31 MAI 2006

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2006** | **102. Jahrgang**

Das Bekenntnis der Sünden. Überlegungen zum Bußsakrament (Josef Schuster SJ) . . . . . Sp. 89

Franz Anton Staudenmaier (1800–1856). Zu seinem einhundertfünfzigsten Geburtstag (Burkhard Neumann) Sp. 101

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 111

Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie. Ein Wiener Symposium, hg. v. Rudolf Langthaler (Ulrich Lüke)

Lüttich, Stephan: Nacht-Erfahrung. Theologische Dimensionen einer Metapher (Thomas Ruster)

Ratzinger, Joseph Kardinal: Aus meinem Leben. Erinnerungen (Heinz Schütte)

Reber, Joachim: Das christliche Menschenbild (Wolfgang Beinert)

Oleum laetitiae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, hg. v. Gunda Brüske / Anke Haendler-Kläsener (Franz G. Untergaßmair)

Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez. Edición a cargo de José R. Villar (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 118

Die Dämonen / Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Jewish and Early Christian Literature in the Context of its Environment, hg. v. Armin Lange / Hermann Lichtenberger / K. F. Diethard Römheld (Rainer Kampling)

Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. Festschrift für Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag, hg. v. Franz Sedlmeier (Detlev Dormeyer)

Exegese AT . . . . . Sp. 122

Albertz, Rainer: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit v. Gabi Kern hg. v. Ingo Kottsieper und Jakob Wöhrle (Christoph Uehlinger)

Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Rezeption des Danielbuches, hg. v. Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch (Rainer Albertz)

Merrill, Eugene H.: Die Geschichte Israels. Ein Königreich von Priestern. Übertragen und hg. v. Helmut Pehlke (Annemarie Ohler)

Rakel, Claudia: Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre (Ilse Müllner)

Exegese NT . . . . . Sp. 132

Buckenmaier, Achim: Der gerettete Anfang. Schrift und Tradition in Israel und der Kirche (Wolfgang Beinert)

Ebner, Martin / Heininger, Bernd: Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (Beate Kowalski)

Lichtenberger, Hermann: Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7 (Stefan Schreiber)

Dogmatik . . . . . Sp. 135

Elbl, Maria Magdalena: Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille (Eva-Maria Faber)

Horst, Ulrich: Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca (Harald Wagner)

Ratzinger, Joseph Kardinal: Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens, hg. v. Stephan Horn / Vinzenz Pfnür (Heinz Schütte)

Simonis, Walter: Die Kirche Christi. Ekklesiologie (Ulrich T. G. Hoppe)

Wohlmuth, Josef: Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart (Matthias Remenyi)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 144

Taubald, Benjamin: Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie (J. Michael Probst-Neumann)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 145

Christ-von Wedel, Christine: Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums (Klaus Unterburger)

Dieter, Theodor: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (Otto Hermann Pesch)

Nichols, Aidan: Say It Is Pentecost. A Guide through Balthasar's Logic (Manfred Lochbrunner)

Weiss, Dieter J.: Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick (Klaus Unterburger)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 153

Stafin, Roman: Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen (Klemens Richter)

Moraltheologie . . . . . Sp. 154

Fonk, Peter: Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet (Johannes Reiter)

Schaupp, Walter: Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor (Peter Schallenberg)

Religionswissenschaft / Religionsgeschichte . . . . . Sp. 157

Baudler, Georg: Gewalt in den Weltreligionen (Gerhard Beestermöller)

Körner, Felix: Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam (Hansjörg Schmidt)

Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten, hg. v. Benedikt Kranemann/ Jörg Rüpke (Stephan Winter)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 163

Bibliographie . . . . . Sp. 171

Das Bekenntnis der Sünden. Überlegungen zum Bußsakrament

Von Josef Schuster SJ

Umfassende Beiträge zur Hamartiologie aus den letzten zwei Jahrzehnten liegen vor, die inzwischen auch eine entsprechende Resonanz und Rezeption erfahren haben.[1] Man wird nicht über das Bußsakrament nachdenken können, ohne daß zugleich Schuld und Sünde mit bedacht werden. Deshalb folgt ein Streiflicht zum Umgang mit dieser Thematik in der Gegenwart (1.) und als Ergänzung eine knappe Beschreibung der Situation des Bußsakramentes (2.). Die anschließenden Reflexionen haben unter unterschiedlichen Perspektiven jeweils das Sündenbekenntnis[2] als ein zentrales Element des Bußsakramentes zum Gegenstand. Konzilstexte, kirchenamtliche Verlautbarungen wie auch das Kirchenrecht messen der Unterscheidung zwischen schweren (Tod-)Sünden und läßlichen Sünden für die Sündenlehre wie für das Sündenbekenntnis eine zentrale Bedeutung zu, während diese Frage in der Moraltheologie der Gegenwart in der Regel keinen herausragenden Platz einnimmt. Dennoch bleibt die traditions- und sachgerechte Behandlung dieser Thematik gerade auch unter Rücksicht des Vollzugs des Bußsakramentes eine bleibende Aufgabe (3.). Neben dem Pönitenten (4.) ist die Funktion des

[1] Stellvertretend seien genannt: Michael Sievernich: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (= FthS 29), Frankfurt a. M. ²1982; Jürgen Werbick: Schulderfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985, bes. 7–122; Christof Gestrich: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen ²1996; ders.: Peccatum – Studien zur Sündenlehre, Tübingen 2003.

[2] Einen informativen Beitrag zu Geschichte und Funktion des Sündenbekenntnisses aus soziologischer Perspektive bietet Alois Hahn: Zur Soziologie der Beichte und andere Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: KZS 34 (1982) 407–434.

SJ. Kool A 010

Beichthörenden nicht nur unter pastoraler bzw. pastoralpsychologischer Rücksicht, sondern auch unter ekklesiologischer (und damit sakramententheologischer) Hinsicht bedeutsam (4.1). Ein in dieser Form neuartiges Schuldbekenntnis im Namen der Katholischen Kirche hat Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag 2000 in Sankt Peter abgelegt und um Vergebung gebeten. Einige Fragen, die dieses auch in der medialen Öffentlichkeit wahrgenommene Ereignis evoziert hat, und mögliche Antworten darauf sollen den Beitrag beschließen (4.2).

1. Streiflichter zum Umgang mit Schuld und Sünde in der Gegenwart

Nicht erst in unseren Tagen wird die Wirklichkeit dessen, was die Vokabeln ‚Sünde' und ‚Schuld' bezeichnen, bejaht und bestritten. Für Friedrich Nietzsche war die Rede von Sünde eine „Selbst-Schändungsform des Menschen *par excellence*" – erfunden, „um Wissenschaft, um Kultur, um jede Erhöhung und Vornehmheit des Menschen unmöglich zu machen; der Priester *herrscht* durch die Erfindung der Sünde."[3] Nietzsche besaß in der Tat eine Witterung für das Empfinden der Menschen. Wer die Buß- und Beichtpraxis früherer Zeiten kennt, die zum Teil von einer buchhalterischen Mentalität wie auch von Drohgebärden eines strengen Gerichts geprägt war, der vermag zu erahnen, daß seine Kirchen- und Priesterschelte auf offene Ohren bei jenen stieß, die unter dieser Praxis litten und die gewillt waren, sich von diesem Joche zu befreien. Wer die Sünde abschafft, der befreit den Menschen zu seinem wahren Selbst, indem er ihn so auch aus der Knechtschaft der Kirche befreit. Das Christentum wiederum kann seine Botschaft ohne die Rede von Schuld und Sünde nicht verständlich machen, denn wie sollte anders begriffen werden, was Vergebung der Schuld und Erlösung durch Jesus Christus bedeuten? Die Soteriologie würde nicht nur unverständlich, sondern überflüssig.

Trotz angestrengter Versuche, die Menschen durch Leugnung der Schuld zu „entschulden", lassen sich die Wirklichkeit des Bösen und die sozialen Wirkungen schuldhaften Versagens nicht übersehen. Durch Schweigen und Verschweigen wird niemand von seiner Schuld bzw. Sündenlast befreit. Das ist aber eine Illusion, die Nietzsche und andere in seinem Gefolge nähren. Nicht nur die Schuldgeschichte gibt es, die sich wie ein roter Faden durch die Menschheitsgeschichte zieht, es gibt auch die vielen ungezählten Opfer dieser Geschichte, mögen die meisten Täter und Opfer zugleich sein.[4] Wie könnte ohne Schuld und Sünde angemessen von den Ursachen ihrer Leiden gesprochen werden? Durch eine Halbierung der Freiheitsgeschichte, indem der Mensch sich das Gelungene als eigenes Verdienst zurechnet, das Übel, das Unrecht, die Untaten jedoch anonymen Mächten zuschreibt?[5] Waren es nur Irrtümer, für die Menschen häufig genug mit ihrem Leben zahlen mußten? Es könnte sein, daß das Verdikt gegen die Rede von Schuld und Sünde am Ende doch nur die zynische Proklamation der Täter ist, die auf diese Weise nochmals über ihre Opfer triumphieren.

Gleichzeitig und im merkwürdigen Kontrast zu ihrer Leugnung ist von Schuld dauernd die Rede – so allgegenwärtig, daß aufmerksame Beobachter von einer zunehmenden Tribunalisierung der Gesellschaft sprechen.[6] Tatsächliche oder vermeintliche Schuld der anderen wird zum Gegenstand öffentlicher Empörung. Selbsternannte Richter nehmen auf dem Podium Platz und sitzen über jene zu Gericht, die nach ihrer Meinung Schuld auf sich geladen haben. Das ganze wird aber nicht *coram Deo*, sondern *coram publico* verhandelt, so daß sich die Mehrheit im Recht wissen darf und sich selber von Schuld freispricht. Die Rede von Schuld im Modus der Zuweisung zeigt sich ferner in der medialen Suche nach Schuldigen bei (Kunst-)Fehlern etwa im Bereich medizinischer Versorgung, bei Katastrophen und Unfällen. Technisches Versagen wird schnell als menschliches Versagen gedeutet und entsprechend verurteilt.

Eine sublime Weise, sich selber zu entschulden, besteht in der öffentlich erklärten Übernahme von Verantwortung – bzw. in der gesteigerten Form der Übernahme der „vollen Verantwortung". Im Munde von Politikern, leitenden Wirtschaftsführern oder hohen Beamten ist diese Art des Bekenntnisses zum leeren Ritual geworden, das vornehmlich dazu dienen soll, weitere unangenehme Nachfragen über das tatsächliche Maß der Verantwortung zu unterbinden. Allein der Ausdruck des Bedauerns, bei dem aber die Betroffenen gar nicht selber in den Blick kommen, reicht aus, um eine Entschuldigung zur Entschuldung werden zu lassen.[7]

Und spätestens seit manche Talk-Shows öffentliche Bekenntnisse vor einem Millionenpublikum in regelmäßigen Abständen präsentieren, dürfte u. a. klar geworden sein, daß es offensichtlich einen „Markt" für derartige Bekenntnisse gibt.[8] Die Rolle des „Beichtvaters" nehmen Moderatorin bzw. Moderator oder auch das Publikum im Studio ein, die stellvertretend für „die Zuschauer an den Bildschirmen" wenn nicht von Schuld frei sprechen, so doch wenigstens volles Verständnis für die öffentlichen Bekenner aufbringen bzw. um ein solches beim Publikum werben.

Eine andere Weise mit Schuld und Sünde umzugehen, besteht darin, mit ironischen Wendungen sie um ihren Ernst zu bringen: Man spricht dann von „Sündenregister", „Verkehrssündern", „Umweltsündern". Lieblosigkeiten, Verletzungen und Gemeinheiten im intimen Bereich des Zusammenlebens werden mit der Frage überspielt: „Kann denn Liebe Sünde sein?"[9]

Insgesamt wird man Gerhard Ebeling recht geben müssen: Christen leben heute in einer Umwelt, für deren Lebensgefühl und Rhythmus die Vorstellung von Sünde und Schuld keine prägende Bedeutung mehr hat. „Es ist eine Welt, die weder die Sprache besitzt, Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, um von Sünde loszusprechen, und die darüber hinaus beides nicht zu vermissen scheint."[10] Das allein ist Grund genug, einen Versuch zu unternehmen, eine auch im kirchlichen Alltag anzutreffende Sprachlosigkeit zu überwinden.

2. Zur Situation des Bußsakramentes

Literatur zum Thema Bußsakrament und Beichte liegt vornehmlich in Artikeln und Sammelbänden[11] vor, neuere umfassendere Untersuchungen gibt es nur wenige.[12] Allenthalben wird ein bemerkenswerter Schwund der Beichtpraxis konstatiert; doch die letzte empirische Untersuchung zu dieser Frage liegt Jahre zurück.[13] Viele der

[3] Friedrich Nietzsche: Der Antichrist, Nr. 49, Studienausgabe 3, Frankfurt-Hamburg (Fischer) 1968, 222.

[4] In diesem Kontext sprechen lehramtliche Verlautbarungen wie Theologie von „Strukturen der Sünde" oder „sozialer Sünde". Vgl. dazu u. a. Michael Sievernich: Die „soziale Sünde" und ihr Bekenntnis, in: Conc 23(1987) 124–131; Konrad Hilpert: Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform. Verschiebungen im Verantwortungsverständnis, in: ThG 32(1989), 38–52; Adam A. De Ville: The development of the doctrine of „structural sin" and a „culture of death" in the thought of pope John Paul II, in: Église et théologie 30(1999), 307–325.

[5] Vgl. Beschluss. Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien 1976, 84–111, bes. 93–95.

[6] Der Ausdruck stammt von Odo Marquard: Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? In: PhJ 79 (1972), 241–253; ND in: ders.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973, 66–82. Vgl. die prägnanten Hinweise von Gottfried Bachl: Die Lust am Tribunal, in: ders.: Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke, Innsbruck-Wien 1990, 26–29.

[7] Die Protokolle des Untersuchungsausschusses des Deutschen Bundestags zur Visa-Affäre bieten für diese Beobachtung genügend Material.

[8] Vgl. Peter Winterhoff-Spurk, Konrad Hilpert (Hg.): Die Lust am öffentlichen Bekenntnis. Persönliche Probleme in den Medien (Annales Universitatis Sarvaviensis. Philosophische Fakultät Bd. 11), St. Ingbert 1999; R. Schieder: Die Talkshow als ‚säkularisierte Beichte'?, in: medien praktisch 1998 / 1,51–56; Thomas Henke: Schuldbekenntnis vor Millionen. Anmerkungen zum Talkshow-Phänomen, in: LS 53 (2002), 119–123; Hans-Joachim Höhn: Vom Beichtstuhl zur Talkshow? Zur Inflation des Intimen, in: IKaZ 33(2004) 2,116–122.

[9] Vgl. auch die Aufzählung der Themen „Worüber Deutsche öffentlich reden" von Konrad Heidkamp, in: Die Zeit 25/1998 (http://zeus.zeit.de/text/archiv/1998/25/199825.t_talk_.xml).

[10] Gerhard Ebeling: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 197.

