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