Hemmerles in einem tiefgründigen Kap. über die „Methodologie eines trinitarischen Lebens- und Denkstils".

In einem ersten Schritt charakterisiert der Vf. *Denken* „in und *als Weggemeinschaft* mit dem dreieinen Gott", entsprechend dem Grundansatz von Hemmerles Einsicht in die Zusammengehörigkeit von fides qua und fides quae, die sich im Denken als Ausdruck des Lebens zu bewähren hat. Für die Ökumene bedeutet dies: „So lernen die Weggefährten sich und ihre bisher zurückgelegten Wege nicht nur von sich selbst her, sondern durch das Wort, durch den dreieinen Gott vom Anderen her kennen. Dieses gegenseitige Kennenlernen durch das gelebte und nicht nur gesprochene Wort ermöglicht mehr als ein intellektuelles Kennenlernen, es umfasst Leben, Glauben und Denken" (185), und daraus erwächst die Hoffnung und die Zuversicht, daß hinsichtlich der offenen Fragen weiterer Weggestaltung die nächsten Etappen gemeinsamen Weges erschlossen werden.

In einem zweiten Schritt erschließt der Vf., wie von der Bedeutung und dem Gebrauch des Terminus *Koinonia* in ökumenischen Dokumenten und der christologischen bzw. trinitätstheologischen Fundierung und Tiefendimension dieses Begriffs sich Konvergenzlinien und Übereinstimmungen mit Hemmerles Verständnis von Relationalität und seiner christologischen bzw. trinitätstheologischen Auslegung von Communio ergeben. Das nächste Stichwort lautet *Perichorese,* das Hemmerle als „mitursprüngliches, gegenseitiges Innesein" von Vater, Sohn und Geist versteht und das die konsumtive Kategorie zum Verstehen des Menschseins bietet. In bezug auf die Ökumene bedeutet dies, daß es durch die „perichoretische Existenz" ermöglicht wird, den Anderen, seinen Glauben und seine Kirche von innen her zu verstehen. Dies gilt ebenso für das Gespräch zwischen den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wie für die Beziehung zum Judentum. Zu diesem Verstehen gehört das Aushalten und das Heilen der Wunden des Anderen in sich selber, die *Kenosis* als „Weg und Schlüssel zur Einheit". – Es ist gerade von diesem Schritt her nicht recht einsichtig, warum der Vf. im voraufgehenden Schritt anmerkt, Hemmerle integriere „die ‚Erbsünde' und ihre Folgen zu wenig in seine Reflexion" (197, Anm. 2).

Unter dem Stichwort *„Geschichtlichkeit"* thematisiert der Vf. schließlich, wie sich in der Kenosis des menschgewordenen Gottessohnes Einheit in der Geschichte und Einheit der Geschichte ergeben und – je neu – geschehen. „Hemmerle versteht Jesus Christus als Ort der Geschichte, wo ‚unsere Zeitlichkeit zur Lebensform Gottes' wird und in dem ‚Gleichzeitigkeit des Ewigen mit uns in der Zeit' geschieht, die uns vor dem drohenden Selbstverlust in der Zeit bewahrt".

Alle diese Momente werden auf die Ökumene, ihren Vollzug und ihr Verstehen hin ausgelegt und konkretisiert. Daraus resultiert als letzter Schritt der *‚Dialog der Liebe und der Dialog der Wahrheit'* als ein perichoretisch-kenotisches Geschehen.

Diesem zentralen Abschnitt – der von Hemmerles Konzept her notwendigerweise methologische mit zentralen inhaltlichen Fragen verknüpft – hängt der Vf. nochmals einen eigenen Paragraphen an, der „inhaltliche Aspekte ökumenischen Dialogs" behandeln soll. Behandelt werden in diesem Abschnitt die Rezeption der Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums und das Konzept der Weggemeinschaft in Lernfeldern trinitarischer Communio. Es handelt sich hier um Applikationen im Hinblick auf Fragen des Dogmas von Amt und Charisma, Kirche und Welt.

Die Überschrift dieses letzten Abschnittes scheint auf den ersten Blick eine Ergänzung zum voraufgehenden Paragraphen über die Methodologie zu sein. Da sich aber bei Hemmerle grundsätzlich der Inhalt, die Sache, im Zugang auf die Sache, d. h. durch methodologische Vollzüge erschließt, die in sich von der Sache her bestimmt sind, so stellen sich hier gewisse Probleme. Der Vf. leitet diesen Abschnitt ein mit den Worten: „Die inhaltlichen Aspekte ökumenischen Dialogs haben im Lebenswerk Hemmerles eindeutig geringere Aufmerksamkeit gefunden als seine methodologischen Reflexionen über den Weg der Christen zur trinitarischen Einheit" (245). Diese Bemerkung erstaunt etwas, da die großen Inhalte des Glaubens ja gerade im voraufgehenden Kap. zur Sprache kommen, nämlich der Glaube an den dreifaltigen Gott ebenso wie die sich vom trinitarischen Glauben her eröffnende Einsicht in das Wesen von Kirche und christlichem Dasein.

Analysiert man etwas näher, was der Vf. in den nachfolgenden Erörterungen dieses Kap.s thematisiert, so erkennt man die relative Berechtigung seiner Aussage vom Mangel Hemmerles, sich mit „inhaltlichen Aspekten des ökumenischen Dialogs" auseinander zu setzen. Dieser Mangel hängt aufs Engste mit der Art und Weise zusammen, wie Klaus Hemmerle von der Geschichtlichkeit spricht und darunter Einheit in der Geschichte und der Geschichte versteht. Daß die Einheit in der Geschichte und die Einheit der Geschichte in sich eine „geschichtete" Wirklichkeit ist, in der es die unterschiedlichsten Ebenen gibt, Ebenen, die je verschiedenen Tiefgang haben, Perspektiven, die sich weit-

gehend in Äußerlichkeiten erschöpfen und dementsprechende, sehr unterschiedliche Wahrnehmungen von Geschichte, wird bei Hemmerle ebenso wenig im Rahmen seines gesamten Lebenswerkes thematisiert wie er der in solchen Vielfältigkeiten sich manifestierenden Zeit in ihrem Auseinander, Nebeneinander, den unterschiedlichen Formen des Vergehens keine Aufmerksamkeit schenkt. Dies macht sich bereits in seiner Diss. über Baader ebenso bemerkbar wie in der Habil.schrift über Schelling. In bezug auf die ökumenischen Kontroversen bedeutet dies, daß die zahlreichen, in der Geschichte der Reformation und der nachreformatorischen Zeit auftauchenden Detailprobleme für Hemmerle wenig Bedeutung haben, während sie für die Mitglieder der unterschiedlichen Kirchen wie für ihre Kirchenleitungen erhebliche Probleme darstellen. Hemmerle antwortet auf diese Problematik jeweils mit einer Rückbesinnung auf die trinitarische Koinonia und die damit gegebene Verbundenheit wie der festen Zuversicht, daß sich daraus auch Lösungen für faktisch vorhandene Differenzen zwischen den Kirchen und Kirchengemeinschaften ergeben werden.

Es liegt auf der Hand, daß sich gerade im Blick auf die hier vorwaltende Problematik auch eine Differenz zwischen den Aussagen Hemmerles und den Texten des II. Vatikanischen Konzils ergibt, die in einer breiten Weise die Traditionsgeschichte der katholischen Kirche wie die historischen Eigenheiten der Kirche und kirchlichen Gemeinschaften der Ökumene reflektieren.

Die Diss. von Matthias Fenski schließt mit einem Schlußwort, in dem er Bilanz und Perspektiven aufzuweisen sucht, die sich aus dem trinitarischen „Lebens- und Denkstil" Hemmerles als eines Beitrages zur ökumenischen Weggemeinschaft ergeben. Diese von hoher Empathie gekennzeichnete Zusammenfassung läßt nochmals eindringlich die Bedeutung Hemmerles für die Ökumene unserer Tage aufleuchten und die Leitlinien erkennen, die sich im Blick auf eine schwierige Zukunft ergeben.

Man darf dem Vf. sehr dankbar sein, daß er in der gegenwärtigen ökumenischen „Großwetterlage" die Bedeutung des Ansatzes von Klaus Hemmerle in so eindrucksvoller Weise herausgearbeitet hat.

Rottenburg-Oberndorf Peter Hünermann

Schwambach, Claus: **Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess**. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch, – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 397 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 101), geb. € 64,00 ISBN: 3–525–56239-X

Vom Standpunkt eines an Luther orientierten Denkens aus will der Autor zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie einen kritischen Zugang gewinnen; von diesem Gespräch erwartet er wichtige gegenseitige Impulse und Anfragen. Das Ziel grenzt er in doppelter Weise ein. (1) Zwei repräsentative Theologen werden ausgewählt: Martin Luther und Leonardo Boff. (2) Die thematische Untersuchung richtet sich auf beider „Eschatologie", die der Autor im breitesten Wortsinn, als eine zentrale und alles prägende Perspektive von beider Denken ansetzt; konkret geht es um Rechtfertigung und Befreiung. In operationaler Hinsicht ist dieser Zugriff bestechend, die Vergleichseffekte aber sind (wie sich zeigen wird) nicht ungefährlich, da Austausch und Wechsel der Perspektiven keinen Stein auf dem andern lassen.

Der Aufbau des anspruchsvollen und gut lesbaren Buches ist transparent und unmittelbar plausibel. Einer Darstellung von M. Luthers Eschatologie (Teil I, 19–167) folgt eine vergleichbar strukturierte Darstellung von L. Boffs Eschatologieverständnis (Teil II, 169–285). Dann werden die Ergebnisse beider Teile miteinander ins Gespräch gebracht (Teil III, 287–359). Ein gut versorgtes Quellen- und Literaturverzeichnis schließt die Verhandlung ab. In den laufenden Text werden zu dessen Entlastung insgesamt neun Exkurse mit thematischen Vertiefungen eingestreut, davon sechs zu Luther und drei zu L. Boff. Verständlicherweise bringt der Lutherteil auch einen umfassenderen Fußnotenapparat mit sich: Reflex einer weit intensiveren Auslegungsgeschichte, die der Autor bei Luther zu bewältigen hatte. Bei der Lektüre der darstellenden Teile imponieren nicht nur genaue Strukturierung und eine offene Gedankenführung, sondern auch die nüchtern sachliche Wiedergabe von Positionen, so daß man sich auf die Auseinandersetzung des dritten Teils gut und vorurteilslos vorbereitet weiß. Leider wird (wohl aus Platzgründen) das „kritische Gespräch" des dritten Teils vorzeitig abgebrochen, so daß für ein Schlußwort nur noch neun Zeilen übrig blieben. Vielleicht läßt sich das Vorenthaltene in einer weiteren Veröffentlichung zugänglich machen.

Teil I: Für den Kenner bringt die Darstellung von Luthers Eschatologie m. E. keine neuen Erkenntnisse. Auch sollen hier keine neuen Forschungsergebnisse dargestellt werden, aber die Absicht der Interpretation ist unverkennbar: Zurück zu Luther selbst, auch und gerade zu seinen unzeitgemäßen Positionen, also auch dort, wo er durch die Aufklärung oder die Aktualisierungsschübe des 19. und 20. Jh.s weichgespült, durch exegetische oder historisch kritische Impulse relativiert wurde. Für Fragen der „Eschatologie" – ein Begriff, den Luther noch nicht kannte – ist das wegen ihrer teils sperrigen Inhalte (Gericht, Hölle, Ewiges Leben) von besonderer Bedeutung. Der Autor legt Wert darauf, daß keine Schriftaussage und deren Lutherinterpretation auszuklammern ist, daß man Luthers „effektives" Wortverständnis ernst nimmt und säuberlich von einer bloßen „Signifikationshermeneutik" unterscheidet und daß Luther die Fragen der Eschatologie (in ihren perfektischen, präsentischen und futurischen Dimensionen) streng von der Glaubensgerechtigkeit (Röm, 3,28) her entschlüsselt.

Vom „mittelalterlichen" Begriff der Gerechtigkeit Gottes nimmt Luther, wie man weiß, entschieden Abstand. Dies führt dazu, daß er die präsentische Eschatologie deutlich akzentuiert, die Dialektik von Gericht / Gesetz und Evangelium als Gewissenserfahrung konsequent ins Spiel bringt, daß der sündige, in dieser Weise auf Gott bezogene Mensch gerade *in* seiner Bezogenheit auf Gott zum bleibenden Bezugspunkt wird. Die Menschheit ist, so Luther in vielfältigen Variationen, der Macht des Bösen verfallen und in ihrer Freiheit gebrochen; verheißen ist ihr dennoch das Heil. Vor diesem Hintergrund läßt sich die gesamte Christologie und Erlösungslehre als Eschatologie entfalten. Knapp behandelt der Autor die perfektische Dimension: Gott ist in Christus zu unserem Heil auf die Erde gekommen. Aus dieser Perspektive stellen Kreuzestod und Auferstehung eine Einheit dar, die Zwei-Naturen-Lehre wird zum „fröhlichen Wechsel und Streit". Ausführlicher wird die präsentische Dimension verhandelt. Gottes Reich kommt in Wort und Glaube zu uns. Dabei sind Welthandeln und Heilshandeln Gottes streng zu unterscheiden; Luthers Frontstellung gegen Chiliasmus, linke Reformation und politischen Aufstand ist zu verteidigen. Da das Gewissen die eigentliche „Instanz des Einbezogenwerdens ins Esachaton" ist, wird im Menschen die gesamte Eschatologie in ihrer umfassenden Dramatik Gegenwart: Gericht und Hölle werden existentiell aktualisiert, im rechtfertigenden Glauben wird das Endgericht vorweggenommen, die Rettung aus dem Gericht zugesagt, die Hoffnung gründet allein in dieser Zusage. So hat Luthers Rechtfertigung allein aus dem Glauben für den Autor geradezu eine „ontologische" Bedeutung, die er streng von einer „metaphysischen" unterscheidet. Das hat seine Folgen für die Wertung von (ethischem) Handeln und (geschenkter) Heiligung, für Taufe und Abendmahl, für die eschatologische Dimension der Kirche, für den individuellen Tod, für Christi Wiederkunft, die Hölle als endgültige Verdammung und den Himmel als endgültige Gottesgemeinschaft.

Man hält bei diesem Parcours durch Luthers Theologie den Atem an und mag staunen, daß sich Luthers Gesamtkonzept auf 140 Seiten ohne wichtige Lücken zusammenfassen und auch noch konsequent belegen läßt. Offensichtlich ist das möglich; man könnte diese Seiten als eine erste Einführung in Luthers Denken allen Interessierten empfehlen. Doch hat eine solche Darstellung ihren hohen Preis. Sie präsentiert mehr Resultate als Wege, liest sich mehr als anspruchsvoller Katechismus denn als Problementfaltung. Die geschichtliche Situierung Luthers sowie der Blick auf grundlegend veränderte Kontexte und Fragestellungen werden intensiv abgeblendet, wenn nicht gar vergessen. Zudem kürzt der Autor durch die strategisch durchdachte Auswahl von Gewährsleuten die notwendigen Diskussionen zur Lutherauslegung drastisch ein. Eine solche Lutherauslegung droht zur ungeschichtlichen Positionsbestimmung zu werden. Ob sich die Einschränkungen im Blick auf die Gesamtthematik verantworten lassen, muß sich im dritten Teil zeigen.