[11] Vgl. die Themenhefte: „Der Dienst der Versöhnung", in: LebZeug 39 (1984) 1, 1–69; „Das Schicksal der Beichte", in: Conc 23 (1987) 2, 91–173; „Buße", in: Diak 32 (2001) bes. 153–204; „Schuld und Vergebung", in: LS 53 (2002) bes. 72–151; Themenheft zum Thema Beichte in: IkaZ 33 (2004) Heft 2; Karl Schlemmer (Hg.): Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 36), Würzburg 1998; Joachim Müller (Hg.), Das ungeliebte Sakrament. Grundriß einer neuen Bußpraxis, Freiburg / Schweiz 1995.

[12] Hingewiesen sei auf die Diss. von Marek Szymanski, Die heilende Dimension des Sakramentes der Versöhnung. Zum Verständnis und zur Pastoral des Bußsakramentes, Frankfurt a. M. 2005 und Klaus Demmer: Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche, Paderborn 2005.

[13] Gerhard Schmidtchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg u. a. 1972; Karl Forster (Hg.): Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973; Konrad Baumgartner: Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd I, München 1978. Aufschlußreiche Momentaufnahmen bietet die umfängliche Studie von Ursula Silber: Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 20),

in dieser Untersuchung befragten Christen verfügten über Beichterfahrungen aus der Zeit vor dem zweiten Vatikanum, die von einer engen Verknüpfung zwischen persönlicher Beichte und Empfang der Kommunion geprägt war. Da dieses Junktim in dieser Form seit längerem nicht mehr besteht, sind auch die Ergebnisse der damaligen Untersuchung auf die derzeitige Situation nicht ohne weiteres übertragbar. Im Unterschied zu den damals Befragten fehlt der jüngeren Generation die Erfahrung aus vorkonziliarer Zeit. Um statistisch einigermaßen valide Aussagen zu machen, mangelt es an empirischen Daten.

Es variieren aber auch die Gründe, die für den signifikant starken Rückgang der persönlichen Beichtpraxis genannt werden: Mangelndes Schuld- und Sündenbewußtsein[14], falsches Verständnis von Schuld und Sünde[15], für das vor allem die Theologie verantwortlich gemacht wird, weil sie sich nicht auf die Erfahrungswelt und das Selbstverständnis der Menschen von heute einlasse, oder die Trivialisierung von Sünde im alltäglichen Sprachgebrauch.[16] Genannt wird auch die mangelnde Aufmerksamkeit der (institutionell verankerten europäischen) Theologie für die Ansätze feministischer Theologie und deren Sündenverständnis.[17]

Ausführlicher beschäftigt sich der Katholische Erwachsenen-Katechismus „Leben aus dem Glauben" mit den Ursachen für das Schwinden des Sündenbewußtseins[18]. „[...] die Sünde des Jahrhunderts [ist] der Verlust des Bewusstseins der Sünde", so zitiert der Katechismus Papst Pius XII. aus seiner Radioansprache vom 26.10.1946. Papst Johannes Paul II. sah die Ursache der Krise vor allem im Schwinden des Gottesbewußtseins. Zwar wird menschliches Versagen im zwischenmenschlichen Bereich noch wahrgenommen, aber die Beziehung von Schuld und Sünde zu Gott wird nicht gesehen. „Infolgedessen fehlt auch weithin das Verständnis dafür, dass eine böse Tat nicht nur gegen eine Regel oder eine Vorschrift verstößt, sondern gegen Gott und seine Heiligkeit."[19] Als weitere Gründe nennt der Katechismus das Verschieben der Verantwortung auf gesellschaftliche Verhältnisse, charakterliche Veranlagung und konstatiert generell einen Wertverlust. Resümierend stellt der Katechismus fest: Die markante Abnahme des Empfangs des Bußsakramentes hat ihren eigentlichen Grund in der „Krise des Sündenbewusstseins und des Sündenverständnisses"[20].

Neben vielen Gründen, die die Krise der Beichte ausmachen, sollte zumindest erwähnt sein, daß eine Ursache für sie auch bei jenen liegt, die dieses Sakrament verwalten sollen. Ob es sich dabei gleich um eine geistliche bzw. moralische Krise handelt, wäre noch genauer zu untersuchen. Unstrittig dürfte sein: Wer selber mit der persönlichen Beichte Probleme hat, dem dürfte es u. U. schwer fallen, anderen ein hilfreicher Seelsorger im Umgang mit der eigenen Schuld zu sein. Für Beichtende wie Beichthörende dürfte gleichermaßen gelten: „Das Bußsakrament [...] ist das persönlichste aller Sakramente, das intensivste und deshalb schwierigste. Vielleicht ist es das letzte Sakrament, zu dem wir bereit sind, weil es so viel von uns verlangt. Es verlangt uns eine solche Reife ab, eine solche Leidensfähigkeit, ein Kreuzesleiden, nämlich wirklich zu lernen, wer wir sind. Wir tun alles, um dieser Art Leiden zu entfliehen, diesem Todesleiden. Wer von uns ist ernstlich bereit, vor den lebendigen Gott zu treten?"[21]

Die Schwierigkeit des Bußsakramentes liegt für viele gewiß im Bekenntnis der Sünden vor einem anderen. Es mag vielfach mangelndes Sprachgeschick sein, daß sich mancher auf die allseits vertrauten Formulierungen zurückzieht. Es kann aber auch sein, daß man sich in Wahrheit dahinter versteckt aus Scham, das zur Sprache zu bringen, was wirklich in einem ist. Christen hören oft da auf, wo sie eigentlich beginnen sollten. Die wirkliche Schuld bleibt so verborgen. Nun vollzieht sich unser Widerspruch gegen Gott auch nicht offen und direkt. Wir haben zu viel Bildung, zu viel religiöses Wissen, um offen gegen Gott zu rebellieren. Wenn diese Fassade nicht weggeräumt wird, wird das Beichten unfruchtbar bleiben. „Was nicht angenommen wird, das kann auch nicht geheilt werden." Vielleicht wurzelt hierin am tiefsten die Krise der Beichte.

3. Zur Unterscheidung zwischen schwerer (Tod-) Sünde und läßlicher Sünde

Das Trienter Konzil verpflichtet die Gläubigen *iure divino* zum Bekenntnis aller Todsünden[22] in der Beichte (DH 1679f; Kan.7 DH 1707).[23] Alle späteren kirchenamtlichen Verlautbarungen berufen sich auf Trient, wenn es z. B. um die Frage geht, welche Bedeutung im Hinblick auf die Sündenvergebung einem gemeinsamen Bußgottesdienst zukomme, unter welchen Bedingungen eine Generalabsolution möglich sei oder wer der Spender des Sakraments der Buße sei.[24] Das Konzil setzt mit seiner Entscheidung die Unterscheidung zwischen Todsünde (schwerer Sünde) und läßlicher Sünde als geklärt voraus. Die vorausgehende Behandlung dieser Unterscheidung seit Mitte des 2. Jh.s wie die weitere Entwicklung zeigen, daß die Differenzierung zwischen Todsünde (schwere Sünde) und läßlicher Sünde zwar zunehmend in der Theologie heimisch wurde, zugleich aber die Frage keineswegs überzeugend beantwortet werden konnte, welche Vergehen unter die Klasse der „Todsünden" einzuordnen sind und warum.[25] Die frühe Kirche beschäftigte vornehmlich die Frage, wie es möglich ist, daß die Getauften – neugeboren aus Wasser und Heiligen Geist und damit Neuschöpfung in Christus – erneut in Sünde fallen können. Kann es nach dem Zeugnis der Schrift[26] überhaupt die Möglichkeit einer zweiten Vergebung geben? Die Antwort auf dieses bedrängende Problem war die Exkommunikation als partieller Ausschluß des Sünders aus der kirchlichen Gemeinschaft und die Rekonziliation, die allerdings zunächst nur ein Mal gewährt wurde. Gründe für die Strafe der Exkommunikation waren schwerwiegende Vergehen wie Götzendienst, Gottesverleugnung, Ehebruch und Mord.

Die Unterscheidung zwischen schwerer und läßlicher Sünde ist Ergebnis theologischer Reflexion. Schwere Sünde bzw. Todsünde wurde im Anschluß an 1 Joh 5,16 als „Sünde zum Tod" verstanden

Würzburg 1996. Auf autobiographischen Zeugnissen basiert ebenfalls die Studie von Rupert M. Scheule: Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert (= Campus Forschung 843), Frankfurt a. M. 2002.

[14] Dieses Moment findet sich u. a. bei: Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (1984), Nr. 18; ferner Leo Card. Scheffczyk / Anton Ziegenaus: Katholische Dogmatik, Bd 7, Aachen 2003, 363; Eva-Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 122f.

[15] So z. B. Hanns-Stephan Haas: „Bekannte Sünde". Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1992, 4f.

[16] W. Albrecht: Sondierungen im Sündenbewusstsein. Unsere Verlegenheit mit einem antiquierten und zugleich notwendigen Bestimmungselement des Menschen, in: KatBl 109(1984), 574–580.

[17] Vgl. bei Béatrice Acklin Zimmermann: Die Sünde der anderen?, in: FZPhTh 51(2004), 220–236, die lange Liste der Publikationen zu einem feministischen Sündenverständnis in Anm. 9, 221; vgl. auch dies.: Sünde aus feministischer Sicht, in: StdZ 221(2003), 823–833.

[18] Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Bd 2: Leben aus dem Glauben, hg. v. der Dt. Bischofskonferenz, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 75ff.

[19] Ebd. 76. Zum gleichen Ergebnis kommt auch auch der Bericht der Internationalen Theologenkommission: Über Versöhnung und Buße, in: IKaZ 23(1984), 44–64, hier 44.

[20] Ebd. 77.

[21] E. Farrell: Prayer is a Hunger, Dimension Books, Denville N. J. 1972, 50 (zit. bei Piet van Breemen: Wie Brot das gebrochen wird, Würzburg ^{3}1979, 63).

[22] Die Terminologie schwankt zwischen „schwerer Sünde" und „Todsünde": Der CIC Can. 960 spricht von „peccata gravia" und nicht von „peccata mortalia". Im Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (2.12.1984) von Papst Johannes Paul II. heißt es: „peccatum grave pratice idem est in doctrina et actione pastorali Ecclesiae, ac peccatum mortale" (AAS 77,1(1985)185–275, 221). Die Deutschen Bischöfe schreiben in „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche", Bonn 1997, Nr. 4.1.1: „Schon früh wurde deshalb zwischen zwei Formen der Sünde unterschieden: Man spricht von ‚schweren Sünden' oder ‚Todsünden', wenn eine grundlegende Weigerung gegenüber dem Anspruch der göttlichen Gnade und Liebe das neue, in der Taufe geschenkte Leben selbst zerstört. Im Fall der ‚alltäglichen Sünden' spricht man von ‚lässlichen Sünden'." Auffallend ist freilich, daß weder der CIC noch der *Ordo paenitentiae* eine Definition des ‚peccatum grave' vorlegen.

[23] Das Konzil von Karthago 418 verteidigt gegen die Pelagianer die Unterscheidung (DH 228–230) und das IV Laterankonzil (1215) fordert von den Gäubigen die Beichte zu Ostern (DH 812), ohne allerdings das Bekenntnis aller schweren Sünden eigens zu erwähnen.

[24] Stellvertretend für viele Belege vgl. CIC 960–664. 989. 965.

[25] Vgl. u. a. Helmut Weber: Todsünde – lässliche Sünde, in: TThZ 82 (1973) 93–119; Joachim Vennebusch: Die Unterscheidung von *peccatum mortale* und *peccatum veniale* nach Heinrich von Langenstein und anderen Autoren des Spätmittelalters, in: Johannes Reiter u. a. (Hg.): Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart (FS Helmut Weber), Trier 1995, 177–190. Für die Zeit bis zum Hochmittelalter stellt Helmut Weber: Todsünde – lässliche Sünde, 116, zusammenfassend fest: „Zu keiner Zeit gab es eine abgeschlossene, allseits anerkannte Liste der Todsünden. Die Frage, was dazugehört und was nicht, ist nie restlos geklärt gewesen."

[26] Vgl. Hebr 6,4–6; 10, 26–29; 12,16f.

im Sinn der Verwerfung durch Gott am Ende des Lebens. Erst die Gnadentheologie der Scholastik bietet das gedankliche und begriffliche Instrumentarium, um Todsünde als Verlust der heiligmachenden Gnade zu deuten. Damit eröffnet sich die Möglichkeit eines neuen Verständnisses der Unterscheidung, das sich aber erst später durchsetzen kann. Denn auch in nachtridentinischer Zeit waltet zunächst kasuistischer Scharfsinn, um einen angemessenen Katalog schwerer Sünden zu erstellen, der den Gläubigen bei der Gewissenserforschung hilft, beide Klassen von Sünden unterscheiden und entsprechend in ihrem Sündenbekenntnis anwenden zu können. Helmut Weber konstatiert für die Zeit vor dem Trienter Konzil einen Trend, die Liste der schweren Sünden anzureichern, damit die Gläubigen genügend Motivation zum Empfang des Bußsakramentes erhalten.[27] Um zu größerer Gewißheit zu kommen, verlegte man den Hauptakzent auf die Bedeutung der Materie (des Gebots bzw. Sachstandes), allerdings um den Preis der Vernachlässigung der subjektiven Dimension schwerer Schuld: der Klarheit der Erkenntnis, der Freiheit des Willens und der Intention.

Um Klarheit in der Sache zu erreichen, plädieren einige für die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde bzw. schwerer und leichter Schuld im Sinne einer vollständigen Disjunktion, weil so der Unterschied zwischen dem totalen Verlust der Gnade und dem Gegenteil deutlich bleibe. Wer für eine Dreiteilung von Todsünde, schwerer Sünde und läßlicher Sünde argumentiere[28], übersehe, daß es zwischen dem „Besitz" der Gnade und ihrem Verlust kein Drittes geben könne.[29] Gegen diese Auffassung wird geltend gemacht, daß Sünde zunächst und vor allem eine personale Kategorie sei, die eine schuldhaft beendete bzw. gestörte Beziehung zwischen Mensch und Gott, Mensch und Mensch und Mensch und Natur charakterisiere. Als personale Kategorie lasse sie aber sehr wohl Grade zu und nötige nicht zu einem Entweder-Oder. Es ist durchaus – etwa in Entsprechung zur Auffassung Thomas von Aquins, daß die Todsünde die eigentliche Sünde sei und läßliche Sünde lediglich Sünde im analogen Sinne (S.th I–II 88, 1 ad 1) – möglich, am *principium divisionis* festzuhalten, aber dennoch auf Seiten der nicht-tödlichen Sünde Unterschiede zu machen, die auch der Lebenserfahrung eher entsprechen. Denn es mache einen Unterschied aus, ob z. B. jemand aus Angst vor Bloßstellung die Unwahrheit sagt oder aus dem Motiv heraus, einem anderen schweren Schaden zuzufügen. In diesem Kontext bemerkt Josef Pieper: „Darum scheint es mir erwägenswert, ob man nicht übereinkommen sollte, sprachgebräuchlich zu unterscheiden zwischen ‚schweren' und ‚tödlichen' [‚Tod'-]Sünden. Es läßt sich mit hinreichender Eindeutigkeit objektiv festlegen, wann ein schweres Vergehen vorliegt. Ob aber eine bestimmte menschliche Tat ‚tödliche Sünde' ist, willentliche Abkehr von Gott – das vermag niemand zu ermessen, außer [...] Gott selbst und, vielleicht, das eigene Herz."[30]

Nach Helmut Weber wird man vom Wesen der Sünde als „Verweigerung des Herzens gegenüber Gott oder dem Mitmenschen" als entschiedener Wahl für das Böse und Destruktive ausgehen müssen, um den Sinn der Unterscheidung theologisch angemessen zu deuten.[31] Für den Vorschlag, Todsünde im Sinne einer *optio fundamentalis* als Entscheidung der Person über sich selbst, die sich in bestimmten Handlungen manifestiert, zu verstehen, spricht nach Weber das Unvermögen, die „Größe der Sünde [...] einfachhin an der Sache oder vom Tatbestand" (295) abzulesen. Ähnliches gilt für den Hinweis, daß menschliches Leben als Prozeß zu verstehen ist und daß in der Regel grundlegende Entscheidungen im Sinne einer Entschiedenheit für das Böse nicht in einem Augenblick gefällt werden, sondern Ergebnis einer persönlichen Entwicklung und Lebensgeschichte sind.[32] „Nicht die einzelne sündhafte Tat, so ernst sie auch zu nehmen und so sehr sie zu meiden ist, zerstört schon das Band zwischen Gott und Mensch; es ist erst das ständige und sich immer mehr zu radikaler Bosheit verdichtende Sündigen." (Ebd.) Aber Weber bemängelt an beiden Ansätzen, daß sie einen „Zuwachs an Unsicherheit" mit sich bringen, insofern bei konkreten Handlungen nicht mehr klar zwischen Todsünde und Nicht-Todsünde unterschieden werden könne (vgl. 296). Um zu größerer Klarheit zu kommen, schlägt er die Unterscheidung zwischen „Sünde als subjektiver Entscheidung und Sünde als objektivem Verstoß" (297) vor. Sünde im Sinne subjektiver Entscheidung sei als die „eigentliche Sünde" zu verstehen, die eine Schuld des Menschen vor Gott begründe. „Sie ist es, von der Tod und Leben, Gnade und Verlust der Gnade abhängen." (294) Deshalb sei hier der richtige Ort, um Todsünde von Nicht-Todsünde zu unterscheiden. Zugleich aber lasse sich nicht „ohne jede Gefahr der Täuschung" erkennen, ob nun Todsünde vorliege oder nicht. Allerdings ist es nicht erlaubt, aus dieser Schwierigkeit zu schließen, es könne Todsünde überhaupt nicht geben. Die Möglichkeit des Menschen, Gott eine radikale Absage zu geben, ist real.

Bei „Sünde als objektivem Verstoß", die den objektiven Sachverhalt meint, ist es dagegen unangemessen, von Todsünde bzw. läßlicher Sünde zu sprechen, weil es hier nicht um die Schuld vor Gott gehe. In diesem „Sprachspiel" ist es dann auch sinnvoll, zwischen schwerer und weniger schwerer Sünde zu unterscheiden. „Mit der Verwendung dieser Ausdrücke wird kein Urteil über die subjektive Schuld und die Situation des Menschen vor Gott gefällt, sondern lediglich das größere und geringere Gewicht des objektiv umschreibbaren Vergehens angegeben." (298)

Gegen eine Beschränkung der Todsünde auf eine *optio fundamentalis* werden sowohl im Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (Nr. 17) wie auch in der Enzyklika *Veritatis Splendor*[33] (Nr. 65. 70) als traditionelle Kriterien für Todsünde „schwerwiegende Materie", „volles Bewusstsein" und „bedachte Zustimmung" in Erinnerung gerufen.[34]

Die einschlägigen lehramtlichen Dokumente bewegen sich bzgl. der Kriterien für Todsünde in den Bahnen der moraltheologischen Manualistik: Es müssen drei Elemente zusammen kommen: (1) gegen ein zentrales Gebot bzw. in einem schwergewichtigen Tatbestand (materia gravis) muß (2) mit klarem Wissen und (3) freier Zustimmung verstoßen werden. In dieser Trias galt das erste Element – also der objektive Tatbestand – als vorrangiger Gesichtspunkt.[35]

Antonellus Elsässer will zwar den graduellen Unterschied zwischen den verschiedenen Sünden nicht leugnen, plädiert aber dafür, keine Festlegungen zu treffen.[36] „Statt dessen sollte jede Verweigerung gegenüber dem liebend-einladenden Anruf Gottes ernst genommen und – falls doch eine Differenzierung vorgenommen wird – von ‚ernsten' und ‚weniger ernsten' bzw. von ‚schweren' und ‚weniger schweren' Sünden gesprochen werden." (180) Dieser Vorschlag will einerseits ein objektivistisches Verständnis der traditionellen Unterscheidung vermeiden, ohne jedoch ihren Sinn prinzipiell in Frage zu stellen. Auch für Elsässer dürfte zwischen Todsünde und schwerer Sünde mehr als ein gradueller Unterschied bestehen, insofern erstere *per definitionen* in einer Ablehnung der Gnade Gottes besteht. Wer menschliche Freiheit ernst nimmt, der wird auch ihre äußerste Möglichkeit, Nein zu Gott und seiner Selbstmitteilung zu sagen, nicht von

[27] Todsünde – lässliche Sünde 117.

[28] Ein Dreierschema findet sich bereits bei Origines. Siehe Belege bei Georg Teichtweier: Die Sündenlehre des Origines, Regensburg 1958, 237–239.

[29] So u. a. Bruno Schüller: Todsünde – Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Endentscheidung, in: ThPh 42(1967), 321–340; Reconciliatio et paenitentia Nr.17; Bernhard Fraling: Zur Problematik der Unterscheidung zwischen schwerer und leichter Sünde, in: LebZeug 38 (1984) 1, 39–45, 39; vgl. zur Frage im gerafften Überblick: Helmut Weber: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort, Graz u. a. 1991, 294–299.

[30] Josef Pieper: Über den Begriff der Sünde, München 1977, 93. Pieper: ebd. 93f, zitiert nach Hans Urs von Balthasar: Origenes, Geist und Feier, Salzburg-Leizip 1938, 498, aus dem Kommentar des Kirchenvaters zum Buche Exodus: „Welches nun die Arten seien der Sünde ‚zum Tode' oder ‚nicht zum Tode' – das wird ein Mensch kaum zu entscheiden vermögen, denn es steht geschrieben: Wer hat Einsicht in die Sünden!"

[31] Helmut Weber: Allgemeine Moraltheologie 294.

[32] Vgl. auch Michael Schneider, Das Sakrament der Versöhnung (= Studien des Patristischen Zentrums KOINONIA – ORIENS 71), Köln ^{2}2002, 27f. 57–69.

[33] Papst Johannes Paul II.: Enz. *Veritatis Splendor* über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (1993), Bonn 1993.

[34] Klaus Demmer: Optionalismus – Entscheidung und Grundentscheidung, in: Dietmar Mieth (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor" (= QD 153), Freiburg u. a. 1994, 69–87, sieht das Verhältnis von Grundentscheidung und Einzelentscheidung in VS 65 verzeichnet, weil es dem Theorem gerade um eine Aufwertung der Einzelentscheidung gehe (ebd. 73).

[35] Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK) 1857–1859; Katholischer Erwachsenen-Katechismus (= KEK) 84 zitiert *Reconciliatio et paenitentia* Nr. 17 und verweist auf KKK 1857. Helmut Weber: Allgemeine Moraltheologie 291, bemerkt: „Das somit im Grunde einzige Kriterium der Sache wurde zudem meist völlig in sich betrachtet und beurteilt, losgelöst von seinen geschichtlichen, gesellschaftlichen und auch individuellen Relationen. So wurde etwa im Bereich des Sexuellen die Schwere des Tatbestandes unabhängig von Alter oder subjektiver Verfassung als gegeben erachtet."

[36] Antonellus Elsässer: Sünde und Schuld – Umkehr und Versöhnung, in: Johannes Gründel (Hg.): Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral I, Düsseldorf 1991, 162–185, hier 180.

vornherein ausschließen können. Dieses Nein kann angemessen nur als Selbstverfügung des Menschen hinsichtlich des Ziels seines ganzen Lebens verstanden werden. Ohne die Annahme einer Grundentscheidung dürfte es schwer sein, die Rede von Todsünde verständlich zu machen. Angesichts des möglichen Neins bleibt dennoch das Angebot der Versöhnung vonseiten des „barmherzigen Vaters" (Lk 15,11–32) für jene bestehen, die von ihrem Nein ablassen und umkehren wollen.

4. Das Schuldbekenntnis

Viele Autoren stimmen darin überein, daß die Krise der Beichte in schwindendem Schuld- und Sündenbewußtsein gründet und daß dies wiederum mit mangelnder Erfahrung von Vergebung zusammenhängt. Wie kann eine Sensibilisierung für Schuld und Sünde und damit für eine entsprechende Bußpraxis gelingen? Um dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis aufzubrechen, sei es notwendig, daß Menschen „auf der Basis einer ganzheitlichen und der aktuellen Lebenswelt [...] entsprechenden Basis von Versöhnungserfahrungen"[37] insgesamt an die Wirklichkeit von Schuld / Sünde und Versöhnung herangeführt werden. „Um Sünde und Vergebung wieder zu zentralen Themen im Leben der Christen zu machen, ist daher der sakramentale Prozeß von Umkehr, Buße und Versöhnung so zu gestalten, dass er eine zunehmende Vertiefung der Selbst- und Realitätswahrnehmung provoziert." (547)

4.1 Der Beichthörende als Stellvertreter

Im Anschluß an den Gedanken der Stellvertretung bei Dietrich Bonhoeffer, den dieser im Kontext des Vollzugs der Beichte als ein in der Christologie wurzelndes ekklesiales Geschehen entfaltet[38], deutet Prüller-Jagenteufel die Aufgabe des Beichtvaters im Paradigma der Stellvertretung. Wenn das Wesen der Sünde in der Weigerung besteht, daß einer für den anderen Verantwortung übernimmt, so bedeutet das Verweigerung der Stellvertretung. Im Gegenzug dazu ist Jesu Christi stellvertretendes Handeln für uns Zentrum jeder Vergebung, insofern er in seiner Pro-Existenz den Teufelskreis verweigerter Verantwortung aufbricht und zur Nachahmung aufruft.[39] Dieses stellvertretende Handeln Jesu Christi realisiert die Kirche u. a. im Versöhnungsgeschehen: „Indem sie stellvertretend aus der Versöhnung lebt, Verantwortung trägt und so Gemeinschaft eröffnet, ermöglicht sie die Umkehr der Glieder zu einander und zur Welt." (547) Diese Funktion nimmt im Bußsakrament der Beichthörende wahr. Er handelt *in persona ecclesiae, in persona Christi* und *in persona humanitatis*: „Wenn [...] der Beichthörende als Repräsentant der Kirche und stellvertretend für Christus selbst die Vergebung zuspricht, so steht er – analog zur Stellvertretung Christi und der Kirche – als Mittler in einem doppelten Stellvertretungsverhältnis: Dem Beichtenden gegenüber vertritt er durch die Kirche Christus selbst und in ihm die Menschheit, konkret vertritt er den Teil der Menschheit, an dem der Pönitent schuldig geworden ist. Er vertritt aber auch den Beichtenden gegenüber der Kirche und der Welt, so wie Christus gegenüber seinem Vater stellvertretend für die sündige Menschheit eintritt." (548)

Den Gedanken der Stellvertretung weiterführend zeigt sich ein weiteres Entsprechungsverhältnis: Jesus Christus hat die Schuld der Menschen auf sich genommen und trägt sie bleibend. So nimmt auch die christliche Gemeinde stellvertretend in der Absolution die Schuld auf sich. Der Kirche kommt damit im Versöhnungsgeschehen eine anspruchsvolle Rolle zu. Aus diesem Grunde plädiert Prüller-Jagenteufel auch dafür, daß dieser Dienst mit einem amtlichen Auftrag und Vollmacht seitens der Kirche ausgeübt wird, auch wenn die Kirchen der Reformation die sogenannte Laienbeichte begünstigen.

4.2 Die Grenze der Stellvertretung

Vergebung der Sünden ist nach biblischem Verständnis nur durch Gott und von ihm her möglich (vgl. Ps 65,4; Mk 2,1–12 par). Die Bitte um Vergebung, die das Eingeständnis eigener Schuld mit einschließt, steht darum im Kontext des Glaubens an die Vergebung durch Gott (confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum; Glaubensbekenntnis). Die gewährte Vergebung durch Gott beinhaltet zugleich im Sinn der Goldenen Regel die Forderung, diese weiterzugeben an jene, die – schuldig geworden – ihrerseits um Vergebung bitten (vgl. Eph 4,32; Mt 6,12). Ihren vollen Sinn kann Vergebung nur erreichen, wenn die Bitte um Vergebung begleitet ist von dem redlichen Willen zur Umkehr, denn jedes Bekenntnis der Schuld schließt in sich die Beteuerung ein, daß die böse Tat niemals hätte geschehen dürfen. Andernfalls ist Vergebung eher geeignet, den anderen in seinem Unrechttun zu bestätigen und ihn u. U. zu neuem Unrecht einzuladen.

Der Beichthörende, der im Namen der Kirche stellvertretend die Vergebung Gottes zuspricht, kann aber durch die Absolution den Prozeß der Versöhnung zwischen „Opfer" und „Täter" nicht ersetzen. Insofern können Vergebung und Versöhnung nicht auf „dem Rücken der Opfer" geschehen. Auf der anderen Seite kann sich der „Täter", der aufrichtig um Vergebung bittet, diese nicht „verdienen". Das wäre ein Akt der Selbstrechtfertigung, der nach christlichem Verständnis notwendig scheitert. Wer um Vergebung bittet, der liefert sich damit in der Tat der Gnade der anderen aus – und das auf das Wagnis hin, daß seine Bitte abgewiesen wird. Auf Seiten des Opfers Vergebung zu verweigern, bedeutet, am heillosen Zustand der zerstörten Beziehung festzuhalten. Nicht an der Schuld des anderen, wohl an den Folgen des ihm zugefügten Unrechts wird er weiter leiden. „Vergebung zu verweigern bedeutet auch für das Opfer, sich der Erlösung und Versöhnung zu verschließen und selbst *incurvatus* zu bleiben."[40]

Versöhnung unter Menschen vermag aber den Selbstwiderspruch der Schuld – ihre Forderung nach Auslöschung wie deren Unerfüllbarkeit – nicht aufzulösen, denn sie kann die geschehene Tat, das Unrecht, nicht ungeschehen machen. Wie sehr auch immer Menschen sich um Versöhnung mühen mögen, an diesem Faktum kommen sie nicht vorbei. Nach paulinischer Theologie gilt: Das Gesetz rechtfertigt den Sünder nicht, sondern überführt ihn jeweils des Sünderseins (vgl. u. a. Röm 3,19f; 4,15; 7–13). Das Heil kommt nicht von der Moral, auch nicht von moralischer Anstrengung.