Teil II: Weniger Allgemeingut und weniger repräsentativ für eine Kirchengemeinschaft ist die Theologie von L. Boff, als dessen Interpret der brasilianische Autor die besten Voraussetzungen mitbringt. Er spricht Boffs Muttersprache, kennt aus eigener Anschauung die soziopolitische Situation Brasiliens. Er weiß, was dort Armut heißt, und ist sich des kulturellen Kontextes bewußt, in dem Boffs theologisches Denken entstanden ist. Zu Recht benennt der Autor auch die europäischen Wurzeln von Boffs begrifflicher Systematik. Gewährsleute sind: K. Rahner, J. B. Metz, J. Moltmanns Theologie der Hoffnung, ferner (in einer späteren Phase) Teilhard de Chardin. Auch beim katholischen Theologen Boff wird ein umfassendes Eschatologieverständnis zugrunde gelegt. Wie es bei Luther dessen Rechtfertigungslehre expliziert, so bei L. Boff dessen theologischen Befreiungsgedanken, verstanden als Reflexion über die Hoffnung. Sie gibt allen theologischen Traktaten eine neue Grundfärbung und wird in den klassischen Dreischritt der auf gesellschaftliche Verhältnisse bezogenen Methodik der Befreiungstheologie eingefügt: „Sehen – urteilen – handeln"; d. h. wissenschaftliche Analyse, hermeneutische Interpretation im Licht der Schrift, sachorientierte Tat in Solidarität mit den Armen.

Für den Autor zeigen sich gegenüber Luther jedoch deutliche Differenzen: Boffs Quellen der Eschatologie seien nicht die in der Schrift gegenwärtige Offenbarung Gottes, sondern (zunächst jedenfalls) die menschliche Existenz und eine Geschichte, innerhalb derer – im Rahmen eines transzendentalen Denkens – die Zeichen gottgeschenkter Hoffnung erkannt werden. Orte dieser Hoffnung sind eine „konvergierende Evolution" (vgl. T. de Chardin), Vertrauen in das Leben, das Fest, der Humor sowie die menschlichen Utopien (vgl. E. Bloch). Dabei geht es immer um das Neue und Unbegrenzte, um Überschreitung, Verheißung, Antizipation und Hoffnung. In diesem Rahmen erscheinen viele Welterfahrungen und die Religionen als Hoffnungsquellen; Jesus Christus erweist sich als Quelle *aller* Hoffnung. Unerwartet mag für manchen Leser sein, daß Boff dieser umfassenden Heilsgeschichte einen universalen, schöpfungs- und zugleich intensiven trinitätstheologischen Hintergrund gibt. Im Plan des dreifaltigen Gottes ist die gesamte Schöpfungsgeschichte vorgängig zur Menschheitsgeschichte, als geschichtlich zu konkretisierende Idee enthalten. Alles ist von Gott, im Sohn durch den Geist geschaffen; so wird prinzipiell alles

zum Bild und Gleichnis Gottes. Wie man in der Lutherdarstellung nichts grundlegend Neues entdeckt, so zeigt sich auch in dieser Darstellung (wenn man so will) nicht viel mehr als ein klassisch katholisches Denken. Hohe Affinität dazu hat auch Boffs „sakramentales Denken" (man denke etwa an J. Ratzinger), in dem der Autor einen Grundimpuls von Boffs Theologie überhaupt entdeckt. Boffs universaler, geradezu kosmischer Ansatz führt zu einem eschatologisch offenen Schöpfungsbegriff, der das Einzelne und das All gleichermaßen umfaßt. Nicht nur (und nicht erst) im Menschen, sondern schon im Kosmos verwirklicht sich Eschatologie als ein Prozeß, der einst im „Punkt Omega" sein Ziel der Vollendung erreichen wird. So kam Christus (einer alten Konzeption gemäß) auch nicht (nur) um der Sünden der Welt willen zu uns, sondern als Vollendung und Krönung der Schöpfung. In Jesus wird die eschatologische Wirklichkeit von Mensch und Kosmos offenbar.

Vor diesem Hintergrund legt der Autor dar, wie der Befreiungstheologe Boff das Reich Gottes nicht (nur) als Geschehen der Rechtfertigung, sondern als umfassenden geschichtlichen Befreiungsprozeß, als die geschichtlich unumkehrbare Wirklichkeit eines prozeßhaft entstehenden Reiches Gottes versteht. Zwar ist (gemäß einem klassisch katholischen Ansatz) dieses Reich den Menschen geschenkt, als vorgängiges Angebot also unverdient. Da es aber einen Angebots- und Vorschlags-, an unsere Freiheit appellierenden Charakter hat, wird Gottes Reich in der Menschheit nur dann Wirklichkeit, wenn sich der Mensch positiv und aus freien Stücken in den Prozeß von Umkehr und Befreiung hineinbegibt. Gabe und Aufgabe (Indikativ und Imperativ) sind nicht voneinander zu trennen; in der menschlichen (auf sich selbst, auf Mitmenschen, auf Gesellschaft und auf die Welt bezogenen) Praxis bilden individuelle und kosmische Eschatologie eine komplexe Einheit. Nicht (wie bei Luther) das Faktum der Sünde, die schon immer Freiheitsverlust bedeutet, sondern die immer offene, aber ungebrochene menschliche Freiheit bringt es mit sich, daß dieser Prozeß von einer tiefen Dialektik geprägt ist. Sie ist Befreiung und / oder Unterdrückung. Das daraus folgende Böse ist – für den Befreiungstheologen von primärer Bedeutung – in seinen gesellschaftlichen, sozialen und politischen Erscheinungsformen wahrzunehmen.

Das führt zur Frage, wie und wo sich das transzendente Reich Gottes in unserer Geschichte hier und jetzt vergegenwärtigt. Zur Beantwortung hat Boff verschiedene Modelle entwickelt. Sie laufen alle darauf hinaus, daß sich in der aktuellen Geschichte immer schon Antizipationen, Vorbereitungen, Vermittlungen oder Konkretisierungen des definitiven Reiches entdecken lassen. Für die Situation Lateinamerikas heißt das: die Bande der Brüderlichkeit, der Eintracht, der Teilhabe und der Achtung vor der unverletzlichen Würde des Menschen sind wiederherzustellen. Wo das Herr-Knecht-Verhältnis überwunden wird, bricht die Morgenröte des Reiches Gottes an. Der Autor interpretiert diese Perspektiven (mit welchem Recht?) als rein ethische Werte und Vorstellungen; bis heute gelte in Lateinamerika (anders natürlich als bei Luther) die sozial-politische Befreiung als wichtigstes Zeichen der Heilsgegenwart. Großer Nachdruck wird auf die (bei uns oft übersehene) Tatsache gelegt, daß Boff seit den neunziger Jahren ökologische Aspekte stark in sein Konzept mit einbezieht. Bekannter ist – jedenfalls für die katholische Leserschaft – Boffs Theologie einer Kirche, die man als die anfang- und zeichenhafte Verwirklichung des Reiches Gottes beschreiben kann. Die Kirche realisiert sich in Lateinamerika als eine Kirche der Armen, die von klerikalen Strukturen Abschied nimmt. Es sind die Basisgemeinden, die ihren Einsatz für die Veränderung der Gesellschaft leisten.

Teil III: Damit hat der Autor zwei Konzepte präsentiert. Sie unterscheiden sich in ihrem Inhalt, ihrer historischen Funktion, ihrem gesellschaftlichen Kontext, ihrer weltanschaulichen Konfrontation und in ihrem theologischen Gesprächsprofil. Auf welcher Ebene sind sie miteinander zu vergleichen? Gute Vorarbeit ist geleistet, denn die klaren Positionen der beiden ersten Teile lassen sich jetzt gut aufgreifen und miteinander konfrontieren. Ein ebenso eindeutiges Ergebnis läßt sich erwarten. Zur Überraschung der Adressaten erscheint ein klassisch kontroverstheologisches Gesprächsprofil. Luthers soteriologischer, von Rechtfertigungsfrage und Kirchenkritik bestimmter Ansatz steht klar der „natürlichen Theologie" Boffs mit ihrem metaphysischen Universalismus und ihrer Relativierung der Schrift gegenüber. Unversöhnlich sind Luthers Bestehen auf der alles zerbrechenden Sünde des Menschen und Boffs Analogiedenken, das in klassisch katholischer Weise von Metaphysik und einer harmonisierenden Weltsicht geprägt ist. Boff nimmt die Offenbarung der Schrift in ihrer Unmittelbarkeit also nicht ernst, wie Luther es tut; die Schrift wird hermeneutisch (d. h. für den Autor: durch eigene Vorurteile) vereinnahmt und relativiert. Auch hält Boff dem Anpassungsdruck in der Gerichtsfrage nicht stand. Entgegen Luther wird die Hölle, wenn auch durch eine Hintertür, aufgehoben. Schließlich bricht die notwendige strenge Unterscheidung zwischen Gottes Welt- und Heilshandeln zusammen, so daß der eschatologische Charakter von Befreiungsprozessen unhaltbar, weil mit politischen Prozessen identifiziert wird. Luther gewinnt die Weite der Theologie, indem er sich auf die Offenbarung in Jesus Christus konzentriert. Boffs universaler Ansatz ist im Grunde anonym (weshalb auch von anonymen Christen und einer anonymen Kirche die Rede ist). Die christliche Botschaft wird von einer vorgegebenen Hermeneutik verstellt, die den Kontexten eine unangemessene Priorität einräumt. Bei aller Rede von den christlichen Glaubensinhalten komme es so zu „Substanzverlusten" der biblischen Botschaft, zu deren Reduktion. Boff verfällt dem Zauber eines Kontinuitätsdenkens, das die Entfremdung zwischen Gott und Mensch verkennt.

Bewertung: Erst jetzt, angesichts des für Boff katastrophalen Ergebnisses, zeigt sich der Pferdefuß von Schwambachs Strategie. Ein Gespräch kann ja gar nicht zustande kommen, denn die ergebnisorientierten Teile I und II bieten nur Positionen, keine gesprächsfähigen Tiefenstrukturen, keine historischen Einordnungen, kontextuellen Bezüge oder theologischen Frontbeschreibungen an. Luther wird (im besten Sinn des Wortes) konservativ, aber auch nach dem Buchstaben, L. Boff nicht gemäß seinen Intentionen und Frontstellungen, sondern nach den Regeln Luthers interpretiert. Die Positionen bleiben einander so äußerlich, daß ein katholischer Theologe aufgrund des erarbeiteten Materials einen parallelen Vergleich anstellen könnte – mit exakt dem spiegelverkehrten Ergebnis. Bis in ausdrückliche Formulierungen hinein erkennt das kritische Gespräch als Maßstab nur an, was Luthers, und weil es Luthers Lehre ist. Wie will man einen Theologen des 16. Jh.s (den römischer Machtanspruch und eine spätmittelalterliche Aszetik im Rahmen des damaligen Bürgertums zur Neuentdeckung der Schrift bringen) so äußerlich mit einem Theologen des 20. Jh.s vergleichen, der unter gegenwärtigen Bedingungen (also angesichts der damals unbekannten gesellschaftspolitischen Probleme und völlig veränderter innertheologischer Diskussionen) die Schrift ebenfalls neu entdeckt und die Ansprüche der Kirche ebenfalls relativiert. Diese höchst unterschiedlichen Kontexte werden auch nicht ansatzweise in Anschlag gebracht oder einer Gegenprüfung unterzogen. Wer Boff etwa eine Politisierung der Heilszusage vorhält, muß sich auch zu Luthers Umgang mit den Rotten der Bauern äußern. Jetzt erkennt mancher in lutherischem Gewande ein Verfahren wieder, unter dem Boff innerhalb seiner eigenen Kirche leiden mußte. Das ist bedauerlich.

Dieses Scheitern des Vergleichs ist nicht einfach dem Autor anzulasten, sondern der tiefgreifenden und vielfachen Asymmetrie der zugrundeliegenden Forschungsfrage, die Unvergleichbares vorschnell einem akademischen Vergleich zuführen möchte. Es wäre Aufgabe der Begleiter des Forschungsprojekts gewesen, ihren Schüler frühzeitig vor der Dynamik zu warnen, die ihn im Verlauf der Arbeit erfaßt hat. Vielleicht wird die Unversöhnlichkeit der Ergebnisse durch diejenigen Teile der Promotionsarbeit abgemildert, die im Druck wegfallen mußten, denn auf den letzten Seiten der Publikation bahnen sich selbstkritische und vermittelnde Töne an. Die gut versorgte und dennoch angenehm zu lesende Arbeit geht auf eine Promotionsarbeit aus Erlangen zurück. Der ungekürzte Dissertationstext liegt in der Universitätsbibliothek Tübingen und bei der Theol. Fak. Erlangen vor.

Tübingen Hermann Häring

Religionspädagogik

Baumann, Ulrike / **Englert,** Rudolf / **Menzel,** Birgit / **Meyer-Blanck,** Michael / **Steinmetz,** Agnes: **Religionsdidaktik.** Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II. – Berlin: Cornelsen 2005. 256 S., kt € 19,95 ISBN: 3–589–22119–4

Autoren katholischer wie evangelischer Provenienz beschäftigen sich in diesem Buch mit der Frage, wie Religion im Sekundarschulbereich zeitgemäß unterrichtet werden kann. Dabei behalten sie insbesondere Aspekte wie mangelnde religiöse Sozialisation und zunehmende Kirchenferne als Ausdruck des unter Jugendlichen herrschenden Zeitgeistes und Lebensgefühls im Auge. Nichtsdestotrotz betonen die Vf., daß bei den jungen Menschen nach wie vor das Bedürfnis der Annäherung an Fragen vorhanden ist, die von ihrer Grundstruktur her religiös ausgerichtet sind und die nach dem fragen, „was die Welt im Innersten zusammenhält, was uns Menschen letztlich bindet und verpflichtet, und was uns Hoffnung gibt" (7).

Der erste Teil des Buches beinhaltet fachwissenschaftliche und theoretische Annäherungen, indem er beispielsweise beschreibt, welche Zugänge Jugendliche zu Religion und Glauben haben, wie die Situation von Religionslehrern heute ist oder welchen Stellenwert das Fach Religion im Kanon der anderen Fächer einnimmt.

Der zweite Hauptteil beinhaltet Kap., die sich exemplarisch mit religionspädagogischen Themen auseinandersetzen. So finden sich Artikel zu Themen wie „Was ist Glück? Theologisieren mit Jugendlichen", „Wie finde ich Anerkennung? Christologie elementar" oder „Fragen nach Kirche und Sakrament: konfessionell – kooperativ". Dieser wesentlich umfangreichere Abschnitt des Werks beschäftigt sich ferner in jeweils eigenen Aufsätzen mit dem Bereich Wundergeschichten, religiösen Ritualen, dem Lernen in Projekten, dem geschichtlichen Lernen anhand von Christen, die sich im Dilemma befinden, dem fachübergreifenden Lernen und dem Gottesglauben im Kontext interreligiösen Lernens.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und Stichwortregister runden das Praxishandbuch ab.

Insgesamt ist dieses religionsdidaktische Kompendium sehr zu empfehlen, gerade weil es Studenten, Referendaren und Lehrern gleichermaßen eine wissenschaftlich fundierte Orientierung gibt und zudem mit Materialien und Ideen für die konkrete Praxis aufwartet. Besonders erfreulich ist, daß dies aus ökumenischer Perspektive betrachtet wird. Denn dadurch kristallisiert sich heraus, daß zwischen dem evangelischen und katholischen Religionsunterricht letztendlich mehr Verbindendes als Trennendes existiert. Und in Bereichen der Kirchengeschichte – allen voran die Reformationszeit –, der Sakramentenlehre oder der Kirchenarchitektur ließe sich ein konfessionell-kooperativer Religionsunterricht vielleicht sogar fruchtbar umsetzen, um Unterschiede herauszustellen.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Judentum

The Jerusalem Talmud. Third Order: Našim, Tractate Ketubot, Sixth Order: Tahorot. Tractate Niddah, Edition, Translation, and Commentary by Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2006. XIII u. 727 S. (Studia Judaica, 34), Ln € 178,00 ISBN: 3–11–019033–8

Der dritte und damit vorletzte Bd zur Ordnung Nashim („Frauen") enthält zunächst den Traktat Ketubbot zu den Eheverträgen (1–599), der alle mit Ausstellung und Inhalt dieses Dokuments verbundenen Fragen des Ehe- und Zivilrechts behandelt. Danach bietet dieser Bd auch den Traktat Nidda (S. 601–714), der eigentlich zur sechsten Ordnung Toharot („Reinheiten") gehört, aber als einziger Traktat dieser Ordnung im Yerushalmi Gemara hat (und dies auch nur teilweise, nämlich bis zum Anfang des vierten Kap.s). Offenbar wegen seiner Hauptthematik, der Reinheit und Unreinheit der Frau im Zusammenhang von Menstruation und Geburt, findet er hier im Rahmen der Ordnung Nashim Aufnahme.