Angesichts dieser Ausweglosigkeit wird deutlich, wie sehr gerade die menschliche Verstrickung in Schuld nach Erlösung verlangt. Deshalb wird auch das Eingeständnis und Bekenntnis eigener Schuld nur dann nicht selbstquälerisch und selbstzerstörerisch, wenn es von Hoffnung auf Vergebung durch den getragen ist, der alle Schuld der Welt auf sich genommen und damit von uns weggenommen hat. Wenn wir sagen, wir hätten von Gott vielleicht ein klein wenig verstanden, dann muß diese Behauptung den Glauben beinhalten, es gäbe einen, der entgegen aller scheinbaren Evidenz der Selbsterfahrung von Ewigkeit her unsere bösen Taten aufheben kann.

Versöhnung unter Menschen ist dann echt, wenn in das gemeinsame Bemühen von Täter und Opfer um eine neue Beziehung zueinander die Offenheit für Gottes verzeihende und Schuld tilgende Zuwendung bleibt. Denn Versöhnung unter Menschen, so wichtig sie ist, vermag Schuld nicht zu tilgen.

5. Schuldbekenntnis für andere? Anmerkungen zum Schuldbekenntnis der katholischen Kirche

5.1 Scham als Ausdruck stellvertretender Verantwortung

Wir können uns stellvertretend für andere schämen, wir können aber nicht stellvertretend für andere schuldig werden. Denn Schuld ist nicht von einem zum anderen übertragbar. Der Sündenbock, dem symbolisch die Schuld der vielen aufgeladen und der dann in die Wüste gejagt wird, trägt nicht die Schuld der vielen, sondern ist Symbol für eine Sühneleistung. Auch unter theologischer Rücksicht gilt: Schuld im moralischen Sinn ist nicht übertragbar, doch ist ein solidarisches Mittragen der Schuld möglich. Getilgt wird Schuld erst durch Gottes Vergebung. Nach christlicher Überzeugung „trägt" Jesus Christus die Last unserer Schuld und wird selber ein Opfer der Schuld der Menschen, aber er selber bleibt schuldlos (vgl. 2 Kor 5,21; Röm 8,3; 1 Petr 2,24).

Schuldgefühle sind angemessen, wenn auch tatsächlich Schuld vorliegt. Demgegenüber können Schamgefühle auch dann angemessen sein, wenn kein persönliches Verschulden vorliegt. Im Unterschied zur Schuld läßt Scham also einen Transfer zu. Jean-Claude Wolf nennt das „erweiterte Identität" als Bedingung für ein stellvertretendes Schamgefühl.[41] Diese Erweiterung der Identität bezieht

[37] Gunter M. Prüller-Jagenteufel: Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers, Münster 2004, 547.

[38] Dietrich Bonhoeffer: Ethik (Manuskripte 1940–43 – publ. posthum 1949), in: Dietrich Bonhoeffers Werke, hg. v. Eberhard Bethge u. a., Bd 7, München 1992, 257. Karl-Heinz Menke: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln-Freiburg 1991, widmet Hans-Urs von Balthasar einen Paragraphen (266–310), in dem die unterschiedlichen Aspekte und Dimensionen des Begriffs bei Balthasar vorgestellt werden.

[39] Vgl. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung 547.

[40] Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung 553.

[41] Jean-Claude Wolf, Stellvertretende Verantwortung und der moralische Begriff der Scham, in: EvTh 53 (1993) 549–565, 561.

sich nicht nur auf Angehörige und Freunde, sondern sie kann sich bis zu den Bürgern des eigenen Landes erstrecken. Wir können Scham über das empfinden, was etwa Deutsche während der Zeit des Nationalsozialismus jüdischen Mitbrüdern angetan haben. Allerdings ist es problematisch, die Scham zu globalisieren. Über das Versagen der Menschheit wird man wohl kaum Scham empfinden können, denn ein Abstraktum wird eine affektive Regung in der Regel nicht hervorrufen können. Über das schuldhafte Verhalten anderer wird man sich schämen können, wenn man in einer qualifizierten Nähe zu ihnen steht. Daß wir solche stellvertretende Scham empfinden können, ist auch ein Werk der kultivierenden Wirkung der ethischen Tugenden.

5.2 Das Schuldbekenntnis der Kirche[42]

Am 1. Fastensonntag 2000 (12. 3. 2000) hat Papst Johannes Paul II. in einem Pontifikalgottesdienst in St. Peter in Rom ein Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte im Namen der Katholischen Kirche abgelegt. Dieser Vorgang hat zu recht unterschiedlichen und z. T. kritischen Reaktionen in der außerkirchlichen wie kirchlichen Öffentlichkeit geführt. Zuvor hatte die Internationale Theologische Kommission (IThK) in einem Dokument „Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit“[43] diesen feierlichen Akt des Papstes und der Präfekten der im Schuldbekenntnis betroffenen Dikasterien theologisch vorbereitet und begründet. Insofern dem Dokument der IThK besondere Bedeutung zukommt, seien die zentralen Hinweise und Klarstellungen zunächst referiert.

Im ersten Kap. „Schuldbekenntnisse in Vergangenheit und Gegenwart“ berichtet „Erinnern und Versöhnen“ über die Zeit vor dem zweiten vatikanischen Konzil: „Man findet in der gesamten Geschichte keinen Präzedenzfall einer vom Lehramt selbst formulierten Vergebungsbitte über mögliche Verfehlungen der Kirche in der Vergangenheit.“ (25) Wenn Schuldbekenntnisse abgelegt wurden, dann ohne diese Bitte. Ein Beispiel bietet Papst Hadrian VI., der in einem Schreiben an den Reichstag zu Nürnberg (25. November 1522) von „Missbräuchen in geistlichen Dingen, Übertretungen der Gebote, ja, dass sich alles zum Ärgeren verkehrt hat [...]“, spricht, und dabei vor allem Klage über Verfehlungen führt, die seinem unmittelbaren Vorgänger Leo X. anzulasten sind.[44] Anders lautet es bei Papst Paul VI. vier Jahrhunderte später, wenn er in seiner Eröffnungsansprache zur 2. Konzilssession „Gott und die Brüder des Ostens“ um Verzeihung für alle Vergehen bittet, denen sich die Kirche des Westens bei der Spaltung schuldig gemacht hat. Das zweite Vatikanum gesteht zwar Verfehlungen und Fehler ein, so etwa Verfehlungen gegen die Einheit (UR 8), die Mißachtung der angemessenen Autonomie der Wissenschaften (GS 36), das Mitverschulden am Atheismus (GS 19) und Antisemitismus (NA 4), doch eine Bitte um Vergebung folgt nicht. Das Konzil ist sich allerdings der Spannung zwischen der „unzerstörbaren Treue der Kirche“ als Vermittlerin des Evangeliums und der Verfehlungen ihrer Glieder – Kleriker wie Laien – bewußt (vgl. GS 43,6). Papst Johannes Paul II. geht über die bisherigen Erklärungen hinaus, wenn es etwa in *Ut unum sint* (25. Mai 1995) heißt: „Für das, wofür wir verantwortlich sind, bitte ich um Verzeihung [...]“[45]

In seinem Schreiben zur Jahrtausendwende *Tertio Millennio Adveniente* (10.11.1994) verwendet der Papst den viel beachteten Ausdruck „Reinigung des Gedächtnisses“ (Nr. 33), aber nicht als Aufforderung, nun die Verfehlungen nach dem Bekenntnis und der Vergebungsbitte *ad acta* zu legen, sondern im Sinne eines neuen Anfangs. Ein solcher aber kann der Kirche von heute nur gelingen, wenn sie sich solidarisch zeigt mit den Verfehlungen von gestern.[46]

Der Papst präzisiert in *Reconciliatio et Paenitentia* (Nr. 31), daß jede Sünde persönlich zurechenbar ist und daß deshalb die Rede von „sozialer Sünde“ ein analoger Begriff sei. Es handelt sich dabei um „Frucht, Verknotungen und Zusammenballung von persönlichen Sünden“ (ebd. Nr. 16). Damit soll vermieden werden, daß Bekenntnis und Vergebungsbitte im Sinne der Anerkennung einer Kollektivschuld gedeutet werden.

Zu dieser Position meldet sich Kritik: Die Differenzierung zwischen der heiligen Kirche[47] und ihren sündigen Gliedern wirkt wie eine Entschuldung der Kirche. Die Theologenkommission betont in ihren Erläuterungen eine Solidarität der Heiligkeit in der Kirche, an der alle Glieder partizipieren, aber auch eine Verstrickung in die Sünde und ihre sozialen Wirkungen. „Die Sünde hat nie eine nur individuelle Seite. Wenn in dieser Gemeinschaft durch die Sünde einzelner der Heilsweg aller behindert und verstellt wird, dann ist die Kirche in der Einheit ihres geschichtlichen Weges auch von jeder Sünde, zu welcher Zeit auch immer sie begangen wurde, zutiefst betroffen.“ (63) Jürgen Werbick formuliert noch pointierter: „Es gibt nicht nur einfach ein Fehlen der Kirche in ihren Söhnen und Töchtern, in den leitenden etwa. Das gibt es auch. Problematischer aber ist, dass die Kirche dadurch ihren Auftrag und ihre Sendung, Zeugnisgemeinschaft zu sein, den Geist Jesu Christi, den Geist Gottes für die Menschen zu verleiblichen, verraten hat. [...] Diesen Sachverhalt kann man nur mit dem ‚sündige Kirche‘ beschreiben.“[48] Allerdings darf die Rede von der ‚sündigen Kirche‘ ontologisch nicht einfach auf der gleichen Ebene situiert werden, wie die Rede von der ‚Heiligkeit der Kirche‘.[49] Was immer auch die Kirche als ganze wie einzelne ihrer Glieder dem Geist Gottes an Widerstand entgegensetzen mögen,

[42] Literatur i. Auswahl: Donath Hercsik: Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte des Papstes in theologischer Perspektive, in: ZKTh 123(2001), 3–22; Nico Schreurs: Schuldbekenntnis und Öffentlichkeit. Warum es so schwierig ist, die Wirkung des *mea culpa* Johannes Pauls II. vom 12. März 2000 einer breiteren Öffentlichkeit zu erklären, in: Antonianum LXXVII (2002), 151–161; Gerhard Voss: Die Vergebungsbitten Papst Johannes Pauls II. – eine Initiative zur Reinigung des Gedächtnisses, in: Una Sancta (2000), 99–112; Jürgen Werbick: „Sündige Selbstbehauptung“. Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche, in: HerKorr 54(2000)3, 124–129.

[43] Übers. und hg. v. Gerhard L. Müller, Einsiedeln-Freiburg ^{2}2000.

[44] Erinnern und Versöhnen 26. Dort zit. nach Erwin Iserloh: Die protestantische Reformation, in: Handbuch der Kirchengeschichte IV, hg. v. Hubert Jedin, Freiburg u. a. 1967, 111.

[45] Der gesamte Passus lautet: „Unter allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist sich die katholische Kirche bewußt, das Amt des Nachfolgers des Apostels Petrus, des Bischofs von Rom, bewahrt zu haben, den Gott als ‚immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit‘ eingesetzt hat und dem der Heilige Geist beisteht, damit er alle anderen an diesem wesentlichen Gut teilhaben läßt. Wie es Papst Gregor der Große treffend formulierte, ist mein Amt das eines *servus servorum Dei* (eines Dieners der Diener Gottes). Diese Definition schützt am besten vor der Gefahr, die Amtsvollmacht (und im besonderen den Primat) vom Dienstamt zu trennen, was der Bedeutung von Amtsvollmacht im Sinne des Evangeliums widersprechen würde: ‚Ich aber bin unter euch wie der, der bedient‘ (*Lk* 22, 27), sagt unser Herr Jesus Christus, das Haupt der Kirche. Wie ich anlässlich der wichtigen Begegnung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 12. Juni 1984 ausführen konnte, stellt andererseits die Überzeugung der katholischen Kirche, in Treue zur apostolischen Überlieferung und zum Glauben der Väter im Amt des Bischofs von Rom das sichtbare Zeichen und den Garanten der Einheit bewahrt zu haben, freilich eine Schwierigkeit für den Großteil der anderen Christen dar, deren Gedächtnis durch gewisse schmerzliche Erinnerungen gezeichnet ist. Soweit wir dafür verantwortlich sind, bitte ich mit meinem Vorgänger Paul VI. um Verzeihung.“

[46] „Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewußtheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, daß sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu *Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten. Obwohl die Kirche durch ihr Einverleibtsein in Christus heilig ist, wird sie nicht müde, Buße zu tun: sie *anerkennt immer*, vor Gott und vor den Menschen, *die Sünder als ihre Söhne*. In diesem Zusammenhang heißt es in *Lumen Gentium*: ‚Die Kirche umfaßt die Sünde in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung‘. Die Heilige Pforte des Jubeljahres 2000 wird in symbolischer Hinsicht größer sein müssen als die vorhergehenden, weil die Menschheit, wenn sie an jenem Ziel angekommen ist, nicht nur ein Jahrhundert, sondern ein Jahrtausend hinter sich gelassen hat. Es ist gut, daß die Kirche diesen Weg im klaren Bewußtsein dessen einschlägt, was sie im Lauf der letzten zehn Jahrhunderte erlebt hat. Sie kann nicht die Schwelle des neuen Jahrtausends überschreiten, ohne ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen. Das Eingestehen des Versagens von gestern ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, daß er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen.“

[47] Vgl. zum Verständnis der Rede von der Heiligkeit der Kirche Medard Kehl: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 126–129. 402–410.

[48] „Sündige Selbstbehauptung“. Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche, in: HerKorr 54 (2000) 3, 124–129, 125.

[49] Darauf insistieren u. a. Kehl: Die Kirche 407, wie auch Siegfried Wiedenhofer: Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz u. a. 1992, 261–266. In diesem Sinne ist auch Jürgen Werbick: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg u. a. 1994, 233, zu verstehen: „Die Kirche ist objektiv ‚heilig‘, weil Gottes heiligender Geist in ihr ‚wohnt‘; sie ist – in ihren Gliedern – subjektiv ‚heilig‘, soweit in ihr die Türen offenstehen, damit Heiliger Geist das ganze Haus erfüllen, den Leib Christi zu seinem eigenen Leib machen kann.“

ihre geistgewirkte Heiligkeit ist unzerstörbar. Der Glaube darf darauf vertrauen, daß die Sünde niemals die Übermacht über das Wirken des Geistes Gottes in der Kirche erringt.