Begrüßenswert ist v. a. die Übersetzung und Kommentierung von Ketubbot, da bisher nur die oftmals ungenaue Übersetzung Neusners dazu konsultiert werden konnte. Zu Nidda hingegen erschien fast gleichzeitig die kommentierte Übersetzung von Matthias Morgenstern in der bei Mohr Siebeck herausgegebenen Reihe „Übersetzung des Talmud Yerushalmi" (Bd VI/1), die zum wissenschaftlichen Gebrauch vorzuziehen ist. Wer auf den bei Guggenheimer gebotenen, vokalisierten Text von Mishna und Gemara zurückgreifen möchte, sei darauf hingewiesen, daß dieser (entgegen der Ankündigung im Vorwort) im Verhältnis zur Handschrift Leiden emendiert und ergänzt ist. Zu manchen Stellen sind ihm gar „textkritische" Apparate aufgrund von Parallelversionen innerhalb und außerhalb des Yerushalmi beigegeben. Daß deren Abweichungen auf derselben Ebene wie die echten Lesartenvarianten aus Geniza-Fragmenten dargeboten werden (z. B. 701), leistet der Vermischung von Text- und Literarkritik Vorschub. Der Kommentar, der hier u. a. viel stärker auf die Beziehungen zum römischen Recht hätte eingehen können, ist nicht auf der Höhe der aktuellen Forschung, die von Guggenheimer nach wie vor kaum rezipiert wird (man vergleiche nur den „author index" [723], der kurioserweise neben Josephus, Rashi, Alfasi u. a. auch die wenigen herangezogenen „modernen" Autoren, wie J. N. Epstein und S. Lieberman, auflistet).

Göttingen Hans-Jürgen Becker

Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Stephan Wahle. – Paderborn: Schöningh 2005. 285 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt 39,90 € ISBN: 3–506–71338–8

Noch bis in die jüngere Vergangenheit hinein widmete die liturgiewissenschaftliche Forschung den wechselseitigen Abhängigkeiten von jüdischer und christlicher Liturgie nur wenig Aufmerksamkeit. Aus einem gemeinsamen Ursprung hervorgehend, entwickelten die frühen Christen und zeitlich parallel dazu die Juden nach dem Ende des Jerusalemer Tempels eigene Liturgien, die sich in ihrem theologischen Kosmos, ihren Gottesprädikationen, in ihrer Gebetsstruktur und ihren sozialen Funktionen teils voneinander abgrenzten, teils aber auch voneinander beeinflußt wurden. Auch wenn inzwischen anerkannt wird, daß die Wurzeln und theologischen Charakteristika jüdischer und christlicher Liturgie weit mehr Parallelen aufweisen als bislang angenommen, steht die Erforschung der Konstituierung frühchristlicher Liturgie im Umfeld sich entwickelnder jüdischer Liturgie weiterhin am Anfang. Deshalb herrscht ein Bedarf an „Grundlagenforschung" (7), die zunächst bei der Entstehung und Ausdifferenzierung der Liturgien ansetzen muß. An einschlägiger Literatur zu einzelnen Fragestellungen zur Typologie der Liturgie und darin auch des Gebetes herrscht auf beiden Seiten aus exegetischer oder historischer Sicht kein Mangel. Neu und noch weiterzuführen ist allerdings eine Hermeneutik, die eine vergleichende Zusammenschau ermöglicht und darin Interdependenzen aufweisen könnte.

Der vorliegende Aufsatz-Sammelband, entstanden im Rahmen eines Sonderforschungsprojektes am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Uni. Bonn, leistet in acht Einzelbeiträgen einen detail- und perspektivenreichen Beitrag zu diesem bleibenden liturgietheologischen Desiderat. Zwei systematisch voneinander abgegrenzte Teile gliedern den Sammelband. Sie geben allein schon in der Formulierung ihrer Überschriften die beiden zentralen Themenfelder vor, innerhalb derer sich die Forschung notwendigerweise bewegen muß: Entwicklung und Rezeption.

Die Autoren in Teil I „Jüdisches und christliches Beten" (15–139) stellen sich der Aufgabe, jüdische und frühchristliche Gebete, wie sie in den Quellen belegt sind, textanalytisch durchzugehen, um so ein umfassendes Bild systematisch-theologischer Inhalte, historischer Genese und soziologischer Funktionen der Texte zu erheben. In Teil II „Rezeption und Konflikt" finden exemplarisch einzelne Konfliktfelder Beachtung, welche aus einer fehlgeleiteten Rezeption v. a. der jüdischen Seite innerhalb der christlichen Liturgie zu einem verhängnisvollen Verhältnis von Juden und Christen führte. Richtigerweise und für eine liturgiewissenschaftlich gute und sachgerecht fachübergreifende Methodik nicht anders zu erwarten, werden für die Analysen neben theologischen auch rhetorische, philologische und geschichtswissenschaftliche Kriterien angewandt.

Andrea Doeker weist in ihrem Beitrag „Das Gebet als geprägte Sprache. Jüdisches und christliches Gebet als Konstituierung von Identität" (15–61) anhand ausgewählter jüdischer und frühchristlicher Gebete auf die Rolle des Gebetes in identitätsbildenden Prozessen hin. Die Anrede Gottes, die Rede des Betenden von sich selbst, von seiner Glaubensgemeinschaft und ihrer Tradition sowie Handlungsaufforderungen innerhalb des Gebetes bestimmen die Konstituierung von Identität. Sie schaffen eine Einheit des Betenden mit der überlieferten Tradition, bestimmen das spezifische Verhältnis von Betendem und Gott und fügen den Einzelnen in die Gemeinschaft der Betenden ein. Neben parallelen Strukturen der Identitätsbildung in Judentum und Christentum gibt es allerdings auch eigene Akzentsetzungen: Während das Judentum mehr die Segensthematik aufgreift, verwenden die christlichen Gebete eher die Kategorie des Dankes; während die Gebete im Judentum sich durch eine Gottesunmittelbarkeit auszeichnen, sind die christlichen Gebete ganz auf Jesus Christus als Mittler fokussiert. Von zentralem Belang für die Identitätsbildung dürfte der theologische Unterschied der Bezeichnungen ‚Volk Israel' und ‚Kirche' sein. Die Rezeptionsgeschichte zeigt, daß gerade an dieser Stelle ein umfangreiches Konfliktpotential vorliegt. Ob in den frühchristlichen Gebeten tatsächlich der Begriff ‚Kirche' substituierend an die Stelle des Begriffs ‚Volk Israel' tritt, wie es A. Doeker thetisch darstellt, wird man einer kritischen Diskussion unterziehen können.

Das Gebet besitzt jüdisch wie christlich die Funktion, die Betenden in ein spezifisches Verhältnis zur Zeit zu setzen, was Peter Ebenbauer in seinem Aufsatz „Eingekehrt in Gottes Zeit. Gebetstheologische Beobachtungen zu Lobpreis und Danksagung in biblischen und nachbiblischen Kontexten" (63–106) anhand detailreicher Textuntersuchungen nachweist. Die Differenzen liegen v. a. in der unterschiedlichen Gewichtung in der Semantik von Lob und Dank, von Epiklese und Anamnese und wurzeln in der eschatologischen Zuspitzung christlichen Betens.

Der Beitrag „‚Als ob sie mir ein Opfer dargebracht hätten'. Erinnerungen an den Tempel in der Liturgie der Synagoge" (107–122) von Clemens Leonhard ergänzt die These einer Ersetzung jüdischer Tempelliturgie nach der Zerstörung des Tempels durch die Synagogenliturgie. In den Gebeten der Synagogenliturgie erhält der Tempel einen eschatologischen Rang und wird darin zu einem anzustrebenden Ideal, das freilich weit außerhalb menschlicher Zugriffsmöglichkeiten liegt. Synagogenliturgie und Tempelliturgie bleiben in einem unlösbaren Spannungsverhältnis aufeinander bezogen.

Den ersten analytischen Teil des Sammelbandes beschließt Albert Gerhards mit „Geschichtskonstruktionen in liturgischen Texten des Judentums und Christentums" (123–139). Nochmals kommt die Zeitdimension in den Gebeten zur Sprache. Die Gebetstexte spiegeln beiderseits ein Zeit- und Geschichtsverständnis, das v. a. in der Überzeugung von der Gleichzeitigkeit der vergangenen Heilsgeschichte Gottes und des noch ausstehenden Heils parallele Linien besitzt. Wiederum liegen die trennenden Tendenzen in der christologischen Prägung christlicher Eschatologie. Allerdings sieht Albert Gerhards darin keine grundlegende Differenz, weil selbst christliche Soteriologie das Heil Gottes nicht präsentisch, sondern in der Schwebe zwischen angebrochenem und noch ausstehendem Heil ansiedelt.

Den rezeptionsgeschichtlichen Teil II des Sammelbandes eröffnet Clemens Leonhard: „Die Pesachhaggada als Spiegel religiöser Konflikte" (143–171). Ausgangspunkt ist die These, daß sich in liturgischen Texten religiöse Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen, Tendenzen zu Abgrenzungsbemühungen und zu Identitätsvergewisserungen niederschlagen. Diese Konflikte hängen allerdings stets eng mit überlieferungsgeschichtlichen Kontexten zusammen, was der Vf. anhand der einzelnen Entwicklungsstufen und Textfassungen der Pesachhaggada nachweist. Abgrenzungen und die Rezeption tat-

sächlicher theologischer Konflikte finden sich in älteren Belegen kaum und treten erst in späteren Fassungen dieses Gebets auf.

Eine Studie an der Schnittstelle von jüdischer und christlicher Liturgie kann über den prominentesten Konflikt nicht hinwegsehen: Vornehmlich die Improperien der Karfreitagsliturgie spiegeln eine Abgrenzung vom Judentum, die kulturgeschichtlich verheerende Konsequenzen besitzt. Stephan Wahle geht der Rezeption der Improperien in Passionsspielen nach und schaltet sich in einen aktuell geführten Diskurs über deren adäquate Inszenierung ein: „O liebes folgk, sage mir an: was han ich dir zu leide getan. Auf der Spurensuche einer Wirkungsgeschichte der Improperien in spätmittelalterlichen Passionsspielen" (173–212). Der Vf. deutet die Spiele als Geschehen, das zwischen religiösem und bewußt der Liturgie entlehntem Ritual einerseits und Theaterkultur andererseits oszilliert und gerade darin einen problematischen spätmittelaterlichen Antijudaismus spiegelt. Der Vf. liefert einen ausgezeichneten Anstoß dafür, daß heutige Inszenierungen von Passionsspielen sich keinesfalls mit dem Argument der Treue zur historischen Textvorlage begnügen dürfen.

Neben den in der liturgiewissenschaftlichen Forschung bisher verwandten liturgischen Quellen geben Aufzeichnungen in autobiografischen Schriften einen eigenen Aufschluß über liturgische Realitäten und deren Rezeption in einer bestimmten Zeit und Region. Für eine Stärkung dieses Ansatzes stehen die Forschungen von Friedrich Lurz, der bereits an anderer Stelle auf die unerläßliche Erweiterung des liturgiewissenschaftlichen Instrumentariums hingewiesen hat. Im vorliegenden Sammelband analysiert er in „Gottesdienst und Gebet in den Aufzeichnungen der Glikl Hameln (1646–1724)" (213–268) die autobiografischen Schriften einer jüdischen Frau. In ihnen spiegeln sich die in ihrer Zeit vorgegebenen jüdischen Traditionen, Weltsichten und Rituale, gehen allerdings mit ihrem subjektiven Erleben und ihrer eigenen Biografie ein spannungsreiches Geflecht ein, das nicht in der bloßen Adaption des Vorgegebenen, sondern in der persönlichen Einfügung in und Abgrenzung vom Vorgegebenen besteht. Friedrich Lurz leitet daraus das zutreffende Desiderat ab, an der Schnittstelle von christlicher und jüdischer Liturgie verstärkt auf diese besondere Textgattung zurückzugreifen, um auf beiden Seiten die Liturgie nicht isoliert, sondern in einem größeren soziokulturellen Umfeld stehend zu begreifen. Gerade in diesem Beitrag sehe ich deshalb eine innovative Richtungsvorgabe für die weitere Forschung.

Den Abschluß des Sammelbandes bildet Albert Gerhards mit „Theologische und sozio-kulturelle Bedingungen religiöser Konflikte mit dem Judentum. Beispiele aus der katholischen Liturgie und ihrer Wirkungsgeschichte" (269–285). Er zeichnet zusammenfassend die wichtigsten Stationen religiöser Konflikte in der Kar- und Osterliturgie und die Wirkungsgeschichte liturgischer Texte außerhalb der Liturgie nach und benennt abschließend als offenen Arbeitsauftrag: „Die Geschichte des christlichen Antisemitismus hat auch ein liturgiegeschichtliches Kapitel, das freilich größtenteils erst noch zu schreiben ist" (283).

Fazit: Insgesamt liegt hier eine ausgezeichnete Sammlung von Einzelthemen an der Schnittstelle von jüdischer und christlicher Liturgie vor, die die Liturgiegeschichte und mit ihr die Liturgiesystematik auf ein bisher zu wenig beachtetes Terrain führt. Die Beiträge werden den im Vorwort aufgezeigten Desiderat der Grundlagenforschung (7) in jeder Weise gerecht. Die Autoren leisten mehrere Aufgaben in einem: eine fundierte vergleichende Zusammenschau von Prozessen jüdischer und christlicher Identitätsbildung über die Liturgie; Aufweise von theologischen Parallelen und von Faktoren, die Konflikte begünstigten; die Herausstellung von noch zu bearbeitenden Themenbereichen, die zu einem differenzierteren Verstehen der zeitlich zusammenfallenden Konstituierung der beiden Liturgien unabdingbar sind. Beinahe nebenbei und scheinbar nur im Vorübergehen legen die Autoren eine breite liturgiewissenschaftliche Methodik vor, die disziplinübergreifend ansetzt und darin zu beweisen vermag, daß die vielfach benutzten Deutungsmuster von einer unabhängigen Entwicklung von jüdischer und christlicher Liturgie zugunsten eines wechselseitigen Spannungsverhältnisses korrigiert werden müssen. Es gab immer beides: „Kontinuität und Unterbrechung" (vgl. Titel). Als Lesehilfe nimmt man dankbar die Literaturverzeichnisse am Ende der einzelnen Beiträge zur Kenntnis. Der Sammelband ist eine innovative Arbeit, der über den Rahmen der Liturgiewissenschaft hinaus eine weite Beachtung und eine große Leserschaft zu wünschen ist.

Erfurt Stefan Böntert

Kurzrezensionen

Bauman, Zygmunt: **Verworfenes Leben**. Die Ausgegrenzten der Moderne, – Hamburg: Hamburger Edition 2005. 196 S., geb. € 20,00 ISBN: 3–936096–57–0

Hinter der wirkmächtigen Metaphorik des polnischen Soziologen steht wie so oft der nüchterne und skeptische Blick eines renommierten Modernekritikers. Zygmunt Bauman, der in seinen Werken dem gesellschaftlichen Stand des Fremden unablässig Aufmerksamkeit geschenkt hat, verhandelt die sozialen, politischen und kulturellen Schieflagen des globalen Zeitalters gegenwärtig unter der tristen wie beschaulichen Rede vom ‚Abfall' der spätmodernen Kultur. Trotz des ihr inzwischen abhanden gekommenen telos und trotz der ihre Lebenswelt umfassend durchwirkenden Kontingenz ist die Moderne noch immer Grenzzivilisation. Die ‚Abladeplätze' für Migranten und politische Flüchtlinge, die im Vakuum des gesetzlich bislang ungeregelten globalen Raums verharren, sind jedoch knapper geworden. Soziale ‚Müllhalden' in Großstädten entwickeln sich derweil zunehmend zu Hyperghettos, zu Sammelbecken für Menschen, denen gesellschaftliche Integration für immer (!) versagt sein wird. Welche Gründe bleiben diesen verworfenen Existenzen noch – man ist hierbei an die erst kürzlich erneut zutage getretenen Missstände innerhalb der französischen banlieus erinnert –, die demokratischen Spielregeln *nicht* zu unterminieren?

Die von Bauman behauptete neue Qualität (welt-)gesellschaftlicher Exklusionen verweist auf das Erfordernis grenzübergreifender Solidaritäten. Hoffnungen auf einen starken Sozialstaat will und kann uns der Soziologe jedoch nicht machen: Das einzige Feld, auf dem sich die Politik der westlichen Gesellschaften offenbar noch profilieren kann, ist das der inneren Sicherheit. Kr.

Di Maio, Andrea: **Il concetto di comunicazione:** saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di ‚communicare' in Tommaso d'Aquino. prefazione di Roberto Busa. Analecta Gregoriana. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1998. 544 p., kt Lit 60000 ISBN: 88–7652–778–8

Diese umfangreiche detaillierte Studie sammelt und analysiert alle Verwendungen des Begriffs *communicatio* samt aller Formen und Varianten, wie beispielsweise *excommunicatio*, *incommunicatio*, bei Thomas von Aquin unter eingehender Verwendung der CD-ROM-Datenbank *Index thomisticus*. Erschöpfende lexikographische Untersuchungen stellen eine reichhaltige Vielfalt heraus, die bis zum metaphysischen Gebrauch reichen. Im Unterschied zum heutigen Begriff hat „Kommunikation" für Thomas vor allem die Bedeutungen von „gemeinsam haben", „gemeinsam geben" oder auch „in Gemeinschaft sein". Er wird linguistisch wie auch sozial verwendet. Es gibt Kommunikation durch Duplikation und durch Unifikation. Als analoger Begriff kann er dem innertrinitarischen Leben Gottes und der Inkarnation prädiziert werden. Bezüglich der göttlichen Ökonomie kennt Thomas eine Kommunikation des Seins (was am meisten kommunikabel ist) und des Guten (das sich vom Wesen her kommunizieren will) sowie eine geistige Kommunikation der Weisheit. Ewiges Leben ist schließlich eine Kommunikation des göttlichen Wesens. Das Buch ist sehr übersichtlich und mit häufigen Zusammenfassungen versehen. W.J.H.

Solidarität in der Krise, hg. v. Cédric Fischer / Pascale Rondez / Esther Straub, – Zürich: Theologischer Verlag 2004. 151 S., pb € 17,50 ISBN: 3–290–17310–0

Die Herausbildung des Solidaritätsbegriffs ist bekanntermaßen eine Antwort auf krisenhaft erfahrbar gewordene Erosionen des gemeinschaftlichen Zusammenhalts im Kontext sich entfaltender Modernität. Die in spätmodernen Zeiten geäußerte Annahme, Solidarität selbst stecke nunmehr in einer Krise, muß demgegenüber mit Sorge zur Kenntnis genommen werden.

Wie der vorliegende Bd zeigt, kommt ein christlich-theologischer Beitrag zum Thema nicht ohne das Freilegen biblischer, insbesondere evangelischer Solidaritätsquellen aus. In sieben Aufsätzen, verfaßt von Theologinnen und Theologen sowie von einer Orientalistin, werden so Fragen zu ethischen Potentialen etwa der johanneischen oder lukanischen Schrifttexte eröffnet, weiterführend aber auch zur Solidarität im binnenchristlichen Raum oder zu solidaritätsspezifischen Ressourcen innerhalb tribaler Gefüge der arabisch-islamischen Tradition. Die im Bd dokumentierten Resultate des hermeneutisch-interdispziplinär angelegten Forschungsprojektes der Universitäten Zürich, Neuchâtel und Lausanne zielen gewiß nicht auf ein umfassendes strategisches Krisenmanagement in Sachen Solidarität. Sie sind jedoch anregend für die theologische Auseinandersetzung mit einem ethisch drängenden Problem unserer Zeit. Kr.

Der Gast bringt Gott herein. Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft, hg. v. Joachim Hake. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 127 S., kt € 18.00 ISBN: 3–17–017892-X

Der Bd enthält gesammelte Aufsätze von Theologinnen und Theologen aus beiden großen Konfessionen zur Frage der eucharistischen

Gastfreundschaft. Das Werk zeichnet sich dadurch besonders aus, daß sowohl aus kulturphilosophischen und hermeneutisch-theologischen (M. Eckholt unter Bezugnahme auf Derrida und Ricœur), liturgiewissenschaftlichen (M. Stuflesser; K. H. Bieritz; H. G. Link), feministischen (B. Enzner-Probst) und systematisch-theologischen Perspektiven (D. Sattler) das Thema der Abendmahlsgemeinschaft bedacht wird. Allen Autoren ist das Anliegen gemeinsam, eucharistische Gastfreundschaft weder als Duldung eucharistischer Gemeinschaft aus Gewissensgründen noch als theologisches Ideal zu begreifen. Vielmehr weisen alle Autorinnen und Autoren auf den zugleich viatorischen und gebrochenen Charakter kirchlicher Communio im Vorletzten hin, dem eine begrenzte sakramentale Gemeinschaft eignet (vor allem Eckholt). Allerdings unterscheidet Eckholt nicht deutlich genug zwischen der durch die irdische Zeit allgemein bedingten Vorläufigkeit von kirchlichen Strukturen und den vor allem durch unterschiedliche Wahrheitsansprüche verursachten historischen Trennungen der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft. Weiterführender ist hier der Ansatz von D. Sattler, die neben dem Kriterium der Orthodoxie für kirchliche Gemeinschaft eine authentische, gemeinsam bezeugbare Orthopraxie hervorhebt, die häufig quer zu den bisherigen konfessionellen Grenzen steht. Sattler plädiert dafür, die „bestehende Neigung zur Existentialisierung des christlichen Glaubenslebens als Chance der Ökumene zu ergreifen" (127). Dies wäre tatsächlich ein Gewinn für die Ökumene. P. L.

Hallacker, Anja: **Es spricht der Mensch.** Walter Benjamins Suche nach der lingua adamica. – München: Wilhelm-Fink 2004. 207 S., kt € 24,00 ISBN: 3–7705–3877–3

Die Vf.in untersucht Walter Benjamins Sprachtheorie mit Bezug auf dessen Rezeption der sogenannten „lingua adamica", der Sprache Adams, in der er, so die Bibel, die Tiere benennt. Hallacker will am Beispiel Benjamins der Frage nachgehen, inwiefern sich die Theorie der „lingua adamica" in die aktuellen philosophischen und literaturtheoretischen Diskurse einfügt. Dabei geht sie auch auf die christliche Rezeption der „lingua adamica" ein sowie auf deren Kritik bei Jacques Derrida und Umberto Eco. S. W.

James, William: **Pragmatismus und radikaler Empirismus**, hg. v. Claus Langbehn, – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. 200 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1775), pb € 10,00 ISBN: 3–518–29375–3

Peter Sloterdijk hat sicher Recht, wenn er William James' Aversion gegen das Absolute als *amerikanisch* charakterisiert, denn sie äußert sich in spezifisch anderer Art, als es etwa bei seinem Zeitgenossen, dem Europäer Friedrich Nietzsche der Fall ist, auf den jener bezeichnenderweise das Attribut ‚poor' anwendet. Interessant ist nun, daß dem Aufklärer des Gottesmords in der *Theologie* weit mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird als dem Verfasser der ‚Varieties of Religious Experience'. Da J. kein philosophisches opus magnum verfaßt hat, das etwa seinen ‚Principles of Psychology' an die Seite zu stellen wäre – sicher auch eine Ursache für die geringe Rezeption –, ist der Rezipient im hohen Maß gezwungen, James' philosophisches Weltbild anhand verstreuter Aufsätze zu konstruieren. Daher sei in einem theologischen Rezensionsorgan auf die Neuerscheinung hingewiesen, in der acht wichtige Aufsätze des Pragmatisten erstmals in deutscher Übersetzung vorliegen. Der Hg. erläutert im Nachwort hilfreich die titelgebenden philosophischen Konzepte und bindet die Texte in das Denkuniversum James' ein. Im Einzelnen: Gibt es ein Bewußtsein? Eine Welt der reinen Erfahrung; Das Ding und seine Beziehungen; Wie sich zwei Geister eines Dings bewußt sein können; Humanismus und Wahrheit; Die Bedeutung des Wortes ‚Wahrheit'; Die pragmatistische Darstellung der Wahrheit und ihre Fehldeutungen; Die Philosophie und ihre Kritiker. Jo. B.

Klein, Christoph: **Das grenzüberschreitende Gebet.** Zugänge zum Beten in unserer Zeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 222 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 105), geb. € 54,00 ISBN: 3–525–56334–5

Der Vf. war Theologieprofessor und ist Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Sibiu (Hermannstadt), Rumänien. Das Buch ist eine gleichermaßen systematisch- und praktisch-theologische Arbeit zur Problematik des Gebets, in der Klein zunächst auf allgemein-menschliche Hindernisse im Gebetsleben eingeht. Hier handelt es sich vor allem um die Bewältigung der eigenen Lebensgeschichte. Es folgen Abschnitte über den Menschen und den Gott des Gebets, über die Quelle und Welt des Gebets, über seine Weisen, Typen und Wege, über Praxis und Dimension des Gebets. Diese treffende Systematik greift weit aus – bis zur Bewährung des Beters im Alltag und in der Gemeinde.

Grenzüberschreitendes Gebet wird konkret im Zugang zum „modernen Menschen" und im Gespräch mit orthodoxer Theologie. Gerade hier ist Klein, der in einem orthodoxen Land lebt, ein kompetenter Gesprächspartner. Grenzüberschreitung ist nicht Aufhebung der Grenzen, sondern Praxis des Betens in ihnen. Es ist also „versöhnte Verschiedenheit". Grenzüberschreitend ist das Gebet schließlich als Vorwegnahme des Endes, d. h. als eschatologische Größe. K.-F. W.

Kulawik, Cornelia: **Die Erzählung über die Seele** (Nag-Hammadi-Codex II,6), – Berlin: Walter de Gruyter 2006. 351 S. (TU, 155), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–11–018672–7

Vorliegende Studie (Diss. Berlin 2004 [Bethge / Markschies]) bietet eine gründliche Auseinandersetzung mit der koptischen „Erzählung über die Seele" (ExAn), einem – so die Vf.in – auf einer Predigt beruhenden exegetischen Traktat (5), der vermutlich Ende des zweiten bzw. Anfang des dritten Jh.s entstanden ist (6). Die Erzählung selbst schildert in ihrem ersten Teil das irdische Schicksal der aus dem Himmel gefallenen, ursprünglich androgynen, jetzt aber weiblichen Seele. Der zweite Teil nutzt das erzählte Geschick der Seele zur Belehrung der Zuhörer bzw. Leser. Nach der Einleitung (1–29) wird der koptische Text, er umfaßt nur 10 Papyrusblätter, präsentiert und mit einer deutschen Übersetzung versehen (32–59). Für Koptologen ist der sich anschließende Index mit seinen philologischen Ausführungen sicher ein Gewinn (61–94). An den konkreten Inhalten der Erzählung Interessierte werden sich auf den synchron ausgerichteten Kommentar konzentrieren (97–273) und die Ausführungen zu den in ExAn verarbeiteten Quellen und Traditionen nutzen (275–318). Die in den Text eingeflossenen Traditionen (u. a. aus Homer und Platons Symposion) weisen dabei den Autor wie das intendierte Publikum der ExAn als am hellenistischen Bildungsmilieu partizipierend aus (6). M. La.

Lauer, Rolf: **Der Schrein der Heiligen Drei Könige**, – Köln: Kölner Dom 2006. 103 S. (Meisterwerke des Kölner Domes, 9), pb € 16,00 ISBN: 3–922442–53–6

Mit dieser Publikation des Kölner Dom-Archivleiters liegt erstmals seit längerer Zeit wieder eine monographische Gesamtdarstellung des größten der mittelalterlichen Reliquienschreine vor (nach einem schmalen Heftchen von Walter Schulten aus dem Jahr 1975). Der Intention der Reihe gemäß ist der Bd für Leser gedacht, die sich durchaus ein wenig mit kirchlicher Kunst und ihrem Umfeld auskennen oder willens sind, den einen oder anderen Begriff nachzuschlagen (was ist etwa Kapitelsliturgie oder der Ptolemäerkameo?) Der Autor erklärt das Bildprogramm, erörtert die Frage nach dem Meister Nikolaus von Verdun bzw. seiner Werkstatt, berichtet über Untersuchungen der im Schrein vorhandenen Reliquien und über frömmigkeitsgeschichtliche und reichspolitische Aspekte der Dreikönigsverehrung. Fast 150 Abbildungen (darunter zahlreiche vorzügliche Fotos der „Hausfotografen" Reinhard Matz und Axel Schenk) vermitteln Überblicke und Details, die dem Touristen und dem Pilger sonst meist verborgen bleiben. Allein das Literaturverzeichnis hätte etwas ausführlicher sein können; leider werden einige Hinweise auf Literatur oder Forschungsergebnisse, die sich im Text finden, dort nicht aufgegriffen.

Summa summarum: Eine geglückte Darstellung, die nicht nur für Kölsche lesens- und anschauenswert ist.

(Eine sehr ambitionierte, mehrbändige wissenschaftliche Untersuchung des Dreikönigenschreins ist z. Zt. beim *Deutschen Verein für Kunstwissenschaft* in Arbeit; vgl. bisher: Zwierlein-Diehl, Erika: Die Gemmen und Kameen des Dreikönigenschreins, Köln 1998.). Jo. B.

Lauth, Bernhard / **Sareiter**, Jamel: **Wissenschaftliche Erkenntnis**. Eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie. – Paderborn: Mentis 2005. 296 S., pb € 24,80 ISBN: 3–89785–555–0

Karl Rahner hat kurz vor seinem Tod auf der berühmten Freiburger Tagung zu seinem 80. Geburtstag von der gelinden Panik gesprochen, die ihn befalle, wenn er sich mit den Forschungsergebnissen der modernen (Natur-)Wissenschaften befasse. Wie geht es zusammen, daß der Theologe von Gott als dem Schöpfer des Universums redet, ihm die Astrophysiker aber sagen müssen, was das überhaupt ist, das Universum, er dieses aber in keiner Weise wirklich verstehen

kann? Ohne Zweifel: Eigentlich müßte der Theologe – auch und gerade unabhängig von apologetischen Ambitionen – ein *Universal*gelehrter sein. Echte Universalgelehrte freilich hat es nie gegeben. Was aber für Theologen unbedingt zu empfehlen ist, ist die Kenntnis der theoretischen Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften, deren alltägliche und weltanschauliche Geltungskraft schlicht nicht ignoriert werden kann und, in einem ganz positiven Sinne für die Theologie, zur Kenntnis genommen werden muß.