Auf einen anderen Aspekt sei in diesem Zusammenhang hingewiesen: Die einzelnen Glieder der Kirche sündigen und von ihrer Sünde ist die Kirche insgesamt betroffen. Aber auch die Kirche ist in ihrem Amt nicht einfach ohne jede Sünde, denn ihre Amtsträger sündigen ja nicht nur als Privatpersonen, sie können auch in Ausübung ihres Amtes fehlen, indem sie etwa geistliche Macht dazu mißbrauchen, im Namen des Evangeliums ihre eigenen Interessen zu verfolgen. In diesem Sinne ist Wiedenhofer beizupflichten, daß „[...] auch die Institutionen der Kirche [...] an der Sünde ihrer Glieder [partizipieren...] Das Sündenbekenntnis, das Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte sind daher zentrale Akte der Kirche."[50]

„Erinnern und Versöhnen" geht noch auf weitere strittige Fragen ein, von denen lediglich zwei erwähnt seien. (1) Wie lassen sich aus heutiger Perspektive Sünden der Vergangenheit als solche identifizieren und angemessen unter historischen Kriterien bewerten? Das Dokument bietet folgende Differenzierung an, um dieser Frage gerecht zu werden: „Man muss genau unterscheiden zwischen der Verantwortung oder der Schuld, die Christen als gläubigen Gliedern der Kirche zukommt, und den Verfehlungen, die mit der christlich geprägten Gesellschaftsform einiger Jahrhunderte (der sogenannten cristianità) zusammenhängen, als die Strukturen der weltlichen und geistlichen Macht ineinander verwoben waren." (33/34) Das Handeln der Kirche als Glaubensgemeinschaft ist von dem Handeln einer christlich geprägten Gesellschaft zu unterscheiden, denn nicht alle Vergehen, die auf das Konto des „katholischen Staates" gehen, sind der Kirche als Glaubensgemeinschaft anzulasten.

Ferner gilt es zu unterscheiden zwischen Schuld und Verantwortung und zwar in dem Sinne, in dem etwa Eltern Verantwortung für Taten ihrer Kinder übernehmen, Vorgesetzte für Fehlverhalten ihrer Untergebenen oder Staaten für Verbrechen der Vergangenheit. „Die Nachgeborenen können niemals die subjektive Verantwortlichkeit ihrer Vorfahren erben. Somit setzt die Vergebung immer die Zeitgenossenschaft zwischen Opfer und Täter voraus." (81) Über die Zeiten hinweg kann es objektive Verantwortlichkeit in dem Sinne geben, daß sich die Nachgeborenen den sozialen Folgen der Schuld ihrer Vorfahren nicht einfach entziehen können.

(2) Eine weitere Schwierigkeit, vergangene Taten als Schuld zu identifizieren, hat ihren Grund in der geschichtlichen Ungleichzeitigkeit: „Kann man ohne Rücksicht auf die Zeitumstände, in die jede Gewissensentscheidung eingebettet ist, die Handlungsweise der Vorfahren von einem (nur scheinbar) übergeschichtlich-reinen Gewissensstandpunkt aus beurteilen?" (36) Prinzipiell dürfte gelten, daß wir stets nur vom gegenwärtigen Erkenntnisstand aus in der Lage sind, vergangene Aktionen, Handlung und Unterlassungen in ihrem objektiven Schuldcharakter zu beurteilen. Daß zugleich aber Vorsicht geboten ist in der Frage der persönlichen Schuldzuweisung, wenn Gesinnung und Handlungsmotive nicht mehr eruierbar sind. Diese Differenzierungen sollen nicht dazu führen, „die Verantwortung zurückweisen, die die Kirche als ein in der Geschichte einheitliches Subjekt für die Verfehlungen aus der Vergangenheit übernimmt. Es kann aber nicht außer Acht bleiben, dass eben dieses einheitliche Subjekt in den unterschiedlichsten historischen und geographischen Situationen gehandelt hat." (75)

Bei aller Würdigung der kritischen Anfragen an das Schuldbekenntnis der Katholischen Kirche bleibt positiv zu anzumerken, daß Papst Johannes Paul II. mit seinen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Gelegenheiten abgelegten Schuldbekenntnissen[51] den Betroffenen und Opfern dieser Schuld ein würdiges Gedächtnis gewahrt hat, indem er zugleich demütig um Vergebung bat. Diese Bitte um Vergebung kann durchaus stellvertretend geschehen, wenngleich andere nicht einfach stellvertretend im Namen der Opfer Vergebung gewähren können.

Ausblick

Wichtige Themen konnten nicht behandelt werden, so z. B. das Verhältnis von Psychotherapie und Beichtgespräch[52], die Darstellung der Beichte in Literatur und Film[53], die Frage des Bekenntnisses angesichts der Teilbiographien, die das Leben vieler Menschen in unterschiedlichen Segmenten von Beruf, Familie, Partnerschaft und Freizeit generiert und die sich oft nur mühsam zu einer Gesamtbiographie fügen lassen.[54]

Bekenntnisse werden so zu Fragmenten bestimmter Teilbereiche des Lebens mit je spezifischen Erfahrungen und Deutemustern.

In neuerer Literatur zur Buße und zum Bußsakrament nehmen Wort und Sache der „Versöhnung" eine zentrale Stellung ein. So sehr auch die nachkonziliare Bußtheologie die Praxis der Rekonziliation mit der Kirche in der frühen Kirche herausgearbeitet und deren Relevanz für die christlichen Gemeinden heute proklamiert hat, in der gängigen Bußpraxis unserer Gemeinden spielt dieses Moment allenfalls eine untergeordnete Rolle. Man gewinnt eher den Eindruck, es müsse sich die Kirche bzw. die christliche Gemeinde bei den einzelnen Gläubigen entschuldigen, als daß sie, die einzelnen Glieder dieser Kirche, sich mit der Kirche bzw. der Gemeinde versöhnen müßten. Trotz vieler pastoraler Bemühungen um eine lebendige Gemeinde und einer entsprechenden Kirchenerfahrung sehen sich viele Gläubige hierzulande im Gegenüber zur Kirche als ganzer und zu ihrer Gemeinde vor Ort. Gemeinsame Bußgottesdienste, die in vielen Gemeinden regelmäßig vor den großen Festen des Kirchenjahres gefeiert werden, bieten eine große Chance, diese z. T. verlorene Dimension der Buße wieder stärker ins Bewußtsein der Gläubigen zu rücken.

[50] Wiedenhofer: Das katholische Kirchenverständnis 265.

[51] Vgl. Luigi Accattoli: Wenn der Papst um Vergebung bittet 76–205.

[52] Vgl. Balthasar Gareis: Psychotherapie und Beichte (= Fuldaer Hochschulschriften 5), St. Ottilien 1988.

[53] Nicht nur in Kriminalfilmen, sondern in vielen anderen Genres des Kinos werden Beichtszenen unmittelbar dargestellt oder werden Szenen nachgestellt, die ein ähnliches Setting haben (vgl. den Film „Paris, Texas" von Wim Wenders 1984).

[54] Vgl. Melanie Lüking: Brüche und Diskontinuitätserfahrungen als Thema von Biografien, in: MThZ 55 (2004) 1, 56–66.

Franz Anton Staudenmaier (1800–1856). Zu seinem einhundertfünfzigsten Todestag

Von Burkhard Neumann

Als am 19. Januar 1856 Franz Anton Staudenmaier, Geistlicher Rat, Domkapitular und Professor für Dogmatik in Freiburg während eines abendlichen Spaziergangs an einem Schlaganfall starb, endete auf tragische Weise das Leben einer Person, die in ihrer Zeit bekannt und auch weitgehend geschätzt war, deren Werk aber, wie das vieler anderer aus jener Zeit, keine direkte Weiterführung fand. 150 Jahre nach seinem Tod lohnt ein Blick auf die Person Staudenmaiers und ihr Werk, auf die Geschichte der Rezeption seines Denkens sowie auf die Frage danach, inwieweit es auch der gegenwärtigen katholischen Theologie Anregungen geben könnte.

1. Quellen und Biographie

Wer war Franz Anton Staudenmaier? Sucht man nach Quellen zu seinem Leben, so stößt man (neben den einschlägigen Lexikonartikeln) an erster Stelle auf die umfangreiche Biographie von Friedrich Lauchert aus dem Jahr 1902, die bis heute in den Fakten weiterhin maßgeblich ist.[1] Da Lauchert noch der Nachlaß Staudenmaiers zur Verfügung stand und er zudem eine Fülle von (in der Regel allerdings durchgehend positiven) Reaktionen auf Staudenmaiers Wirken wiedergibt, bleibt sein Buch unersetzlich, auch wenn sein Urteil Staudenmaier sicherlich überbewertet.[2] Einige zusätzliche Hinweise fin-

[1] F. Lauchert, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) in seinem Leben und Wirken dargestellt, Freiburg 1902.

[2] So behauptet er, „daß die Geschichte der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert überhaupt sicher nicht viele Namen nennen kann, bei denen sich gleiche Genialität und gleich vielseitige Begabung mit einer ähnlichen Universalität des Wissens verband" (ebd. 475), so daß Staudenmaier als „Vorkämpfer für das katholische Christentum und die katholische Wissenschaft" (ebd. 478) dienen könne.

det man in dem Artikel von Joseph König in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte.[3] Ergänzende Materialien bietet neben dem 1967 veröffentlichten Artikel von Alfons Scholz, der in seiner Wertung allerdings das genaue Gegenteil zu Lauchert darstellt,[4] vor allem die neueste Darstellung von Uwe Scharfenecker.[5] Sie macht deutlich, wie sehr bisher nicht bekanntes Archivmaterial das Bild Staudenmaiers (hier besonders aus seiner Gießener Zeit) präzisieren und verlebendigen kann. Eine entsprechend umfassende Aufarbeitung von Staudenmaiers Zeit in Freiburg wäre schon allein von daher wünschenswert. Wichtige Einsichten bietet schließlich die bereits 1986 entstandene, aber erst im Jahr 2000 in Deutschland veröffentlichte Arbeit von Anton van Harskamp, die (neben Drey und Möhler) den gesellschaftlichen Kontext der Theologie Staudenmaiers umfassend, bisweilen aber auch allzu redundant herausarbeitet.[6] Eine bis heute in den zentralen Punkten immer noch gültige Zusammenfassung der theologischen Schwerpunkte bieten schließlich die entsprechenden Arbeiten von Peter Hünermann.[7]

Die wesentlichen Lebensdaten Staudenmaiers sollen kurz genannt werden. Geboren am 11. September 1800 im württembergischen Donzdorf als ältestes von fünf Kindern konnte er, gefördert von den in Donzdorf ansässigen Grafen von Rechberg, nach der Schulausbildung im Wintersemester 1822/23 sein Studium der Katholischen Theologie in Tübingen beginnen. Seinen Lehrern Möhler, Drey und Hirscher blieb er sein Leben lang verbunden. Zunächst eher an der Geschichte interessiert, verstärkte sich später sein systematisches Interesse. 1827 zum Priester geweiht, kehrte er nach einiger Zeit in der Seelsorge 1828 als Repetent an das Tübinger Wilhelmsstift zurück. Im gleichen Jahr erschien seine erste Veröffentlichung „Der Pragmatismus der Geistesgaben" als Artikel in der Tübinger Theologischen Quartalsschrift.[8] Im Jahr 1830, in dem er mit der aus einer studentischen Preisarbeit hervorgegangenen „Geschichte der Bischofswahlen" sein erstes Buch veröffentlichte,[9] wurde er als ordentlicher Professor der Dogmatik an die im gleichen Jahr errichtete Katholisch-Theologische Fakultät Gießen berufen und kurz darauf zum Doktor der Theologie promoviert. Die 1834 bis 1836 erscheinenden und von ihm mitbegründeten „Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie" enthalten neben einer Reihe von Rezensionen mehrere umfangreiche Abhandlungen Staudenmaiers. Daneben veröffentlichte er 1834 ein (unvollendetes) Werk zu „Johannes Scotus Erigena"[10] sowie die erste Auflage seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie",[11] 1835 die zur Buchausgabe erweiterte Fassung des „Pragmatismus der Geistesgaben"[12] und „Der Geist des Christentums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst", sein volkstümlichstes und populärstes Werk, das in den folgenden Jahrzehnten immer wieder überarbeitet und neu aufgelegt wurde,[13] und 1837 die kleine, aber bedeutsame Schrift „Geist der göttlichen Offenbarung".[14] Wohl aufgrund interner Streitigkeiten in der Gießener Fakultät wechselte Staudenmaier Ende 1837 als Professor für Dogmatik an die Freiburger Theologische Fakultät. Auch hier gründete er eine eigene Zeitschrift, die als „Zeitschrift für Theologie" in den Jahren 1839 bis 1849 erschien und in der er wiederum eine Fülle von Aufsätzen und Rezensionen veröffentlichte. Daneben erschienen vier große Werke, von denen aber nur die 1844 veröffentlichte „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems"[15] abgeschlossen wurde. Die 1840 veröffentlichte „Philosophie des Christentums"[16] blieb ebenso unvollendet wie die im gleichen Jahr erschienene, wesentlich erweiterte zweite Auflage seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften".[17] Die „christliche Dogmatik", die Staudenmaier 1844 begann, bricht im 1852 erschienenen vierten Bd mitten in der Darstellung der Lehre von der Sünde ab.[18] Neben kleineren Werken, darunter mehreren Artikeln zu grundlegenden Stichworten in der ersten Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte, lag der Schwerpunkt in den letzten Jahren seines Lebens auf der Auseinandersetzung mit dem konkreten Zeitgeschehen, das Staudenmaier immer düsterer sah und dem er die Erneuerung des Christentums entgegenzustellen suchte.[19] In Freiburg wurden Staudenmaier mehrere staatliche und kirchliche Ehren zuteil, die zugleich aber seine Arbeitskraft forderten. 1840 wurde er zum Großherzoglich Badischen Rat ernannt und 1848 zum Geheimen Rat, 1842 erfolgte die Ernennung zum Ehrendomherrn, 1843 zum Domkapitular. Für das parlamentarische Jahr 1851/52 wurde er in die Erste Kammer der Badischen Stände berufen. Staudenmaier, der während seines ganzen Lebens kränklich war, konnte schließlich aufgrund von chronischen Kopfschmerzen und damit verbundenen Depressionen ab dem Wintersemester 1852/53 seinen Pflichten als Professor nicht mehr nachkommen und wurde 1855, kurz vor seinem plötzlichen Tod, pensioniert.

2. Grundanliegen der Theologie Staudenmaiers

Die Bewertung des theologischen Werkes Staudenmaiers wird an ihren gegensätzlichen Polen durch Friedrich Lauchert und Alfons Scholz markiert. Ist für den einen Staudenmaier einer der größten Systematiker des 19. Jh.s, sieht der andere Staudenmaiers überzogenen theologischen Anspruch fast ausschließlich geprägt durch seine psychische Veranlagung. Die Wahrheit dürfte auch hier wohl in der Mitte liegen. Sicherlich ist Staudenmaier kein so innovativer Theologe wie Johann Sebastian von Drey oder Johann Adam Möhler, von denen er zeitlebens geprägt bleibt. Dennoch setzt er durchaus eigene Akzente, die bis heute theologisch bedeutsam sein dürften. Neben der Fülle seiner Publikationen ist dabei vor allem seine Arbeitsweise ein Hindernis für eine Rezeption seines Denkens. Die 1974 von Bernhard Casper in einer mustergültigen Ausgabe veröffentlichten frühen Aufsätze und Rezensionen zeigen deutlich, daß Staudenmaiers Arbeiten nicht an den wissenschaftlichen Standards der Gegenwart gemessen werden dürfen.[20] Die Art und Weise, wie er etwa für seinen

[3] J. König, Art. Staudenmaier, Franz Anton, in: Wetzer-Welte[2] 11 (1899), 744–746.