Der anzuzeigende Bd kann in dieser Hinsicht als Lehrbuch auch für Theologen wärmstens empfohlen werden. Die Autoren führen *ideengeschichtlich* in die theoretischen Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften ein und vollziehen in allgemeinverständlicher Weise die historische Entwicklung der wissenschaftstheoretischen Reflexion – Galilei, Newton, Hume, Popper, Kuhn, Lakatos usw. – nach. Ein Schlußkap. berührt allgemein-erkenntnistheoretische und wissenschaftsethische Fragen, ein Anhang mit mathematischen und logischen Hilfsmitteln sowie die üblichen Verzeichnisse sind vorhanden. Jo. B.

Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven, hg. v. Wolfgang Ratzmann. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 296 S., pb € 16,80 ISBN: 3–374–02225–1

Der Bd dokumentiert die Vorträge einer Ringvorlesung der Theol. Fak. Leipzig im Wintersemester 2003/04. Wie auch die Erfahrungen der Münsteraner Fakultät zeigten, die ein Jahr später ihre traditionelle „Theologische Arbeitswoche" dem gleichen Thema widmete, nötigt die Aktualität des Gewaltthemas sowie der offenkundige Zusammenhang von Terror, Krieg und fundamentalistischer Religion die Theologie von neuem dazu, ihren Beitrag zum Verständnis von Hintergründen, aber auch zur Unterscheidung der Geister zu leisten. Im Unterschied zum Münsteraner Konzept der „Theologischen Arbeitswoche", deren Zeitrahmen zu thematischer Konzentration und exemplarischen Schwerpunkten zwang, ist die Palette der Leipziger (Ringvorlesung) breiter und umfaßt von alttestamentlichen Beiträgen (R. Lux, C.-P. März) über klassische kirchenhistorische Topoi (Kreuzzüge, Hexenprozesse, „gerechter Krieg") bis zu systematisch-theologischen (z.B. M. Wohlrab-Sahrs „Überlegungen zu den sozialen Voraussetzungen einer Wahlverwandschaft") und religionspädagogischen Perspektiven das gesamte Spektrum der theologische Disziplinen. Es wird ergänzt um den heute unverzichtbaren Blick auf den Islam (J. Malik), sowie einzelne interessante „Miniaturen" (Predigtext, Meditation, Bildbetrachtung u.a.). Das für eine Ringvorlesung fast unvermeidliche Gefälle des Theorieniveaus und der thematischen Stringenz der Beiträge erschwert eine einheitliche Bewertung des Bdes. H. St.

Roose, Hanna: **Eschatologische Mitherrschaft.** Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung. – Göttingen/Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht/Academic Press 2004. 376 S. (NTOA, 54), Ln € 54,00 ISBN: 3–525–53955-X/3–7278–1464–0

In diesem leicht überarbeiteten zweiten Hauptteil ihrer Heidelberger Habil.schrift (G. Theißen) verfolgt Roose traditionsgeschichtliche Hauptlinien einer urchristlichen Selbstvergewisserung über die Frage, wer an der Herrschaft Christi in der vollendeten Basileia Gottes Anteil erhalten wird. Ihren Ausgangspunkt nimmt sie (nach einleitender Annäherung an das Thema, 11–29) beim Logion Mt 19,28*, das wahrscheinlich auf den historischen Jesus zurückgeht und den Zwölf ohne Vorbedingungen Teilhabe an der eschatologischen Herrschaft verheißt (30–95). Nach Ostern teilen sich die Linien, und eine Vielfalt der Erwartungen wird wirksam: In einigen christlichen Gruppen wird die Mitherrschaft mit Christus zum Lohn für Märtyrer (Offb 20,4–6; 22,5; Lk 22,28–30; 2 Tim 2,12a), was in Mk 10,35–45 eine deutliche Kritik erfährt (96–231). Polykarp „demokratisiert" später den Lohngedanken, indem er ihn an ethische Bedingungen, die allen Gemeindegliedern gelten, knüpft (PolPhil 5,2; 231–249). In einigen gnostisch beeinflußten Texten (EpJak; POxy 654, ThEv 2, HebrEv) wird die eschatologische Mitherrschaft zum Lohn für die wahre Erkenntnis (240–259). Paulus hingegen versteht eschatologische Mitherrschaft als Geschenk an alle, die durch die Taufe Teilhabe an Christus erlangt haben (Röm 6,1–4), und sieht sie mit dem eschatologischen Leben verbunden (Röm 5,17); der Eph entwickelt diese Vorstellung weiter (1,23; 2,6) (260–309). Eine Ertragssicherung schließt die Arbeit ab (310–320). St. Sch.

Schiwy, Günther: **Birgitta von Schweden.** Mystikerin und Visionärin des späten Mittelalters. Eine Biographie. – München: C. H. Beck 2003. 431 S., 84 Abb., Ln € 29,90 ISBN: 3–406–50487–6

Das umfangreiche Werk will Leben und Schriften Birgittas in den historischen Kontext ihrer Lebenszeit stellen. „Dabei sollen sich ihre Lebenssituationen und die entsprechenden Passagen ihrer Offenbarungen wechselseitig erhellen und zugleich ihre bewegte Zeit spiegeln" (12). So kommen die „Offenbarungen" Birgittas ausführlich zu Wort und die Geschichte des 14. Jh.s wird als zeitgeschichtlicher Kontext eingehend entfaltet. Die umfassende Bebilderung macht einen besonderen Reichtum des Buches aus. Leider findet der Autor kaum einen inneren Zugang zu Birgittas Denken und zu mittelalterlicher Religiosität überhaupt. Deshalb werden dem Leser die Tiefe der Persönlichkeit Birgittas und die ihr Leben prägende Kraft ihres Glaubens und ihrer personalen Gottesbeziehung nicht vermittelt. Am Ende ist Birgitta eine Art ‚Menschenrechtsaktivistin', die sich für die „weltweite Anerkennung und Durchsetzung von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung" und die „Fundierung der Menschenrechte" eingesetzt habe (405). St. Z.

Woschitz, Karl Matthäus: **Parabiblica.** Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung – Vermittlung – Wandlung. – Münster / Wien: LIT 2005. 908 S., geb. € 69,90 ISBN: 3–8258–8667–0

Parabiblica, also jüdische Schriften jenseits des biblischen Kanons, sind das Thema der vorliegenden voluminösen Studie. Sie nimmt unter der Perspektive „Tradierung – Vermittlung – Wandlung" Literatur jüdischer Provenienz aus dem Zeitraum der hellenistisch-römischen Epoche in den Blick und bietet handbuchartig eine Fülle von Informationen. Exemplarisch seien aus der Vielfalt des Gebotenen im zweiten Teil des Buches (73–906) nur die folgenden Gattungen und Themenkreise genannt: Apologetische Literatur (3. Kap.), weisheitliche Bildungstraditionen (6. Kap.), Testamentenliteratur (9. Kap.), Apokalyptik (13. Kap.). Wer sich mit jüdischer Literatur jenseits des Kanons beschäftigen will, der wird hier sicher fündig. Daß der Bd im Übrigen ohne die für ein solches Opus eigentlich notwendigen Register auskommt, kann im Blick auf das ausführliche Inhaltsverzeichnis verschmerzt werden. M. La

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Bailey, Kenneth E.: Der ganz andere Vater. Die biblische Geschichte vom verlorenen Sohn aus nahöstlicher Perspektive in Szene gesetzt. – Schwarzenfeld: Neufeld 2006. 189 S., kt € 14,90 ISBN: 3–937896–23–6.

Biblica Vol. 87 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2006. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–318: McGeough, K.: Birth Bricks, Potter's Wheels, and Exodus 1,16; 319–337: Berges, U.: „Ich gebe Jerusalem einen Freudenboten". Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Jes 41,27; 338–357: Boda, M. J.: Freeing the Burden of Prophecy: Maśśā and the Legitimacy of Prophecy in Zech 9–14; 358–370: Flynn, S. W.: Where Is YHWH in Isaiah 57,14–15?; 371–386: Biguzzi, G.: Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?; 387–394: Dalrymple, R.: The Use of καί in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshippers; 395–401: Ishai-Rosenboim, D.: Is יום ה' (the Day of the Lord) a Term in Biblical Language?; 402–411: Lerner, Ph.: Redefining התלאה. An Assurance of Israel's Return to the Land in Jethro's Covenant; 412–417: Leuchter, M.: Tyre's „70 Years" in Isaiah 23,15–18; 418–420: Botto, A. F.: רדק in the Bible, a Re-evaluation.

Corti, Renato: Der neue und ewige Bund Gottes mit uns Menschen. Die Exerzitien des Papstes. – Leipzig: Benno 2005. 229 S., geb. € 14,50 ISBN: 3–7462–1987–6.

Endreß, Gerhard: Der Islam in Daten. – München: Beck 2006. 157 S. (Beck'sche Reihe,1678), pb. € 9,90 ISBN: 3–406–54096–1.

Fertig, Bernd: EinSichten. – Karlsruhe: Info 2005. 95 S. pb € 7,90 ISBN: 3–88190–403–4.

Fronius, Hans/ Balthasar, Hans Urs von: König David. – Neuausgabe Einsiedeln / Freiburg: Johannes 2004. 89 S. geb. € 21,00 ISBN: 3–89411–389–9.

Von guten Mächten wunderbar geborgen. Die 100 schönsten geistlichen Lieder und Gedichte, hg. v. Dirk Ippen. – München: C. H. Beck 2005. 175 S., geb. € 12,00 ISBN: 3–406–53582–8.

Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia, ed. Roman Malek. – Sankt Augustin: Monumenta Serica o. J. 701 S. pb. € 65,00 ISBN: 3–8050–0534–2: 11–14: Hofrichter, P. L.: Preface; 15–19: Malek, R.: Editorial Introduction; 23–44: Nicolini-Zani, M.: Past and Current Research on Tang *Jingjiao* Documents: A Survey; 45–53: Barrett, T. H.: Buddhism, Daoism and the Eighth Century Chinese Term for Christianity. A Response to Recent Work by Antonino Forte and Others; 57–92: Eskildsen, St.: Parallel Themes in Chinese Nestorianism and Medieval Daoist Religion; 93–114: Huaiyu, C.: The Connection between Jingjiao and Buddhist Texts in Late Tang China; 115–132: Deeg, M.: Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty; 133–142: Wushu, L.: Additional Notes on the Authenticvity of Tomioka's and Takakusu's Manuscripts; 143–148: Mikkelsen, G. B.: Haneda's and Saeki's Editions of the Chinese Nestorian *Zhixuan anle jing.* A Comment on recent Work by Lin Wushu; 149–162: Ding, W.: Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in Medieval Ages; 163–174: Chengyong, G.: The Live Style of Nestorian Preachers and Their Cultural Innfluence on China during the Tang Dynasty; 175–180: Tubach, J.: Deuteronomistic Theology in the Text of the Stele of Xi'an; 181–194: Vermander, B.: The Impact of Nestorianism on Ccontemporary Chinese Thjeology; 197–208: Liangxiao, Z.: Chinese Nestorianism in the Jin and Yuan Dynasties; 209–242: Ruji, N.: Nestorian Inscriptions from China (13th – 14th Centuries); 243–256: Shimin, G.: Reexamination on the Nestorian Inscription from Yangzhou; 257–276: Bishen, X.: The History of Quanzhou Nestorianism; 277–292: Lieu, S. N. C.: Nestorian Remains from Zaitun (Quanshou) South China; Franzmann, M. / Lieu, S. N. C.: A New Nestorian Tombstone from Quanzhou: Epitaph of the Lady Kejamta; 303–320: Halbertsma, T.: Some Notes on Past and Present Field Research on Gravestones and Related Stone Material of the Church of the East in Inner Mongolia, China. With 21 Illustrations of the Hulsewe-Wazniewski Project in Inner Mongolia; 321–340: Parry, K.: The Art of the Church of the East in China; 341–346: Zieme, P.: A Cup of Cold Water. Gfolios of a Nestorian-Turkic Manuscript from Kharakhoto; 347–348: Borbone, G.: Princess Sara's Gospel Book. A Syriac Manuscript Written in Inner Mongolia?; 349–356: Li, T.: Sorkaktani Beki: A Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court; 357–373: Paolillo, M.: A Nestortian Tale of Many Cities. The Problem of the Identification of Urban Structures in Önggüt Territory during the Yuan Dynasty according to Chinese and Western Sources; 377–384: Murre-van den Berg, H.: The Church of the East in Mesopotamia in the Mongol Period; 395–402: Rott, Ph. G.: Christian Crosses from Central Asia; 403–424: Klein, W. / Rott, Ph.: Einige problematische Funde von der Seidenstraße: Novopokrovka IV und V, Issyk-Kul'-Gebiet, Chotan; 425–444: van Esbroeck SJ, M.: Caucasian Parallels to Chinese Cross Representations; 445–474: Baumer, Ch.: Survey of Nestorian and of Ancient Nestorian Architectural Relics in the Iranian Realm; 475–484: Baum, W.: Shirin – Christian Queen of Persia. History and Myth; 485–497: Thekeparampil, J.: Vestiges of East Syriac Christianity in India.

Kittel, Cäcilia: Sei stille dem Herrn. Impulse zur eucharistischen Anbetung. – München: Don Bosco 2006. 80 S., kt € 8,90 ISBN: 3–7698–1544–0.

Kulle, Stephan: Warum wir wieder glauben wollen. – Frankfurt am Main: Scherz 2006. 256 S., geb. € 18,90 ISBN: 3–502–15055–9.

Magrius, Goerg: ... denn die Liebe ist von Gott. Liebesgeschichten aus der Bibel. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 159 S., geb. € 12,80 ISBN: 3–374–02298–7.

Interkulturelle Verstrickungen. – Kulturen und Religionen im Dialog, hg. v. Volker Ladenthin / Görge K. Hasselhoff / Susanne Hucklenbroich-Ley. – Würzburg: Ergon 2006. 221 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 2), geb. € 35,00 ISBN: 3–89913–518–0: 11–15: Ladenthin, V.: Die Relationen der Varietäten. Kultur, Bildung und Religion in der nachtheologischen Gesellschaft; 19–28: Kinzig, W.: Christentum und Zivilgesellschaft – (k)ein europäischer Tagtraum; 29–40: Hutter, M.: Was sind „Weltreligionen"?; 41–51: Gerhards, A.: Dem Licht entgegen – gerichtetes Gebet in Judentum, Christentum und Islam; 55–72: Kinzig, W.: Nähe und Distanz: Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen; 73–84: Gerhards, A.: Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum; 87–97: Meyer-Blanck, M.: Religionsunterricht in der pluralistischen Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Standortbestimmung; 99–108: Meyer-Blanck, M.: Tradition – Integration – Qualifikation. Die bildende Aufgabe des Religionsunterrichts an Europas Schulen 109–120: Ladenthin, V.: Terrorismus und Bildung. Über Ursachen des Neuen Terrorismus und die Aufgabe von Elternhaus, Schule und Hochschule; 121–130: Meyer-Blanck, M.: Aufgeklärte Gewissheit – christliche, islamische, staatsbürgerliche Identität als schulische Bildungsaufgabe; 133–149: Gephart, W.: Religion, Kultur und Gesellschaft. Grenzgänge zwischen Soziologie und Theologie bei Comte, Weber, Troeltsch und Luhmann; 151–157: Mayer, T.: Kulturwissenschaftliche Herausforderung der Politikwissenschaft. Eine Werkstattbericht; 159–172: Meyer-Black, M.: Postmoderne und Praktische Theologie; 175–186: Hutter, M.: Tamilische Hindus in Interaktion mit „fremder" Kultur. Vergleichende Beobachtungen zu Singapur und Nordrhein-Westfalen; 187–201: Ladenthin, V.: Was ist und warum schätzt eine Gesellschaft Pluralismus?; 203–213: Ladenthin, V.: Kultur und nationale Identität – eine Verhältnisbestimmung.