[4] A. Scholz, Materialien zur Biographie Franz Anton Staudenmaiers (1800–1856), in: ThQ 147 (1967) 210–239.

[5] U. Scharfenecker, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen, Paderborn 1998 (VKZG.F 81) 62–120; 586–617.

[6] Anton van Harskamp, Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier, Tübingen 2000 (TSThPh 13); vgl. dazu die Rezensionen von P. Missner, in: TS 63 (2002) 612–614, und H. Wagner, in: ThRv 98 (2002) 224f.

[7] P. Hünermann, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), in: KThD 2, 99–128; bzw. ders, Franz Anton Staudenmaier, Graz 1975 (Wegbereiter heutiger Theologie).

[8] Der Pragmatismus der Geistesgaben. Ein Versuch, in: ThQ 10 (1828) 389–432; 608–640 (= ders., Frühe Aufsätze und Rezensionen [1828–1834]. Aufgrund der Vorarbeiten des Seminars für Christliche Religionsphilosophie der Universität Freiburg hg. v. Bernhard Casper, Freiburg 1974, 39–81); eine im Wesentlichen auf F. Lauchert (Anm. 1) 525–537 zurückgehende Bibliographie Staudenmaiers findet sich im Internet unter: http://www.ruf.uni-freiburg.de/theologie/forsch/stauden/stauden2.htm; sie ist zu ergänzen um den bei U. Scharfenecker (Anm. 5) 616 angegebenen Aufsatz.

[9] Geschichte der Bischofswahlen, mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und des Einflusses christlicher Fürsten auf dieselben, Tübingen 1830, Nachdr. Frankfurt 1972.

[10] Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzüge zu einer Geschichte der speculativen Theologie. Erster Theil, Frankfurt 1834; Nachdr. Frankfurt 1966.

[11] Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie, Mainz-Wien 1834.

[12] Der Pragmatismus der Geistesgaben oder das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen und in der Menschheit, Tübingen 1835; Nachdr. Frankfurt 1975.

[13] Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst. 2 Theile, Mainz 1835 u. ö.

[14] Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums, Gießen 1837; Nachdr. Frankfurt 1967.

[15] Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie. Mainz 1844; Nachdr. Frankfurt 1966.

[16] Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte. Erster Band. Lehre von der Idee, Gießen 1840; Nachdr. Frankfurt 1966.

[17] Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie. 2., umgearbeitete, sehr vermehrte Auflage, Mainz 1840; Nachdr. Frankfurt 1968.

[18] Die christliche Dogmatik. Band 1–4, Freiburg 1844–1852; Nachdr. Frankfurt 1967.

[19] Vgl. vor allem: Zum religiösen Frieden der Zukunft, mit Rücksicht auf die religiös-politische Aufgabe der Gegenwart. Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung. 2 Theile, Freiburg 1846; Dritter Theil. Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwickelungsgeschichte der antichristlichen Prinzipien in intellectueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab, Freiburg 1851; Nachdr. Frankfurt 1967.

[20] Frühe Aufsätze und Rezensionen (Anm. 8); B. Casper, Erkenntnisse aus der kritischen Beschäftigung mit den frühen Aufsätzen und Rezensionen Fr. A. Staudenmaiers (1828–1834), in: ThQ 150 (1970) 262–268.

Aufsatz zur Gottebenbildlichkeit des Menschen[21] auf das von Dionysius Petavius gesammelte Material zurückgreift, ohne ihn zu benennen, wäre aus heutiger Sicht nicht annehmbar, dürfte aber, wie andere Untersuchungen zeigen, für seine Zeit durchaus repräsentativ sein.[22] Zudem bestehen seine Werke im Laufe der Zeit immer mehr aus einer Sammlung von Zitaten der Bibel, der Theologie und der Philosophie, was es nicht immer leicht macht, seinen Gedanken zu folgen. Die Tatsache schließlich, daß seine großen Werke fast alle unvollendet geblieben sind, ist bezeichnend für einen Denker, der bemüht war, jeden Gedanken und jede philosophische Strömung aufzunehmen und soweit möglich in das eine, wahre, katholische System zu integrieren, dem es aber nicht nur von der Sache, sondern auch von den eigenen Möglichkeiten her nicht gelingen konnte, dies in der nötigen gedanklichen Tiefe zu leisten.

Es kann hier nicht darum gehen, einen systematischen Umriß der Theologie Staudenmaiers zu liefern, wohl aber sollen einige Stichworte genannt werden, die für sein Denken von Anfang an prägend sind und sich dabei z. T. durchaus als modern erweisen. Dabei gibt es in diesem Denken keinen wirklichen Bruch, wohl aber Prozesse, die manches vertiefen und klären.[23] Ein erster und grundlegender Gedanke ist die wesentliche Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott und der endlichen, von ihm geschaffenen Welt. Aus dieser Unterscheidung erklärt sich die strikte Ablehnung jeder Form von Pantheismus, der für Staudenmaier gleichsam den Inbegriff der Häresie darstellt.[24] Auch wenn Gott und Mensch wesentlich verschieden sind, so sind sie dennoch nicht unverbunden. Aber diese Verbindung ist ganz von Gott gestiftet, und zwar aus der Freiheit seiner Liebe heraus. Sie hat darum in Gott ihren Grund und ihr Ziel und darin ihre grundlegende, Schöpfung und Erlösung umfassende Einheit: „Gott ist der Eine; darum aber auch nur Eine Menschheit, Ein Ziel für das Geschichtsleben; Ein Gericht für die dereinst abgelaufene Geschichte."[25] Ohne dabei Natur und Gnade in Eins zu setzen,[26] legt Staudenmaier doch Wert auf das *eine* Ziel der Schöpfung, das in der bewussten, freien und lebendigen Gemeinschaft des Menschen in Gott besteht. Weil der Mensch auf dieses Ziel hin erschaffen ist, kann die Erlösung demnach nur darin bestehen, dem in der Sünde von Gott abgefallenen Menschen objektiv durch den Kreuzestod Jesu Christi und subjektiv durch die Kraft des Heiligen Geistes diesen Weg zu seinem einen Ziel neu zu eröffnen. Der in diesem Zusammenhang zentrale Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird dabei zunehmend verbunden mit der Lehre von der Idee. Als Ebenbild Gottes ist der Geist die in jedem Menschen liegende Idee seines Lebens, die er in Freiheit annehmen und sich zu Eigen machen soll, um darin zugleich seine je eigene individuelle Aufgabe und Stellung im Organismus der Kirche als dem irdischen Beginn des Reiches Gottes und in der ebenfalls vom Christentum zu prägenden Gesellschaft zu finden.[27] In dieser strikt auf das eine von Gott in Freiheit und Liebe geschaffene Ziel des Menschen hin orientierten Sicht der Schöpfung und Erlösung finden sich eine Reihe von Gedanken, die wesentliche Anliegen der Theologie des 20. Jh.s vorwegnehmen. Dazu gehören u. a. eine trinitarische Bestimmung des gesamten Heilsgeschehens, bei der Staudenmaier faktisch bereits Karl Rahners Axiom der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität formuliert,[28] die Betonung des Lebensbezugs der Offenbarung[29] oder die Bestimmung der Geschichte als Ort der Offenbarung.[30] Gerade an dem letzten Punkt zeigt sich aber auch eine deutliche Grenze seines Denkens, denn es gelingt Staudenmaier nicht, die Weitergabe der Offenbarung in der Weise und damit eben auch in den Grenzen der Geschichte zu denken,[31] was u. a. zu einer Unschärfe in der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Reich Gottes führt, deren Unterscheidung Staudenmaier nicht konsequent durchhalten kann.

3. Zur Rezeption der Theologie Staudenmaiers

Die Geschichte der Rezeption der Gedanken Staudenmaiers entspricht offenkundig nicht der Wertschätzung, die er zu seinen Lebzeiten erfuhr. Wirkungsgeschichtlich am bedeutsamsten ist sicherlich seine die ganze theologische Laufbahn kennzeichnende und zunehmend kritischer werdende Auseinandersetzung mit Hegel geworden, die Albert Franz gründlich aufgearbeitet hat.[32] Bereits Bernhard Casper konnte in diesem Zusammenhang aufweisen, wie sehr die Hegelkritik Joseph Kleutgens von Staudenmaiers Arbeit über Hegel beeinflußt ist und dementsprechend die Neuscholastik prägte.[33] Nichtsdestoweniger ist Staudenmaier im Laufe der Zeit immer wieder zum Gegenstand wissenschaftlicher Studien geworden, die sich teilweise ganz auf ihn konzentrieren oder in größeren Zusammenhängen auch seine Theologie (wenn auch in unterschiedlicher Intensität) mit behandeln.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit seinem Denken setzt ein mit einem 1877 veröffentlichten Beitrag des Altkatholiken Friedrich Michelis, der die besondere Bedeutung Staudenmaiers für das theologische und philosophische Denken seiner Zeit in der Ideenlehre festmachen und diese zugleich weiterführen will.[34] Abgesehen von der Biographie Laucherts folgt 1915 ein (unvollendeter) Artikel von Arnold Gilg, der mit dem Verhältnis von Idee und Geschichte die in-

[21] Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen, in: ThQ 12 (1830) 199–284; 403–524 (= Frühe Aufsätze und Rezensionen [Anm. 8] 82–198).

[22] Vgl. etwa J. Köhler, War Johann Adam Möhler (1796–1838) ein Plagiator? Beobachtungen zur Arbeitstechnik und zu den literarischen Abhängigkeiten in der Katholischen „Tübinger historisch-kritischen Schule" des 19. Jahrhunderts, in: ZKG 86 (1975) 186–207; R. Reinhardt, Dionysius Petavius (1583–1652) in der Tübinger Schule. Ein Bericht aus dem Nachlaß von Stefan Lösch, in: ThQ 151 (1971) 160–162; A.P. Kustermann, Pseudepigraphie und literarische Anleihen in der Tübinger Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Plädoyer für den kritischen Umgang mit Texten, in: ZKG 101 (1990) 287–300.

[23] Dies gilt vor allem für die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Auflage seiner *Encyklopädie*, in der Staudenmaier immer deutlicher das *Positive*, d. h. das dem Menschen bleibend Vorgegebene im Wissen und vor allem in der Offenbarung herausstellt, vgl. P. Hünermann, Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier, Freiburg 1962 (Symposion 10) 121f.; B. E. Hinze, Tracing Trinity in Tradition: The Achievement of Franz Anton Staudenmaier, in: ZNThG / JHMTh 8 (2001) 34–57; hier: 47–51.

[24] Vgl. etwa die beiden Aufsätze: Über den unpersönlichen Gott des Pantheismus und den persönlichen des Christenthums; oder über Pantheismus und christlichen Theismus, in: JTCP 1 (1834) 259–339; und: Pantheismus und Christenthum. Mit Rücksicht auf die Erigena-Literatur der neuesten Zeit, in: ZTh 15 (1846) 241–352.

[25] Die christliche Dogmatik 2 (Anm. 18) 425.

[26] Das ist ein durchgängiger Vorwurf, wie er gerade in den Studien, die sich in der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil mit seinem Denken befassen, geäußert wird. Die Nähe seines Ansatzes zur Position Henri de Lubacs, auf die u. a. Peter Hünermann hingewiesen hat (vgl. P. Hünermann, Trinitarische Anthropologie [Anm. 23] 91), zeigt aber aus der Perspektive gegenwärtiger Gnadentheologie die Stärke seines Ansatzes, vgl. H. U. von Balthasar, Theodramatik. Zweiter Band. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 303f.

[27] Gerade seine zeitgeschichtlichen Schriften machen deutlich, daß Staudenmaier sich wie viele seiner katholischen Zeitgenossen nur einen christlichen Staat vorstellen kann, vgl. Zum religiösen Frieden 1 (Anm 19) 129: „Ein Staat, der in der christlichen Zeit nicht selbst christlich ist, ist eine Anomalie, er ist ein Unding."

[28] Vgl. Die christliche Dogmatik 2 (Anm. 18) 475: „Die göttliche Dreieinigkeit ist eben so Dreieinigkeit des Wesens [...] als Dreieinigkeit der Offenbarung [...]."

[29] Vgl. Geist der göttlichen Offenbarung (Anm. 14) 101: „[...] so stellt Gott nie Sätze auf, die Wahrheiten über ihn enthalten, blos in der Absicht, um Wahrheiten über sich in der Menschheit zu verbreiten, sondern seine Absicht ist, durch diese Wahrheiten das entsprechende Leben zu vermitteln. Darum steht jede Wahrheit im Zusammenhange mit einem menschlichen Bedürfnisse, für welches Gott sorgt, welchem er abhelfen will; aber die Besorgung ist Vermittlung, und die Versorgung ist Rettung, Beseligung."

[30] Vgl. ebd. 76: „Offenbarung ist Geschichte und Geschichte ist Offenbarung; oder *Offenbarung ist Offenbarung durch Geschichte.*"

[31] Vgl. P. Hünermann, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) (Anm. 7) 120f.; ders., Johann Sebastian von Drey und seine Schüler? Stellung und Profil der Tübinger Schule in der katholischen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: M. Kessler / O. Fuchs (Hg.), Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, Tübingen 2005 (TSThPh22) 173–187; hier: 184–186.

[32] Vgl. A. Franz, Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Regensburg 1983 (ESt NF 18); vgl. dazu die Rezensionen von Chr. Kronabel in: ThRv 82 (1986) 155–159 u. R. Garaventa in: ThLZ 110 (1985) 913f. sowie W. Kern, Fragen an Hegels Religionsphilosophie anhand neuer Publikationen, in: ZKTh 107 (1985) 271–286; hier: 278f.; 284. Die Arbeit von A. Franz dürfte der Grund sein, warum Staudenmaier als einziger Tübinger Theologe innerhalb des umfassenden Sammelwerkes „Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts" einen eigenen (ebenfalls von Albert Franz verfaßten) Aufsatz erhält: A. Franz, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), in: ChP 1, 109–126.

[33] B. Casper, Bemerkungen zu der Hegelinterpretation Joseph Kleutgens, in: PhJ 80 (1973) 160–166.

[34] F. Michelis, Staudenmaiers wissenschaftliche Leistung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Freiburg 1877. Dabei durchzieht die Auseinandersetzung des Altkatholiken Michelis mit dem Unfehlbarkeitsdogma (ausgesprochen oder unausgesprochen) das ganze Werk.

nere Mitte von Staudenmaiers Denken darzustellen versucht.[35] Im Jahr 1940 erscheinen zwei Arbeiten über Staudenmaier. Während die philosophische Arbeit von Toni Rusche das Verständnis von Geist und Natur bei Staudenmaier untersucht und seinen theistischen Idealismus einem pantheistischen Idealismus gegenüberstellt,[36] behandelt die Arbeit von Philipp Weindel einen anderen Grundgedanken Staudenmaiers, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen.[37] Im Rahmen eines generell wachsenden Interesses an der Theologie des 19. Jh.s und der Tübinger Schule entstehen seit der Mitte des 20. Jh.s eine Reihe von Arbeiten zu Staudenmaier, von denen an erster Stelle die beiden grundlegenden Werke von Anton Burkhart[38] und Peter Hünermann[39] zu nennen sind, die von unterschiedlichen Ansätzen her seine Anthropologie behandeln. Einen anderen zentralen Gedanken Staudenmaiers, nämlich das Verständnis der Einheit der Menschheit, untersucht Antonio-Matias Garcia in seiner unveröffentlichten Innsbrucker Diss. aus dem Jahr 1961.[40] Die 1969 veröffentlichte Arbeit Elmar Klingers zum heilsgeschichtlichen Aspekt der Offenbarungstheologie bei Drey und Staudenmaier ist vor allem darin von Bedeutung, daß sie in der Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur bzw. Weltgeschichte und Heilsgeschichte zu Bewertungen kommt, die sich von der nahezu klassisch gewordenen Kritik an Staudenmaier deutlich absetzen.[41] Die Beziehungen von Drey und Staudenmaier werden vom gleichen Autor einige Jahre später noch einmal in einem kurzen Aufsatz dargestellt.[42] Neben der bereits genannten kritischen Edition der frühen Aufsätze und Rezensionen Staudenmaiers durch Bernhard Casper erscheint 1974 die formal wie inhaltlich eher unbefriedigende Arbeit von Karl Friedrich Reith zu seiner Gotteslehre.[43] Die z. T. durchaus interessanten und kritischen Beobachtungen zum Wandel in Staudenmaiers Gottesbild werden in ihrer sachlichen Geltung dadurch vermindert, daß sie sich vermischen mit einer eher fragwürdigen psychologischen Genese seiner Gotteslehre, deren hypothetischer Charakter zur inhaltlichen Wertung wenig beiträgt. Für die Forschung hilfreich bleibt allerdings sein Vergleich der Aufsätze und Rezensionen Staudenmaiers zu Hegel und ihrer Aufnahme in seinem großen Hegelbuch, der von Albert Franz in seiner bereits genannten Arbeit leicht korrigiert wieder aufgenommen wird.[44] Die 1976 veröffentlichte Arbeit von Balthasar Schrott zur theologischen Denkform Staudenmaiers bietet (über die Arbeit von Gilg weit hinausgehend) eine ausführliche Untersuchung der zentralen Begriffe der Idee und der Geschichte.[45] 1978 erscheint die Untersuchung Heinrich Plocks zum Liturgieverständnis Staudenmaiers,[46] die im Blick auf das Buch „Der Geist des Christentums" in der unveröffentlichten Diss. von Franjo Komarica aus dem gleichen Jahr fortgeführt wird[47] und ihren Reflex im aktuellen Kommentar von Rainer Kaczynski zur Liturgiekonstitution findet.[48] Schließlich ist die 1989 veröffentlichte umfangreiche Arbeit von Erwin Dirscherl über das Verhältnis von menschlichem Bewußtsein und Wirken des Heiligen Geistes zu nennen, deren Kern eine Darstellung und Bewertung der Pneumatologie Staudenmaiers bildet.[49]

Neben diesen Arbeiten gibt es eine Reihe weiterer Studien, in denen Staudenmaier mehr oder weniger umfangreich im Rahmen bestimmter systematischer Fragestellungen innerhalb der Theologie des 19. Jh.s behandelt wird. Dazu gehören natürlich an erster Stelle die grundlegenden Studien von Josef Rupert Geiselmann zur Tübinger Schule[50] sowie die entsprechenden Beiträge etwa von Bernhard Casper,[51] Peter Hünermann[52] und Bernhard Welte,[53] auf die z. T. schon hingewiesen wurde. Daneben finden sich Hinweise zu einer ganzen Reihe theologischer Fachgebiete, so zum Verhältnis von Schrift und Tradition,[54] zum Inspirationsverständnis,[55] zur Moraltheologie [56] und zur praktischen Theologie.[57] Ferner bleibt Staudenmaier im Rahmen des „Handbuchs der Dogmengeschichte" ein wichtiger Vertreter der Katholischen Tübinger Schule.[58] 1966 veröffentlicht Peter Müller-Goldkuhles seine Arbeit über die Eschatologie im 19. Jh.,[59] die Staudenmaier neben Scheeben einen ganz besonderen Stellenwert in der katholischen Eschatologie des 19. Jh.s zuweist und die Grundlage aller weiteren Aussagen zu Staudenmaiers Eschatologie wird, wie die entsprechenden Ausführungen von Christian

[35] A. Gilg, Idee und Geschichte in der Theologie Fr. A. Staudenmaiers, in: IKZ 5 (1915) 58–83;162–177.

[36] T. Rusche, Geist und Natur bei Franz Anton Staudenmaier, Emsdetten 1940.

[37] Ph. Weindel, Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers. Eine Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Hegelschem Idealismus, Düsseldorf 1940 (AEtM 4).

[38] A. Burkhart, Der Mensch – Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers, Freiburg 1962 (FThSt 79).

[39] P. Hünermann, Trinitarische Anthropologie (Anm. 23).

[40] A.-M. Garcia, Die Einheit der Menschheit bei Franz Anton Staudenmaier. Die ursprüngliche Einheit der Menschheit als vorgegebener Grund der Kirche und die Kirche als die realisierte Einheit der Menschheit, Diss. Innsbruck 1961.

[41] E. Klinger, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule, Zürich 1969; vgl. die Rez. von P. Hünermann in: PhJ 81 (1974) 434–436.

[42] E. Klinger, Johann Sebastian Drey und Franz Anton Staudenmaier, in: Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. A. P. Kustermann, Würzburg 1994, 178–183.

[43] K. F. Reith, Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier, Frankfurt 1974 (EHS.T 32).

[44] Vgl. ebd. 213f. und A. Franz, Glauben und Denken (Anm. 32) 123f.

[45] B. Schrott, Die Idee in der Geschichte. Zur theologischen Denkform Franz Anton Staudenmaiers, Essen 1976 (BNGKT 17).

[46] H. Plock, Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers, Münster 1974 (LWQF 61).

[47] F. Komarica, Tätige Teilnahme an der Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Darstellung und Würdigung des Werkes Franz Anton Staudenmaiers „Der Geist des Christentums", Diss. Innsbruck 1977/78.

[48] R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Theologischer Kommentar der Konzilsdokumente: Sacrosanctum Concilium – Inter mirifica – Lumen gentium, Freiburg 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2) 1–227; hier: 15; 17–19.

[49] E. Dirscherl, Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung, Würzburg 1989 (BDS 4); vgl. die Rez. von B. J. Hilberath in: ThRv 89 (1993) 47–49.

[50] Vgl. vor allem J. R. Geiselmann, Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg 1964.

[51] Vgl. B. Casper, Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik, in: PhJ 72 (1964/65) 161–179.

[52] Vgl. P. Hünermann, Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, in: PhJ 73 (1965/66) 48–74; ders., Soziale und politische Orientierung des Katholizismus im Werk der älteren Tübinger Systematiker, in: A. Langner (Hg.), Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, Paderborn 1974 (BKathF.B 4) 33–59; ders., Die Hegel-Rezeption Franz Anton Staudenmaiers, in: G. Schwaiger (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises katholische Theologie, Göttingen 1975 (SThGG 11) 147–155.

[53] Vgl. B. Welte, Beobachtungen zum Systemgedanken in der Tübinger katholischen Schule, in: ThQ 147 (1967) 40–59

[54] H. J. Brosch, De habitudine inter traditionem et s. scripturam in schola catholica theologorum tubingensium. 1. Johannes Michael Sailer 2. Johann Adam Möhler 3. Franziskus A. Staudenmaier 4. Johannes E. Kuhn, in: Pontificia Academia Mariana Internationalis, De scriptura et traditione, Rom 1963, 441–460; hier: 448–450.

[55] J. T. Burtchaell, Catholic Theories of biblical Inspiration since 1810. A Review and Critique, Cambrigde 1969, 20–25.

[56] J. Dieboldt, La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750–1850, Straßburg 1926, 305–320; O. Schaffner, Das Moralprinzip bei den Tübinger Theologen im Wandel der letzten 150 Jahre, in: Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, hg. v. J. Ratzinger u. J. Neumann, München 1967 (TThR 1) 582–604; hier: 595–599.

[57] W. Birnbaum, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Eine enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie, Tübingen 1963, 91f.; 100f.; 104f.; F. X. Arnold, Ökumenische und enzyklopädische Sicht praktischer Theologie, in: Hochland 56 (1963/64) 165–169 hebt diese Hinweise auf Staudenmaier besonders hervor, so wie er immer wieder dessen Bedeutung für die Liturgie betont, vgl. u. a. ders., Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen, Freiburg 1949 (UTS 2) 140–142.

[58] Vgl. F. Courth, Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg 1996 (HDG II/1 c) 78–81; L. Scheffczyk, Die theologische Erneuerung im 19. Jahrhundert, in: H. Waldenfels, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart, unter Mitarbeit von L. Scheffczyk, Freiburg 1977 (HDG I/1b) 79–99; hier: 85f.; ders., Schöpfung und Vorsehung, Freiburg 1963 (HDG II/2 a) 144f.; B.A. Willems (unt. Mitarbeit von R. Weier), Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg 1972 (HDG III/2 c), 61f.

[59] P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen 1966 (BNGKT 10) 126; 130–142; 148–157; vgl. zusammenfassend ders., Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens, in: Conc(D) 5 (1969) 10–17; hier: 15f.

Schütz im fünften Bd von „Mysterium Salutis“[60] und von Ignacia Escribano-Alberca im „Handbuch der Dogmengeschichte“[61] zeigen. Die Christologie Staudenmaiers wird kurz angesprochen in der Arbeit von Klaus Reinhardt zum dogmatischen Schriftgebrauch in der Christologie seit der Aufklärung[62] und ausführlicher behandelt in Douglas McCreadys Studie zur Christologie der Tübinger Schule.[63] Die umfangreiche Untersuchung von Gabriele Schwarzweller-Madl zur Christologie in der katholischen Dogmatik des 19. Jh.s geht zwar auch kurz auf Staudenmaier ein,[64] berücksichtigt dabei aber nur die *Christliche Dogmatik* Staudenmaiers sowie seinen Artikel „Christus“ im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte,[65] so daß gerade seine zentralen christologischen Aussagen in der *Encyklopädie* nicht mit einbezogen werden. Zumindest im Ansatz bilden diese eine „vollständige, systematische Behandlung der Christologie,“[66] die nach dem Urteil der Vf.in in der Tübinger Schule fehlt. Eine ausführliche Darstellung der Sündenlehre Staudenmaiers findet sich in der Untersuchung von Karl-Heinz Tillmann.[67] Schließlich ist die im Jahr 2000 veröffentlichte Arbeit Josef Maders zum Offenbarungsbegriff zu nennen, die, so der Untertitel, „Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts“ versteht und in diesem Kontext eine breite und positive Darstellung von Staudenmaiers Offenbarungsverständnis bietet.[68] Auch wenn die philosophische Auseinandersetzung Staudenmaiers mit Hegel zu Recht im Vordergrund der entsprechenden Darstellungen steht, spielen ebenso die Person und die Lehre Schellings eine wichtige Rolle im Denken Staudenmaiers.[69] Zwar fehlt bisher eine gründliche Darstellung dieser Beziehung, doch hat Thomas F. O'Meara in seiner Arbeit über Schelling und die katholische Theologie die Bedeutung Staudenmaiers an diesem Punkt deutlich hervorgehoben.[70] Er trifft sich darin mit dem Urteil von Albert Franz, der anhand der konkreten Frage nach der Rede vom leidenden Gott im deutschen Idealismus Staudenmaiers Bedeutung für die Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Schelling hervorgehoben hat.[71] Die Arbeit von O'Meara ist zudem ein Beispiel für die Rolle, die der modernen amerikanischen Theologie für die Auseinandersetzung mit der Theologie der Tübinger Schule zukommt und die in diesem Zusammenhang auch Staudenmaier in den Blick nimmt.[72] Dies zeigt sich etwa an der 1983 veröffentlichten Studie von William E. McConville zum Verständnis von Enzyklopädie und Theologie bei Staudenmaier, die ausdrücklich die erste Auflage der *Encyklopädie* untersucht,[73] sowie an dem grundlegenden Aufsatz von Bradford E. Hinze aus dem Jahr 2001 zum trinitarischen Ansatz Staudenmaiers.[74] Fanden sich neben den genannten Werken in den Jahren nach dem Konzil auch immer wieder vereinzelte Hinweise auf Staudenmaier,[75] so scheint er in den letzten Jahren doch vermehrt zu einem ausdrücklicheren Bezugspunkt der katholischen Theologie im 19. Jh. zu werden, wie vor allem die entsprechenden Lexika und dogmatischen Handbücher zeigen.[76] In der Reihe „Texte zur Theologie“ ist es neben der Ekklesiologie[77] und natürlich der Anthropologie[78] vor allem die Schöpfungslehre Staudenmaiers, die ausdrücklich gewürdigt wird und mit mehreren Texten zu Wort kommt.[79]

4. Ausblick

Wie dieser Überblick zeigt, gibt es zwar keine ausdrückliche Wirkungsgeschichte Staudenmaiers, er bleibt der katholischen Theologie aber durchaus präsent. Wenn die zuletzt genannten Hinweise zu einer stärkeren Rezeption zentraler Gedanken Staudenmaiers führen könnten, wäre dies sicherlich zu begrüßen. Dabei sollte eine solche Rezeption aber nicht isoliert gesehen werden, sondern eingebunden sein in eine umfassendere Aufnahme der grundlegenden Aussagen der Katholischen Tübinger Schule. In diesem Zusammenhang wäre eine Untersuchung der Einflüsse Dreys und Möhlers auf Staudenmaier und vor allem ein Vergleich seiner Enzyklopädie mit Dreys Apologetik ebenso wünschenswert wie eine genauere Betrachtung seiner Beziehung zur protestantischen Theologie (ungachtet aller Polemik gerade in seinen späteren Werken) und vor allem seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher, die sich ebenfalls durch sein gesamtes theologisches Werk zieht und von der bereits seine 1833 veröffentlichte Rezension von Schleiermachers *Glaubenslehre* zeugt, auf die Max Seckler erst kürzlich wieder aufmerksam gemacht hat.[80]

In den vergangenen Jahren ist vor allem durch die Initiative Max Secklers der katholischen Theologie die Bedeutung Johann Sebastian von Dreys wieder stärker bewußt geworden. Neben der historisch-kritischen Edition seiner „Nachgelassenen Schriften“ ist hier vor allem die Neuausgabe seiner 1819 veröffentlichten „Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System“ zu nennen.[81] Die darin ver-

[60] Chr. Schütz, Allgemeine Grundlegung der Eschatologie, in: MySal 5, 553–700; hier: 612f.

[61] I. Escribano-Alberca, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Freiburg 1987 (HDG IV/7 d) 190–193.

[62] K. Reinhardt, Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart, München 1970, 108–116; 467f.

[63] D. McCready, Jesus Christ for the modern world. The Christology of the Catholic Tübingen School, 1991 (AmUSt.TR 77) 73–83.

[64] G. Schwarzweller-Madl, Jesus Christus – der „Gott mit uns“. Gottsein und Menschsein Jesu Christi in der katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, Frankfurt 1994 (RSTh 45) 127f.; 130; 135f.