Krieg der Zeichen. Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur, hg. v. Michael Meyer-Blanck / Görge K. Hasselhoff. – Würzburg: Ergon 2006. 274 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 1), geb. € 42,00 ISBN: 3–89913–490–7: 9–21: Meyer-Blanck, M. / Hasselhoff, G. K.: Einführung: Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur; 25–34: Stagl, J.: Wie Religionen interagieren und was sich daran wissenschaftlich beobachten lässt; 35–43: Korsch, D.: Ein Gott: Der christliche Glaube in der Begegnung mit den Muslimen; 45–56: Kalisch, M. S.: Ein Gott? – Der islamische Glaube in der Begegnung mit anderen Religionen; 57–74: Körner, F.: Historisch-Kritische Koranexegese? – Hermeneutische Neuansätze in der Türkei; 75–88: Hutter, M.: Deutsche Muslime: Interakteure zwischen „zwei Welten"; 91–100: Di Fabio, U.: Der Gott der Verfassung und die Götter der Bürger; 101–133: Kinzig, W.: Die Götter der Politiker: Zur religiösen Grundierung politischen Handelns; 135–151: Meyer-Blanck, M.: Kreuz und Kopftuch: Christen und Muslime in Schule und Öffentlichkeit; 155–180: Schröder, R.: Christentum und Gewalt; 181–188: Mayer, T.: Zeichen des Krieges – Krieg der Zeichen: Die islamistische Provokation; 189–217: Schmoeckel, M.: Carl Schmitts Begriff des Partisanen: Fragen zur Rechtsgeschichte des Partisanen und Terroristen; 219–226: Zimmermann, M.: Religion, Medien und Terror; 229–238: Gerhards, A.: Sakralbauten im säkularen Umfeld: Auf der Suche nach einer Kriteriologie für den Umgang mit „überflüssigen" Kirchenräumen; 239–268: Ladenthin, V.: Wie und was lernt man bei religiöser Interaktion? Bildungstheoretische Überlegungen für multikonfessionelle Gesellschaften.

Anonymi auctoris saeculi XII. Expositio in epistolas Pauli (Ad Romanos – II Ad Corinthios 12), hg. v. Rolf Peppermüller. – Münster: Aschendorff 2005. 449 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 68), pb € 6,00 ISBN: 3–402–04019–0.

Peiffer, Ilse J. H.: Einheit trotz der Vielheit. Gedanken – Gedichte – Essays. – Karlsruhe: Info Verlag 2006. 83 S. (Lindemanns Bibliothek, 30), pb. € 9,80 ISBN: 3–88190–428-x.

Procházka, Stephan: Altäthiopische Studiengrammatik. – Fribourg / (Göttingen): Academic Press / (Vandenhoeck & Ruprecht) 2004. 109 S. (Orbis Biblicus et Orientalis Subsidia linguistica, 2), brosch. € 22,00 ISBN: 3–7278–1521–3 (3–525–26409–7).

Reichelt, Bettine: Max Reger. Ein biographischer Roman. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 275 S., pb. € 12,80 ISBN: 3–374–02210–3.

Schmidt, Korbinian: Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt? Münster: Lit 2006. 158 S. (Pontes, 32), pb € 15,90 ISBN: 3–8258–9423–1.

Schumacher, Thomas: Christliche Existenz. – München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre 2004. 92 S. (Wortmeldungen, 4), kt. € 7,00 ISBN: 3–936909–04–0.

Stecher, Reinhold: Der Gletscherhahnenfuß. Hoffnung und Ermutigung durch eine kleine Blume. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2005. 111 S., geb. € 17,90 ISBN: 3–7022–2701–6.

Theologie der Gegenwart 49, 3/2006, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 162–174: Greshake, G.: Was trennt? Überlegungen zur konfessionellen Grunddifferenz; 175–186: Schneider-Flume, G.: Amt und Ordination in der Kirche des Wortes. Überlegungen zum ökumenischen Gespräch aufgrund der kirchenamtlichen Verlautbarungen seit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre; 187–197: Padinjarekuttu, I.: Ursprung, Brüche und Entwicklung des Christentums in Indien. Ein historischer Überblick; 198–201: Wanke, J.: Multilaterale Ökumene. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland; 202–205: Kühn, U.: Zur ökumenischen Situation in Ostdeutschland; 206–214: Höhn, H.-J.: „Bürgerinitiative des Heiligen Geistes". Kirche in der Zivilgesellschaft; 215–223: Sauer, R.: Die französische Kirche im Zeichen des Laizismus; 224–233: Tiefensee, E.: Auf der Suche nach den Suchenden. Areligiosität in den neuen Bundesländern als Herausforderung und Chance.

Twomey, Vincent D.: Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2006. 168 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3-936484–86–1.

Van Damme, Dirk: Altarmenische Kurzgrammatik. – Fribourg / (Göttingen): Academic Press / (Vandenhoeck & Ruprecht) 2004. 150 S. (Orbis Biblicus et Orientalis Subsidia linguistica, 1), brosch. € 24,60 ISBN: 3–7278–1462–4 (3–525–26408–9).

Wagner, Fritz: Philologia Sacra Cisterciensis. Untersuchungen zur mittelalterlichen Dichtkunst der Zisterzienser und ihrer Tradition. – Langwaden: Bernardus-Verlag 2005. 176 S. (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur, IX), brosch. € 18,00 ISBN: 3–937634–47–9.

Zeitschrift für katholische Theologie 128 (2006) Heft 2–3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath-Theol. Fak. Der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2006, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 153–168: Neufeld SJ, K. H.: Einfacher Dienst; 169–182: Leitner SJ, S.: Ignatius von Loyola. Seine Spiritualität und Bedeutung; 183–204: Neufeld SJ, K. H.: Kirche und Jesuiten; 205–236: Lies SJ, L.: Jakob Laynez und andere Jesuiten in der Ordo-Diskussion von Trient; 237–252: Kettel, J.: Exerzitien. Hinführung Hugo Rahners; 253–267: Zollner SJ, H.: Das Werden eines Zeugen.

Altes Testament

Prekäre Zeitgenossenschaft. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit. Internationales Bibel-Symposium Graz 2004, hg. v. Joachim Kügler. – Berlin: Lit 2006. 278 S. (bayreuther forum TRANSIT. Kulturwissenschaftliche Religionsstudien, 6), brosch. € 19,90 ISBN: 6–8: Kügler, J.: Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit?; 9–22: Bechmann, U.: Monotheismus in der Kritik. Eine religionswissenschaftliche Debatte und ihre Relevanz für

den interreligiösen Dialog; 23–38: Esterbauer, R.: Wenn es einem die Sprache verschlägt. Zum Verhältnis von Gewalt und Verstummen; 39–49: Baumann, G.: Der gnädige Gott ist zornig. Micha 7,18–20 und Nahum 1,2 f. als Beispiel inneralttestamentlicher Gewaltbearbeitung; 50–66: Eder, S.: „Tu mir keine Gewalt an, denn so handelt man nicht …" (2Sam 13,12). Wie und wozu biblische Gewalttexte heute lesen; 67–80: Aigner, M. E.: „Ein Griff"… Gewalt und Geschlechterkonstruktionen in der bibliodramatischen Annäherung zu Ri 4,17–23; 81–94: Kohler-Spiegel, H.: Schuldfähig. Versöhnungsfähig? – Biblische Einsichten und religionspädagogische Aussichten; 95–114: Rapp, U.: Ablehnung als Empathie des Lesens. Zum Problem der Geschlechterrollenkonzeptionen bei Jesus Sirach; 115–133: Gunda, M. R.: Leviticus 18:22, Africa and the West. Towards Cultural Convergence on Homosexuality; 134–149: Berner, U.: Erwählungsglaube und Rassismus. Das Alte Testament und die Entstehung der Apartheid-Ideologie; 150–168: Heil, Ch.: Die Absonderung Israels von Sündern und Heiden; 169–192: Fuchs, O.: Das Problem der Erwählung. Zum Verhältnis von Wahrheitsanspruch und Ebenbürtigkeit; 193–209: Bormann, L.: Erfahrung und Rhetorik des Todes bei Paulus und ihr alttestamentlicher Hintergrund; 210–223: Först, J.: Eschatologische Praxis an der Grenze. Ein pastoraltheologisches Plädoyer für einen alttestamentlich motivierten Umgang mit dem Tod; 224–246: Engelbrecht, M.: Eine Verteidigung der „Nekrophilie". Wissenssoziologische Befunde und Gedanken zur Unhintergehbarkeit der historisch-kritischen Exegese; 247–278: Groen, B.: Antijudaismus in der christlichen Liturgie und Versuche seiner Überwindung.

Judah and the Judeans in the Persian Period, hg. v. Oded Lipschits / Manfred Oeming. – Winona Lake: Eisenbrauns 2006. 721 S., geb. $ 59,50 ISBN: 1–57506–104–7: 3–18: Becking, B.: „We All Returned as One!": Critical Notes on the Myth of the Maas Return; 19–52: Lipschits, o.: Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.; 53–66: Berquist, J. L.: Constructions of Identity in Postcolonial Yehud; 67–90: Wright, J.: Remapping Yehud: The Borders of Yehud and the Genealogies of Chronicles; 91–122: Kessler, J.: Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud; 123–146: Fried, L- S.: The 'am hā' āres in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration; 147–166: Ussishkin, D.: The Borders and *De Facto* Size of Jerusalem in the Persian Period; 167–198: Fantalkin, A. / Tal, O.: Redating Lachish Level I: Identifying Achaemenid Imperial Policy at the Southern Frontier of Fifth Satrapy; 199–206: Stern, E.: The Religious Revolution in Persian-Period Judah; 207–246: Edelmann, d.: Tyrian Trade in Yehud under Artaxerxes I: Real or Fictional? Independent or Crown Endorsed?; 247–264: Kratz, R. G.: The Second Temple of Jeb and of Jerusalem; 265–290: Knoppers, G. N.: Revisiting the Samarian Question in the Persian Period; 291–350: Knauf, E. A.: Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature; 351–372: Vanderhooft, D.: Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography concerning Cyrus in Babylon; 373–398: Dandamayev, M.A.: Neo-Babylonian and Achaemenid State. Administration in Mesopotamia; 399–412: Pearce, L. E.: New Evidence for Judeans in Babylonia; 413–456: Lemaire, A.: New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation; 457–490: Porten, B / Yardeni, A.: Social, Economic, and Onomastic Issues in the Aramaic Ostraca of the Fourth Century B.C.E.; 491–508: Japhet, S.: Periodization between History and Ideology II: Chronology and Ideology in Ezra-Nehemiah; 509–530: Eskenazi, T. C.: The Missions of Ezra and Nehemiah; 531–570: Grabbe, L. L.: The „Persian Documents" in the Book of Ezra: Are They Authentic?; 571–588: Oeming, M.: „See, We Are Serving Today" (Nehemiah 9:36): Nehemiah 9 as a Theological Interpretation of the Persian Period; 589–628: Polak, F. H.: Sociolinguistics and the Judean Speech Community in the Achaemenid Empire; 629–646: Blenkinopp, J.: Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period; 647–662: Amit, Y.: The Saul Polemic in the Persian Period; 663–690: Liss, H.: The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictional Literature in the Hebrew Bible.

Neues Testament

Barlet, Louis / Guillermain, Chantal: Le Beau Christ de Luc. Paris: Cerf 2006. 230 S., pb € 22,00 ISBN 13: 978–2-204–08050–7.

Bovon, Francois: Luke the Theologian. Fifty-five years of Research (1950–2005), second revised edition. – Waco: Baylor University Press 2006. 681 S., pb. $ 34,95 ISBN: 1–932792–18-X.

Broccardo, Carlo: La Fede Emarginata. Analisi narrativa di Luca 4–9. – Assisi: Cittadella Editrice 2006. 358 S. (Studi E Richerche), kt € 18,00 ISBN: 88–308–0829–6.

Fiedler, Peter: Das Matthäusevangelium. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 440 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1), kt € 35,00 ISBN: 3–17–018792–9.

Gregg, Brian Han: The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 346 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 207), kt € 64,00 ISBN: 3–16–148750–8.

Morales Ríos, Jorge Humberto: El espíritu Santo en San Marcos. Texto y Contexto. – Rom: Antonianum 2006. 378 S. (Bibliotheca, 41), pb € 25,00 ISBN: 88–7257–068–9.

Segalla, Giuseppe: Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio. – Leumann (Torino): Elledici 2006. 616 S. (Logos – Corso di Studi Biblici 8/2), geb. € 37,00 ISBN: 88–01–03325–7.

Thomas, John Christopher: The Spirit of the New Testament. – Leiden: Deo 2005. 283 S., pb £ 19,95 ISBN: 90–5854–029–4.

Zeller, Dieter: Neues Testament und hellenistische Umwelt. – Hamburg: Philo & Philo Fine Arts 2006. 256 S. (Bonner Biblische Beiträge, 150), kt 39,80 ISBN: 3–86572–570–8.

Dogmatik

Atkinson, James: Faith Lost: Faith Regained. Rediscovering a Transforming Christian Belief. – Blandford Forum: deo 2005. 314 S. (Theological Seminar Series, 3), pb. £ 25.95 ISBN: 90–5854–027–8.

Beuttler, Ulrich: Gottesgewissheit in der relativen Welt. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 438 S. (Forum Systematik, 27), kt € 39,00 ISBN: 3–17–019549–2.

Dirscherl, Erwin: Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen. – Regensburg: Pustet 2006. 288 S., geb. € 26,90 ISBN: 3–7917–1977–7.

L'universel chrétien en question. Colloque international, hg. v. Didier Gonneaud. – Lyon: Profac 2006. 146 S. pb € 13,00 ISBN: 2–85317–104–3: 3–5: Chenu, B.: La pensée de l'universel; 7–14: Gonneaud, D.: Présentation; 17–47: Gabellieri, E.: Point de départ théorique de la question; 49–76: Samir, S. K.: Un point de départ concret: le dialogue interreligieux; 80–90: Chiron, J.-F.: L'institutionnalisation de l'universel chrétien dans le catholicisme; 91–110: Forte, B.: La mission de l'Église comme manifestation théologale de l'universel chrétien; 113–122: Hilberath, B. J.: La possibilité d'un discours universel sur la Trinité dans la culture contemporaine ; 123–134: Holzer, V.: L'universel chretien, passage de la christologie à la théologie trinitaire; 135–144: Gonneaud, D.: L'universel chrétien comme universel de la nature et universel de la personne.

Heise, Jürgen: Evangelisch. Die Mitte der Bibel und die Einheit der Kirche. – Berlin: Lit 2006. 47 S. (Glaube und Leben), pb € 7,90 ISBN: 3–8258–9290–5.

Horst, Ulrich: Wege in die Nachfolge Christi. Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin. – Berlin: Akademie Verlag 2006. 218 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 12), geb € 49,80 ISBN-13: 978–3-05–0042390–8.

Kettl, Silvia: Ist Gott wahrnehmbar? William P. Alstons Epistemologie religiöser Erfahrung in „Perceiving God" und ihre Rezeption im religionsphilosophischen Diskurs. – Berlin: Lit 2006. 122 S. (Pontes, 34), pb € 15,90 ISBN: 3–82588–9501–7.

Lubac, Henry de: Révelation divine Affrontements mystiques Athéisme et sens de l'homme. – Paris: Cerf 2006. 580 S. (Œuvres complètes, IV), pb € 49,00 ISBN: 2–204–07745–3.

Millas, José M.: La Realidad de Dios. Su Justificatión y Sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat. – Roma: Editrice Pontifica Universià Gregoriana 2004. 418 S., pb € 25,00 ISBN: 84–8468–117–3.

The Letters and Diaries of John Henry Newman, Bd. IX: Littlemore amd the Parting of Friends, May 1842 – October 1843, hg. v. Francis J. McGrath F.M.S. – Oxford: University Press 2006. 833 S., geb. £ 95,00 ISBN: 0–19–925458–3.

Fundamentaltheologie

Eibach, Ulrich: Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht. – Wuppertal: R. Brockhaus 2006. 152 S. (Glaube und Wissenschaft), pb € 10,90 ISBN: 3–417–24206–1.

Hardt, Peter: Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults. – Münster: Lit 2005. 404 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 34), pb € 34,90 ISBN: 3–8258–8484–8.

Hellgermann, Andreas: Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen. Berlin: Lit 2006. 268 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 39), pb. € 24,90 ISBN: 3–8258–9321–9

Larcher, Gerhard: Annäherungsversuche von Kunst und Glaube. Ein fundamentaltheologisches Skizzenbuch. – Wien: Lit 2005. 119 S. (Theologie – Kultur Ästhetik. Grazer fundamentaltheologische Schriftenreihe, 2), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–9183–6.

Kirchengeschichte

Chenaux, Philippe: „Humanisme intégral" (1936) de Jacques Maritain. – Paris: Les Éditions du Cerf 2006. 110 S. (Classiques du Christianisme), brosch. € 16,00 ISBN: 2–204–07870–0.

Clausen, Helge: „…The Written Word is the Most Patient Missionary…" Catholic Literature and Catholic Libraries in Denmark from the Reformation to Vatican II, 1536–1962. – Copenhagen: Catholic Publishers 2006. 345 S., kt € 35,00 ISBN: 87–85213–80–2.

Frost, Stefanie: Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum *Opus tripartitum* Meister Eckharts. – Münster: Aschendorff 2006. XXX, 298 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 69), kart. € 45,00 ISBN: 3–402–04030–1.

Heim, Manfred: Kirchengeschichte in Daten. – München: Beck 2006. 192 S. (Beck'sche Reihe 1704), kt € 9,90 ISBN: 3–406–54145–3.

Hoover, Peter: Feuertaufe. Das radikale Leben der Täufer – eine Provokation. – Berlin: Down to Earth 2006. 330 S., kt € 14,80 ISBN: 3–935992–23–8.

Papia di Hierapolis: Espositione degli Oracoli del Signore. I Frammenti. – Mailand: Paoline 2005. 596 S. (Letture Cristiane del Primo Millennio, 36), geb. € 34,00 ISBN: 88–315–2752–5.

Seebaß, Gottfried: Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation –Konfessionalisierung. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 359 S. (Theologische Wissenschaft, 7), kt. € 24,80 ISBN: 978-3-17-018780-1.

Vatican II Sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005. – Paris: Médiasèvres 2006. 157 S. (Théologie, 136), pb € 11,00 ISBN: 2–900388–77–5: 3–23: Theobald, Chr.: Mise en perspective; 25–48: Alberigo, G.: L'Histoire du Concile Vatican II: Problémes et perspectives; 49–82: Legrand, H.: Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclesiologique; 83–93: Fouilloux, E.: Des missions à la mission; 95–126: Routhier, G.: Une histoire aui témoigne du reflux du thème du lacïat?; 127–135: Hourticq, Chr.: La place de la vie religieuse; 137–127: Fédou, M.: La Concile Vatican II: un enjeu d'interpretation.

Liturgiewissenschaft

Mösch, Caroline F.: „Daz disiu geburt geschehe". Meister Eckharts Predigtzyklus *Von der êwigen geburt* und Johannes Taulers Predigten zum Weihnachtsfestkreis. – Fribourg: Academic Press 2006. 456 S. (dokimion, 31), kt € . 48,00 ISBN: 3–7278–1523-X

Schwark, Christian: Gottesdienste für Kirchendistanzierte. Konzepte und Perspektiven. – Wuppertal: Brockhaus 2006. 391 S. (Systematische Monographien, 17), kt € 16,90 ISBN: 3–417–29497–5.

Christliche Sozialwissenschaften

Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Martin Joe Ibeh / Joachim Wiemeyer. – Paderborn: Schöningh 2006. 302 S. (Paderborner Theologische Studien, 44), kt € 39,90 ISBN: 3–506–71380–9: 13–28: Langhorst, P.: Entwicklungsförderung in der kirchlichen Sozialverkündigung; 29–41: Marx, R.: Ethische Herausforderungen der Globalisierung; 43–50: Klöckner, J.: Entwicklungszusammenarbeit – ethische Verpflichtung und politische Notwendigkeit; 51–65: Angel, H.-G.: Allianzen der Solidarität. Kirchliche Hilfswerke als Integrationsressourcen für die Kirche in Deutschland; 69–86: Wallacher, J.: Die Finanzierung von Entwicklung: Herausforderungen und Strategien für die ärmsten Länder; 87–104: Sayer, J.: Entschuldung der armen Länder; 105–124: Dabrowski, M.: Das Insolvenzrecht für Staaten als wichtiger Lösungsvorschlag zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise. Eine Beurteilung aus institutionenökonomischer Sicht; 125–139: Reuke, L.: Die deutsche Entwicklungspolitik im Spiegel der Entwicklungsfinanzierung; 143–163: Wiemeyer, J.: Öko-soziale Marktwirtschaft als Leitbild der globalen Ordnung; 165–189: Vogt, M.: Agrarpolitik als Prüfstein globaler Solidarität; 191–209: Herrmann, B.: Das Recht auf Ernährung in der Verantwortung der Staaten. Implikationen für internationale Wirtschaftsabkommen; 213–232: Ichoku, H. E.: The Economics of Development Aid. Perspectives on a New World Economic Order; 233–244: Tintelott, H.: Nichtregulierungsorganisationen und Entwicklungsprojekte – Probleme und Aussichten; 245–253: Ezeokana, J. / Okeke, C.: Development Aid and its Effect on the Culture and Psychology of Recipients; 255–273: Bohrmann, Th.: Massenmedien und Entwicklung: Ethische Überlegungen zur Medienförderung in Entwicklungsländern; 275–300: Ibeh, M. J.: Von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur umfassenden sozio-kulturellen Entwicklungspolitik. Ein Plädoyer.

Wie viel Caritas braucht die Kirche – wie viel Kirche braucht die Caritas?, hg. v. Hejo Manderscheid / Joachim Hake. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 123 S., kt € 15,00 ISBN: 3–17–019035–0: 13–32: Bucher, R.: Vom Aschenputtel zum Imageretter. Die Caritas in der Transformationskrise der katholischen Kirche; 33–44: Lehmann, K. Krd.: Kirchliches Profil eines Rechtsträgers und seiner Einrichtungen und Dienste – Erwatungen und Herausforderungen aus Sicht der Kirche; 45–79: Manderscheid, H.: Modernisierungsstrategien und Organisationsentwicklung innerhalb der verbandlichen Caritas; 81–94: Lehner, M.: Caritas als Sozialunternehmen und Grundfunktionen der Kirche; 95–106: Marcus, H.-J.: Unterwegs zwischen Scylla und Charybdis – die Caritas zwischen Kirchen- und Sozialstaatskrise; 107–121: Küberl, F.: Caritas – Vorhof der Kirche. Glücksausgleichsfonds zwischen Arm und Reich.

Kirchenrecht

Graulich, Markus: Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft. – Paderborn: Schöningh 2006. 438 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 6), kt € 44,90 ISBN: 3–506–72924–1.

„Strafrecht" in einer Kirche der Liebe. Notwendigkeit oder Widerspruch? hg. v. Ludger Müller / Alfred E. Hierold / Sabine Demel / Libero Gerosa / Peter Krämer. – Münster: Lit 2006. 211 S. (Kirchenrechtliche Bibliothek, 9), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–9272–7: 9–22: Krämer, P.: Strafen in einer Kirche der Liebe; 23–44: Kéry, L.: Canonica severitas und amor correctionis. Zur Ausbildung des kirchlichen Strafrechts im Spannungsfeld zwischen Strafanspruch und Besserungsverlangen; 45–60: Schulz, M.: Strafe Gottes – Strafe der Kirche. Dogmatische Überlegungen zum kirchlichen Strafrecht; 61–79: Hilpert, K.: Schuld und Verantwortung in moraltheologischer Sicht; 77–86: Pahud des Mortanges, R.: Das Schuldprinzip im CIC; 87–90: Lüdicke, K.: Rechtsschutz gegen kirchliche Sanktionen; 91–96: Ahlers, R.: Amtsenthebung – Strafe und / oder Disziplinarmaßnahme?; 97–110: Gerosa, L.: Communio und Excommunicatio. Ein Streitgespräch; 111–116: Reinhard, H.: Communio und Excommunicatio. Ein Streitgespräch. Anfragen an Libero Gerosa; 117–140: Demel, S.: Exkommunikation bei Abtreibung – eine frauenfeindliche Bestimmung? Zur Interpretation von c. 1398 CIC / 1983; 141–170: Lederhilger, S.: Illegitime Weihen – Bruch der kirchlichen Communio. Bemerkungen zu unerlaubten oder ungültigen Weihehandlungen im Kontext der „Ordination" von Frauen; 171–181: Hierold, A.: Pädophilie und Ephebophilie: Rechtsschutz für Opfer und Beschuldigte; 183–202: Müller, L.: Warum und wozu kirchliche Sanktionen.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Altmeyer, Stefan: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 421 S. (Praktische Theologie heute, 78), kt € 35,00 ISBN: 3–17–019116–0.

Kuschel, Ulrike: „Ich find's einfach gut, dass ma' auf der Erde ist!" Eine empirische Studie zur Weltdeutung von 10- bis 13-Jährigen. – Hamburg: Lit 2006. 379 S. (Jugend in Kirche und Gesellschaft, 2), brosch. € 34,90 ISBN: 3–8258–9390–1.

Schmitz, Stefan: Schulpastoral kontrovers. Ein kritischer Blick auf ungeklärte Verhältnisse zwischen Religionsunterricht, Schulseelsorge und Gemeindepastoral. – Berlin: Lit 2006. 115 S., brosch., € 14,90 ISBN: 3–8258–9708–7.

Philosophie

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus. – München: Fink 2006. 601 S., geb. € 49,90 ISBN: 3–7705–4254–1.

Fiorentino, Francesco: Gregorio da Rimini. Contingenza, future e scienza nel pensiero tardo-medievale. – Roma: Antonianum 2004. 314 S. (Medioevo, 9), pb. € 24,50 ISBN: 88–7257–063–8

Florek, Zdzislaw: Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 202 S. (Ursprünge des Philosophierens, 8), kt € 25,00 ISBN: 3–17–18221–8.

Ingham, Mary B.: Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff 2006. 135 S. (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 3), kt € 9,80 ISBN: 3–402–04632–6.

Kolakowski, Leszek: Was fragen uns die großen Philosophen? – Leipzig: Reclam 2006. 240 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–379–00852–4.

Krienke, Markus: Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische denken Antonio Rosminis. – Regensburg: Pustet 2006. 248 S. (ratio fidei, 29), kt. € 29,90 ISBN-10: 3–7917–1996–3 / ISBN-13: 978–7917–1996–2.

Penner, Peter: Das Einvernehmen. Eine phänomenologische Konsenstheorie. – Frankfurt am Main / London: 2006. 175 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 24), kt € 16,90 ISBN: 3–88939–802–2.

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe, hg. v. Heinrich Reinhardt. – Fribourg: Academic Press / Paulusverlag 2006. 213 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 6), kt € 25,00 ISBN: 3–7278–1541–8: 13–28: Rutz, P.: Richtigkeit und Wahrheit. Grenzen des Formalen; 29–48: Nickl, P.: Die Wahrheitsfrage und die modernen Wahrheitstheorien; 49–68: Seifert, J.: Objektive Wahrheit in der Erkenntnis; 69–72: Füglistaller, T.: Studentische Lesehilfe (Zusammenfassung) zu dem Beitrag von Josef Seifert „Objektive Wahrheit in der Erkenntnis"; 73–76: Schelling, C.: Studentische Replik zu dem Beitrag von Josef Seifert „Objektive Wahrheit in der Erkenntnis"; 77–86: Pavesi, E.: Gesundheit und Wahrheit aus psychiatrischer Sicht; 87–100: Henrici, P.: Wahrheit in Philosophie, Theologie und Verkündigung; 101–114: Klein, H.: Freiheit der öffentlichen Meinung; 115–134: Seifert, J.: Liebe als Bejahung der Person; 135–138: Peng-Coccia, M.: Studentische Replik zu dem Beitrag von Josef Seifert „Liebe als Bejahung der Person"; 139–198: Reinhardt, H.: Der Kreislauf des Vertrauens: Freundschaft und Liebe; 199–208: Winkler, G. B.: Bernhard von Clairvaux als Meister der Liebe.

Wo hört Toleranz auf? hg. v. Christian Starck. – Göttingen: Wallstein 2006. 130 S. (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, 3), brosch. € 19,00 ISBN: 3–8353–0060–1. 7–9: Hemel, U. / Kruip, G.: Vorwort; 11–19: Starck, Chr.: Toleranz als Freiheitsgewährleistung und Bürgertugend; 20–62: Jansen, L.: Staatliche Toleranz und staatliche Wertorientierung; 63–125: Domaschke, F: Wo hört die Toleranz auf? Wie können ihre Grenzen bestimmt werden?

Stein, Edith: Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden. – Freiburg im Breisgau: Herder 2001. 246 S. (Edith Stein Gesamtausgabe, 4), geb. € 32,00 ISBN: 3–451–27374–8

Sturlese, Loris: Vernunft und Glück. Die Lehre vom „intellectus adeptus" und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen. – Münster: Aschendorff 2005. 31 S. (Lectio Albertina, 7), brosch. € 9,20 ISBN: 3–402–04896–5.

Weissmahr, Béla: Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 208 S., kt € 24,00 ISBN: 3–17–018884–4.

Moraltheologie

L'Antropologia della teologia morale secondo l'enciclica „Veritatis splendor". Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma settembre 2003, o. Hg. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2006. 336 S. (Atti e Documenti, 24), geb. ISBN: 88–2097–814–8

Autiero, Antonio: Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche. – Bologna: EDB 2005. 215 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 12), brosch. € 19,00 ISBN: 88–10–40389–4.

„What we are fighting for ..." – Friedensethik in der transatlantischen Debatte, hg. v. Gerhard Beestermöller / Michael Haspel / Uwe Trittmann. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 160 S. (Beiträge zur Friedensethik, 37), kart. € 16,80 ISBN: 3–17–019037–7. 7f.: Beestermöller, G. / Haspel, M. / Trittmann, U.: Vorwort; 9–21: Haspel, M. / Trittmann, U.: Einleitung; 21–37: Elshtain, J. B.: International Justice as Equal Regard and the Use of Force; 38–51: Schmidt, H.: Die Lehre von gerechten Krieg im Kontext der deutschsprachigen Friedensforschung; 52–70: Johnson, J. T.: Framing the Debate: Authority to Use Force in Just War Reasoning and International Law; 71–80: Little, D.: Just War and Just Peace: The Role of Human Rights in Preventing Violent Conflict ans Sustaining Peace; 81–112: von Schorlemer, S.: The Responsibility to Protect: Kriterien für militärische Zwangsmaßnahmen im Völkerrecht; 113–137: Ramsbotham, O.: Cicero's Challenge: From Just War to Just Intervention; 138–155: Haspel, M.: Menschenrechte, internationale Verteilungsgerechtigkeit und institutionalisierte Konfliktregelung.

Der Streit um die iranische Atompolitik. Völkerrechtliche, politische und friedensethische Reflexionen, hg. v. Gerhard Beestermöller / Heinz-Gerhard Justenhoven, Stuttgart: Kohlhammer 2006. 152 S. (Beiträge zur Friedensethik, 40) kart. €16,00 ISBN: 3–17–019548–4. 7–11: Beestermöller, G. / Justenhoven, H.-G.: Einleitung; 13–37: Neuneck, G.: Der Atomstreit mit dem Iran: Einzelfall oder Ende des Nichtverbreitungsvertrages? 39–54: Tams, Chr. J.: Der völkerrechtliche Rahmen der iranischen Atompolitik; 55–64: Steinbach, U.: Regime change? Kaum Aussicht auf Transition im Iran; 65–68: Erler, G.: The E3 / EU-Position in the Nuclear Conflict towards Iran; 69–74: Mendelsohn, J.: US foreign Policy, the Iran Problem and next Steps; 75–87: Giessmann, H. J.: Transatlantische Friktionen: Europa und die USA im Streit um Entmachtung oder Zähmung der iranischen Mullahs; 89–100: Rudolf, P.: Sanktionen gegen Iran; 101–113: Guldimann, T.: Der Nuklearstreit mit Iran: Kompromiss oder Eskalation? 115–127: Köhler, M.: Die Idee des dauerhaften Rechtsfriedens und die internationale Friedensbedrohung durch Verfügung über Nuklearwaffen; 129–148: Brunkhorst, H.: Fundamentalismus in der Weltgesellschaft.

Bormann, Franz-Josef: Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre. – Fribourg (Schweiz) / Wien 2006. 436 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 113), kt. € 50,00 ISBN: 978–3-7278–1546–1 / 978–3-451–29158–6.

Breuckmann-Giertz, Carmen: „Hospiz erzeugt Wissenschaft". Eine ethisch-qualitative Grundlegung hospizlicher Tätigkeit. – Berlin: Lit 2006. 324 S. (Studien der Moraltheologie, 33), brosch. € 39,90 ISBN: 3–8258–9209–3.

Mahnung und Warnung. Die Lehre der Religionen über das rechte Leben, hg. v. Christoph Bultmann / Claus-Peter März / Jamal Malik. – Münster: Aschendorff 2006. 253 S. (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, 3), kt € 14,80 ISBN: 3–402–00400–3: 15–27: Schulte, A.: Jugendliche und ihre Vorstellungen über das „rechte Leben"; 28–40: Gabel, M.: Beständigkeit und Beharrlichkeit; 42–57: Rüpke, J.: Die Götter in den hellenistischen Ethiken; 58–69: Hentschel, G.: „Wer das Gold liebt, bleibt nicht ungestraft" (Sir 31,5). Mahnungen und Warnungen im Buch Jesus Sirach; 70–80: März, C.-P.: Handeln nach der Weisheit. Ethische Weisungen im Jakobusbrief; 81–96: Freitag, J.: Die Goldene Regel, ihr alttestamentlicher Hintergrund und ihre weiterführende Wirkung im Horizont des Neuen Bundes; 99–115: Bultmann, Ch.: Vom Aufbruch zum Aufbau: Maßstäbe für das Zusammenleben in alt- und neutestamentlicher Reformtheologie; 116–130: Kalfaoui, M.: Text und Kontext: Die Normen des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Nichtmuslimen anhand der Fatāwā Alamgīrī; 131–145: Pilvousek, J.: „Ein hochherziger Christ wird sich stets einer gefälligen Höflichkeit befleißigen ..." Anstandslehre in Predigt und Katechese des 17. und 18. Jahrhunderts; 149–167: Krämer, G.: Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs; 168–188: Rynhold, D.: Das ethische Gewissen und die Halachah; 189–207: Makrides, V. N.: Orthodoxie und Orthopraxie; 208–222: Kranemann, B.: Liturgie als Lebensform: Anmerkungen zur diakonalen Dimension christlichen Gottesdienstes.

Galvagni, Lucia: Bioetica e comitati etici. – Bologna: EDB 2005. 200 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 13), brosch. € 13,50 ISBN: 88–10–41501–9. *Gillen, Erny:* Wie Ethik Moral voranbringt! Beiträge zu Moral und Ethik in Medizin und Pflege. – Berlin: Lit 2006. 191 S. (Ethik in der Praxis. Studien, 24), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–9186–0.

Kultur und Religion. Beiträge zu einer Ethik des Dialogs, hg. v. Hans-Jürgen Kaatsch / Hartmut Rosenau / Werner Theobald. – Münster: Lit 2005. 88 S. (Ethik interdisziplinär, 9), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–8394–9: 9–28: Goodmann-Thau, E.: Jerusalem in Athen – zur Frage des jüdischen Erbes Europas; 29–38: Rosenau, H.: Hermeneutik im Dienst der Toleranz. Der Beitrag des Christentums zur multikulturellen Gesellschaft; 39–62: v. Bendemann, R.: „Hellenismus" – zur Aktualität der ‚Spätantike'; 63–76: Schiller, H.-E.: Humanismus und Vernunftglaube in der Ethik Kants; 77–86: Kaatsch, H.-J.: Humanes Ethos der Wissenschaften am Beispiel der medizinischen Forschung.

Umweltethik, hg. v. Hans-Jürgen Kaatsch / Werner Theobald. – Münster, Lit 2006. 120 S. (Ethik interdisziplinär, 12), pb. € 14,90 ISBN: 3–8258–9384–7. 7: Kaatsch, H.-J. / Rosenau, H. / Theobald W.: Vorwort; 9–29: Roweck, H.: Wieviel Natur brauchen wir? Naturerfahrung und Naturverantwortung; 31–38: Latif, M.: Der globale Klimawandel; 39–46: Kamradt, B.: Grundprinzipien der Arbeit von Greenpeace; 47–60: Heling, A.: Das religiöse Gefühl als Zugang zur Umweltethik. 61–72: Rosenau. H.: Nachhaltig leben – sapientiale Interpretation einer umweltethischen Leitkategorie; 73–98: Korczak, D.: Sustainable Development. Verantwortungsbewusstes Marketing und Moral; 99–111: Theobald, W.: Umweltbewusstsein und Verhalten. Wie weit tragen umweltethische Konzepte?

Wirtschaftsethik. Gesammelte Vorträge zur Ringvorlesung Wirtschaftsethik I/II, hg. v. Hans-Jürgen Kaatsch / Hartmut Rosenau. – Berlin: Lit 2006. 194 S. (Ethik interdisziplinär, 69), brosch. € 17,90 ISBN: 3–8258–7863–5: 1–16: Meckenstock, G.: Die Bedeutung des christlichen Menschenbildes für die Wirtschaftsethik; 17–30: Suchanek, A.: Gewinnstreben und Moral; 31–62: Körtner, U.: Gesundheit um jeden Preis? 63–82: Frommel, M.: Die eugenische Versuchung und ihre juristische Kontrolle; 83–104: Scheliha, A. von: Globalisierung aus der Sicht protestantischer Wirtschaftsethik; 105–123: Ostendorf, H.: Korruption in Deutschland – Ausmaß, Ursachen, Prävention; 124–137: Lütkes, A.: Menschenwürde aus ökonomischer Perspektive; 138–164: Requate, T.: Wirtschaftsethische Aspekte bei Umweltschutz und Nachhaltigkeit; 165–189: Dierksmeier, C.: Zur theologischen Begründung der Wirtschaftsethik – ein Rück- und Ausblick. *Kuzár, Jozef:* Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil? Ein Vergleich zwischen Deutschsprachigen und osteuropäischen Autoren. – Berlin: Lit 2006. 255 S. (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven, 7), pb ISBN: 3–8258–9432–0.

Eros und Grenzsituation. Von der Verliebtheit zur Beziehungskultur, hg. v. Hermes Andreas Kick. – Berlin: Lit 2006. 152 S. (Affekt – Emotion – Ethik, 4), brosch. € 19,90 ISBN: 3–8258–9980–2.

Gesundheitswesen zwischen Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit, hg. v. Hermes A. Kick / Jochen Taupitz. – Münster: Lit 2005. 264 S. (Ethik interdisziplinär, 10), pb. € 19,90 ISBN: 3–8258–8901–7. 9–17: Kick, H. A.: Einleitung; 21–35: Taupitz, J.: Ökonomische Organisation im Gesundheitswesen als Gebot der Rechtsordnung; 38–111: Schlander, M.: Kosteneffektivität und Ressourcenallokation: Gibt es einen normativen Anspruch der Gesundheitsökonomie? 113–135: Diehl, U.: Gesundheit – hohes oder höchstes Gut? Über den Wert und Stellenwert der Gesundheit; 137–147: Biser, E.: Medizinischer Fortschritt im Spannungsfeld ungelöster ethischer, anthropologischer und theologischer Fragen; 151–177: Kick, H. A.: Patienten oder Kunden – Therapeutische Offerte oder Marketing: Anthropologische Unterscheidung und ethische Konsequenzen; 179–199: Marckmann, G.: Rationalisierung und Rationierung: Allokation im Gesundheitswesen zwischen Effizienz und Gerechtigkeit; 201–220: Tag, B.: Strafrechtliche Konsequenzen von Ressourcenknappheit und Ressourcenverteilung im Arzt-Patienten-Verhältnis; 223–234: Bleyl, U.: Wissenschaftsmanagement und klinische Forschung im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit und Förderungsbedürftigkeit; 235–245: Raffée, H.: Humanisierung des Managements – Chance oder Utopie in einer kompetetiven Gesellschaft? 248–262: Jossé, T. / Peseschkian, N.: Gesundheitsmanagement für (noch) gesunde Führungskräfte als Gebot von Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit.

Witschen, Dieter: Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen. – Fribourg (Schweiz) / Wien: Academic Press / Herder 2006. 216 S. (Studien zur theologischen Ethik, 114), kt. € 30,00 ISBN: 978–3-7278–1547–8 / 978–3-451–29159–3.

Ökumene

Henrix, Hans Hermann: Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie. – Berlin / Aachen: Einhard Verlag 2005. 262 S. (Studien zu Kirche und Israel, 23), pb. € 14,90 ISBN: 3–937896–23–6.

Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: Theologischer Verlag 2006. 191 S. (Schriften Ökumenisches Institut Luzern, 3), pb. € 15,00 ISBN: 3–290–20027–2: 11–26: Müller, W.: Hans Urs von Balthasar im Gespräch mit Karl Barth. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick; 27–69: Krenski, Th.: „Er schleppt II/1 in seiner Mappe herum wie eine Katze ihr Junges". Ein biographisches Panorama zu Hans Urs von Balthasars Barth-Buch; 71–96: Löser, W.: Von Balthasars Karl-Barth-Buch – eine theologische Würdigung; 97–117: Bieler, M.: Das Werk Hans Urs von Balthasars als ökumenische Herausforderung; 119–141: Sattler, D.: Zeitlose „Klarstellungen" zum Thema Mann und Frau? Rückfragen (nicht nur) an Hans Urs von Balthasar; 143–171: Locher, G. W.: Hans Urs von Balthasar: Impulse für unsere Ökumene; 173–190: Zimmermann, B. A.: „Gerecht und Sünder zugleich"? – Hans Urs von Balthasars Annäherungsversuch an eine Lieblingsformel Luthers.

Scheele, Paul-Werner: Ein Leib – ein Geist. Einführung in den geistlichen Ökumenismus. – Paderborn: Bonifatius 2006. 122 S. (Thema Ökumene, 4), kt € 13,90 ISBN: 3–89710–345–1.

Vereb C. P., Jerome-Michael: „Because he was a German!" Cardinal Bea an the Origins of Roman Catholic Engagement in the Ecumenical Movement. – Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2006. 332 S., geb. $ 35,00 / £ 19,99 ISBN: 0–8028–2885-X.

Missionswissenschaft

Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt am Main / London: IKO-Verlag 2005. 248 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 22), kt € 17,90 ISBN: 3–88939–781–6: 9–28: Fornet-Betancourt, R.: Einleitung – Introduction; 29–44: Apel, K.-O.: Eröffnungsvortrag Internationale Beziehungen: Was ist wünschenswert: das Imperium als Weltstaat oder die Völkergemeinschaft?; 45–70: Dallmayr, F.: Empire or Cosmopolis? Civilization at the crossroads; 71–82: Hinkelammert, Franz J.: Leben ist mehr als

Kapital; 83–100: LUMEMBU, A.K.: Notas sobre las formas actuales del colonialismo en África; 101–122: KANYANDAGO, P.: New Colonialisms: A Theologico-Political Reflection from Africa; 123–144: OLIVÉ, L.: Relaciones interculturales y justicia social: Una fundamentación pluralista; 145–154: MESSARI, M. L.: Nuevos colonialismos: Una visión desde el mundo árabe; 155–178: DUSSEL, E.: Modernidad, Imperios ‚Europeos, Colonialismo y Capitalismo; 179–218: HOFFMANN, G.-R.: Neue Kolonialismen in der Europapolitik?; 219–230: VILLORO, L.: Condiciones de la interculturalidad; 231–248: WILFRED, F.: Neocolonialism – The Asian Experience.

Manunga-Lukokisa SVD, Godefroid: Catholic Evangelization among the Ndebele of Zimbabwe. – Nettetal: Steyler 2004. 267 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi DIvini, 84), pb € 19,80 ISBN: 3–8050–0515–6.

Spiritualität

Knechten, Heinrich Michael: Das Jesusgebet bei russischen Autoren. – Waltrop: Hartmut Spenner 2006. 267 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 3), pb. € 20,00 ISBN: 3–89991–061–3.

Knechten, Heinrich Michael: Evangelische Spiritualität bei Tichon von Zadonsk. – Waltrop: Hartmut Spenner 2006. 281 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 2), pb. € 20,00 ISBN: 3–89991–052–4.

Was macht uns gesund? Heilung zwischen Medizin und Spiritualität, hg. v. Verena WETZSTEIN. – Freiburg im Breisgau: Katholische Akademie 2006. 103 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), pb. € 8,50 ISBN 10: 3–928698–29-X / ISBN 13: 978–3-928698–29–0: 7: WETZSTEIN, V.: Vorwort; 9–22: KORSCH, D.: Heil und Heilung. Über das Verhältnis von Religion und Gesundheit; 23–40: FRICK SJ, E.: Von der Erfolgsstory zum Realismus. Spirituelle und ärztlich-psychotherapeutische Kriterien der Krankheitsbewältigung; 41–53: WEIS, J.: Alternativmedizin und Krankheitsverarbeitung. Warum nutzen Krebspatienten unkonventionelle Bahandlungsmethoden? 55–73: KOCH, A.: Ayurveda. Zur Attraktivität eines alternativen Heilsystems. 75–83: RENZ, M.: Heilsein ist etwas anderes als Gesundsein. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Sterben. 83–94: OVERMANS, I. / NÖRING, M.: Krankenhausseelsorge. Spiritualität im klinischen Alltag. 95f.: VON ASCHERADEN, CHR.: Schulmedizin und alternative Therapiemethoden. Statement. 97–99: VOGT, A.: Gesetzliche Krankenversicherung und alternative Therapiemethoden. Statement

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff, Simrockstr. 15, D-30171 Hannover;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Ulrike Bail, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Dr. Thomas Bauer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Katrin Bederna, Reuteallee 46, D-71634 Ludwigsburg;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Dr. Jörg Bölling, Breul 13a, D-48143 Münster;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29; D-53125 Bonn;
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen;
Dr. Paul Deselaers, Dorfstr. 49, D-48268 Greven;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Christopher Dowe, Hofäckerstr. 20, D-76139 Karlsruhe;
Dr. Dorothea Erbele-Kuester, Koorumarkt 1, NL-8261 Kampen;
Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Jenaer Str. 4, D-80992 München;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Prof. Dr. Hermann Häring, Wächterstr. 61, D-72074 Tübingen;
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Dorothea Erbele-Kuester, Koorumarkt 1, NL-8261 Kampen;
Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Jenaer Str. 4, D-80992 München;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Prof. Dr. Hermann Häring, Wächterstr. 61, D-72074 Tübingen;
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Peter Hünermann, Liebermeisterstr. 12, D-72074 Tübingen;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
P. Prof. Dr. Eckhard Jaschinski, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 St. Augustin;
Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Str. A-3100 St. Pölten;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, D-88135 Augsburg;
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Michael Schulz, Herzogsfreudenweg 25, D-53125 Bonn;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Georgskommende 14, D-48143 Münster;
Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, Duesbergweg 124, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Bulitta, Sabrina Herbecke, Thorsten Schulz, 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 2006
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

© 2006 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