[65] Art. Christus, in: Wetzer-Welte[1] II, 517–519.

[66] G. Schwarzweller-Madl (Anm. 64) 115.

[67] K.-H. Tillmann, Die Lehre vom Bösen in gesamt-systematischen Entwürfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert. Johann Baptist Hirscher, Franz Anton Staudenmaier, Anton Berlage, Frankfurt 1982 (RSTh 26) 81–177.

[68] J. Mader, Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Münster 2000 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 14) 159–253.

[69] Vgl. vor allem: Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling, in: ZTh 8 (1842) 247–416.

[70] Th. O'Meara, Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians, Notre Dame-London 1982, 139–146: „But in Staudenmaier, heir to Drey and colleague of Möhler, we have the best critique from systematic theology“ (146).

[71] Vgl. A. Franz, Die Reaktion der katholischen Theologie auf die Rede vom leidenden Gott im deutschen Idealismus, in: Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik. Hg. v. P. Koslowski und F. Hermanni, München 2001, 115–133; vgl. ders., Wozu Schelling? Aktuelle Schelling-Literatur aus theologischer Perspektive, in: ThRv 98 (2002) 267–294

[72] Vgl. dazu den Sammelbd: The Legacy of the Tübingen School. The Relevance of Nineteenth-Century Theology for the Twenty-First Century. Ed. by D. J. Dietrich and M. J. Himes, New York 1997.

[73] W. E. McConville, Theology and Encyclopedia. A Study in the Thought of Franz Anton Staudenmaier, Vanderbilt Univ. Ph.D. 1983, Ann Arbor 1983.

[74] B. E. Hinze, Tracing Trinity in Tradition (Anm. 23).

[75] Neben dem abgrenzenden Bezug auf Staudenmaiers Enzyklopädie in Karl Rahner, Sämtliche Werke Bd 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearb. von N. Schwerdtfeger und A. Raffelt, Zürich-Freiburg 1999, 11f. ist hier vor allem die knappe, aber ebenso präzise wie positive Darstellung der Lehre von der Gottebenbildlichkeit in der „Theodramatik“ von Hans Urs von Balthasar zu nennen: H. U. von Balthasar, Theodramatik II/1 (Anm. 26), 302–305; B. E. Hinze, Tracing Trinity in Tradition (Anm. 23) 39 beschreibt „Balthasar's theo-dramatic theology of person and mission as a midrashic gloss on Staudenmaier's trinitarian theology.“

[76] Vgl. H. Kessler, Art. Schöpfung IV. Theologie- und dogmengeschichtlich V. Systematisch-theologisch, in: LThK[3] 9, 226–236; hier: 229f; 232; H. Vorgrimler, Theologiegeschichte des 19./20. Jahrhunderts. 2. Katholische Theologie, in: EKL[3] 4, 823–835; hier: 824f.; H. Wagner, Dogmatik, Stuttgart 2003 (KStTh 18) 137; J. Werbick, Art. Trinität II. Theologie- und dogmengeschichtlich, III. Systematisch-theologisch, in: LThK[3] 10, 242–251; hier: 246; ders., Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der „Selbstoffenbarung Gottes“ – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum, in: Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, hg. v. J. Werbick, Freiburg 1991 (QD 129) 187–245; hier: 217–220.

[77] Vgl. P. Neuner, Ekklesiologie II, Graz 1995 (TzT.D 5,2) 111–113 (Nr. 163).

[78] Vgl. G. Langemeyer, Anthropologie, Graz 1998 (TzT.D.8) 168–173 (Nr. 106f.); vgl. ders., Theologische Anthropologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Hg. v. W. Beinert. Bd 1, Paderborn 1995, 497–622; hier: 572–574; 590.

[79] Vgl. G. Kraus, Schöpfungslehre II, Graz 1992 (TzT.D 3,2) 16; 88–94 (Nr. 168–170).

[80] Rez. von: F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Ausgabe, Berlin 1830f., in: ThQ 15 (1833) 296–329; 496–524; 639–700 (= Frühe Aufsätze und Rezensionen [Anm. 8] 294–370); vgl. M. Seckler, Rez. von: F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31). Hg. v. R. Schäfer. Kritische Gesamtausgabe I/13,1–2, Berlin 2003, in: ThQ 184 (2004) 307–310: „Es wird nicht leicht möglich sein, im Bereich der evangelischen Theologie in jenen Jahren eine Stellungnahme von vergleichbarer sprachlicher Schönheit, denkerischer Kraft und analytischer Schärfe ausfindig zu machen“ (309).

[81] J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System, Tübingen 1819; Nachdruck in: Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Pro-

öffentlichten Beiträge von Joseph Kardinal Ratzinger, Walter Kardinal Kasper und Max Seckler machen deutlich, daß die Katholische Tübinger Schule auch der gegenwärtigen Theologie weiterhin Impulse geben kann. In diesen Kontext gehört auch (neben anderen, deren erneute Rezeption durchaus überfällig wäre) die Gestalt Franz Anton Staudenmaiers. Seine trinitarische Fassung von Schöpfung und Erlösung, die Betonung der Freiheit Gottes und des Menschen im Offenbarungsgeschehen wie auch die grundlegende Einheit von Offenbarung und Geschichte sind, unbeschadet aller Grenzen, die diese Gedanken bei Staudenmaier finden, grundlegende Aspekte des christlichen Glaubens, die immer wieder neu durchdacht und der jeweiligen Zeit vermittelt werden müssen. Wenn die Theologie der Gegenwart dabei wieder stärker in das Gespräch mit ihrer eigenen Geschichte tritt, kann sie gerade von den Ansätzen der Katholischen Tübinger Schule viel lernen. Die Erinnerung an den Theologen Franz Anton Staudenmaier könnte mit dazu beitragen, sich dieses eigenen Erbes wieder neu bewußt zu werden.

grammatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das *Studium der Theologie*. Hg. v. M. Kessler und M. Seckler, Tübingen 2003 (Kontakte 11) [145]-[407].

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie. Ein Wiener Symposium, hg. v. Rudolf Langthaler. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 173 S., pb € 29,80 ISBN: 3–631–51292–9

Es handelt sich bei diesem Werk um die Verschriftlichung eines Symposions der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Wien aus dem Jahre 2002 zum Thema „Was ist der Mensch?" Die Antwort auf die Frage, die zur Themenfrage dieses Buches avancierte, wird aus drei Argumentationsperspektiven versucht, die jeweils einen Vortrags- und einen Diskussionsteil umfassen.

Der erste Teil beginnt mit „Zum Menschenbild der Lebenswissenschaften". Hier liefern Huber, Seidler und Honnefelder den qualitativ etwas dürftig und quantitativ reichlich knapp anmutenden (aber darin möglicherweise einer Vorgabe des Veranstalters folgenden) thematischen Einstieg.

Die sich an die drei Kurzreferate anschließende Diskussion bietet zweifellos die größere Argumentationsleistung und ist daher weitaus interessanter. Wenig nachvollziehbar erscheinen diesem allerdings die Ein- und Auslassungen des Philosophen Liessmann (54): *„Was nicht im Uterus ist, wird nichts. Was nichts wird, ist nichts! – um das einmal ganz drastisch zu sagen! Wenn man die aristotelische Definition der Potentialität als Kriterium hernimmt, dann ist ein extra-uterin gezüchteter Embryo, wenn man ihn sich selbst überließe, nichts, würde doch nie ein Mensch draus werden – also kann ich damit völlig problemlos machen, was auch immer. Wenn ich ihn einpflanze und er dann erst aus dieser Wechselwirkung mit der mütterlichen oder uteralen Umgebung diese Eigendynamik des Lebendigen entwickelt, erst dann trifft dieser Schutzmechanismus des Lebens – oder was wir die Würde des Lebens nennen – zu."*

Daß er kein Entkommen aus den Fallen des Dezisionismus (Mensch ist das, was wir als Mensch definieren.) einerseits und den Fallen des Begriffsrelativismus andererseits sieht, wundert vor diesem Hintergrund nicht. Allerdings stehen diese Äußerungen in deutlicher Spannung zu anderen Äußerungen desselben Autors im selben Buch.

Die zweite Argumentationsperspektive steht unter der Überschrift: „Was soll die Ethik? Am Beispiel der Selektion menschlicher Embryonen." Hier werden die Diskussionsvorgaben in Kurzreferaten von Zacherl, Rager und Mieth geliefert. Es ist geradezu eine Wohltat, mitverfolgen zu können, wie Rager mit nüchtern vorgetragenen Argumenten Punkt für Punkt den Unhaltbarkeitsnachweis der Positionen von Zacherl beibringt. Zacherl hatte versucht, die Erlaubtheit der PID-gestützten Selektion aus der Straffreiheit einer PND-begründeten Abtreibung herzuleiten. Es wird in Ragers Beiträgen die Künstlichkeit einer vermeintlich zur Selektion berechtigenden Unterscheidung zwischen Beginn des Menschen und Beginn des menschlichen Lebens deutlich. Auch die Überantwortung des Lebensrechts menschlicher Embryonen allein ans Gewissen der Eltern und ohne staatliche Sanktionsbewehrung zum Lebensschutz läßt Rager nicht durchgehen. Und Mieth kontert in seinem Beitrag die von der Regelung des Schwangerschaftsabbruchs hergeleitete Begründung für PID (= PGD preimplantation genetic diagnostics im angloamerikanischen Sprachgebrauch) (72): *„An dieser Stelle wird gern auf die Straffreiheit von Schwangerschaftsabbrüchen verwiesen und auf den Skandal, dass unter dem Deckmantel der ‚medizinischen Indikation' (die eigentlich ‚Leben gegen Leben' meint) genetisch bedingte Spätabtreibungen nach Pränataldiagnostik möglich sind. Aber wenn man diese Situation für beklagenswert hält, dann sollte man sie ändern, statt sie – ethisch unlogischerweise – für die Rechtfertigung oder Inkaufnahme der PGD anzuführen. Das Versagen des Lebensschutzes an einer Stelle als Argument dafür anzuführen, ihn an anderer Stelle aufzuheben – zu welcher moralischen Logik würde dies führen? Die Nichteffizienz eines moralischen Gebotes ist kein Argument für die Aufhebung eines effizienten moralischen Gebotes."*

Wenigstens in den Diskussionsbeiträgen von Mieth, Rager und Honnefelder bietet das Buch argumentative Lichtblicke im diffusen und konfusen Gedankengrau mancher anderen Beiträge. Ob allerdings die (z. B. auch von Honnefelder auf S. 90 f. angebotene) salamitaktische Zerlegung einer ethisch relevanten Handlung, die als Ganzes zweifelsfrei ethisch inakzeptabel ist, in Teilhandlungen, die für sich genommen weniger bedenklich erscheinen, einen gedanklichen Fortschritt darstellt, darf mit Nachdruck bezweifelt werden.

Im Gang der Diskussion (Zacherl 100 f) wird von der Bedenklichkeit eines Ausschlusses der möglicherweise positiven Folgen embryonaler Stammzellforschung gehandelt, ohne daß die Befürworter solcher Forschung die Bedenklichkeit der definitiv und faktisch negativen Folgen einer Embryonentötung angemessen in Rechnung stellen.

Das gegen Habermas gewendete Argument des Philosophen Wetz (109) „der Embryo, der möglicher Stammzellgeber ist", könne nicht deshalb geschützt werden, weil er ein „möglicher Gesprächspartner", ein „potentieller Gesprächspartner", „ein Du" sei, denn ein solcher werde er ja eben wegen seiner (Ver-)Nutzung definitiv nicht, erscheint wenn nicht dumm, dann verlogen. Schließlich ist der Embryo auch kein „Stammzellgeber"; denn als solcher wäre er ja ein selbstbestimmter Kommunikationspartner, wie etwa der erwachsene Mensch, der, indem er sich für eine Stammzellentnahme zur Verfügung stellt, seine Stammzellen gibt. Vielmehr ist der Embryo das zur fremdnützigen Stammzellentnahme degradierte Objekt, dem die prospektive Kommunikationsmöglichkeit durch eben diese mit Tötungsfolge behaftete Entnahme gerade entzogen wird. Dann zu sagen, er habe ja nicht das, worauf es zur Anerkenntnis seine Schutzwürdigkeit ankomme, grenzt – gelinde ausgedrückt – an Zynismus.

Die dritte Argumentationsperspektive steht unter der Überschrift: „Menschenleid und Menschenwürde". Hier breitet zunächst Wetz sein Manifest des Naturalismus aus: *„Der Mensch ist ein vergängliches Stück um sich selbst bekümmerte Natur in einer um ihn unbekümmerten Welt."* (114) Gefühlsmäßig, so Wetz, mag der Mensch von einer religiösen Weltdeutung weiterhin angezogen sein, verstandesmäßig überzeugt ihn diese Sicht auf die Welt allerdings nicht mehr. Wetz hält es nicht für ausgeschlossen, *„dass das bewusste menschliche Leben eine ohnmächtige Begleiterscheinung subjektloser Naturprozesse in einem anonymen Spiel blinder Naturkräfte ist."* (115) Wer aber (wenngleich auch nur in bildhafter Rede) dekretiert, *„Natur ist, wenn es regnet, Kultur, wenn man dafür einen Regenschirm hat!"* (117), der hat die Kultur schon naturalistisch eingemeindet und nicht erklärt, warum ich als Mensch niemanden im Regen stehen lassen, warum ich Schutz suchen und gewähren sollte. An genau der Stelle aber wird, offenbar ohne daß Wetz es merkt (oder weil er es nicht wahrhaben will?), der um Selbstimmunisierung bemühte Naturalismus von einem metaphysischen Virus infiziert. In unterschiedlicher, aber gleichermaßen überzeugender Weise zeigen Honnefelder (145 ff.), Langthaler (153 ff.) und Virt (162 ff.) den naturalistisch-reduktionistischen Überlegungen des nach eigenem Bekunden „traurigen Naturalisten" Wetz die Grenzen auf. Sein Naturalismus sei schlechte Metaphysik. Daß diese Entlarvung als solche den „traurigen Naturalisten" Wetz nicht wieder froh oder wenigstens etwas froher macht, läßt am substantiellen Gehalt seiner Traurigkeit zweifeln.

Von einer streng naturalistisch argumentierenden Position aus läßt sich kaum noch sagen, was Menschenwürde sein soll. Überzeugender ist da die philosophische Positionierung von Liessmann: *„Sogar wenn sie [sc. die Eltern] das Kind gar nicht wollten. Zufallskinder, Väter lassen sich verleugnen oder die Eltern sind nicht bekannt (nach amerikanischem Modell: der Vater ist die Samenbank, die Mutter die Eizelle aus dem Internet und es gibt nur die Leihmutter), ändert das nichts an der Würde des Wesens, das da auf die Welt kommt."* (141)

Erhellend sind im Kontext einer Begründung von Würde auch die Überlegungen des Theologen Körtner (161), der das Zuvorkommende der Würdezuerkennung in den Blick rückt. Die Würde des Menschen ist dann im Vorgriff auf das dem Menschen von Gott Zugesprochene aber in seiner Vollendung noch Ausstehende zu bestimmen.

Leider hat das Buch keine solide Endredaktion erfahren, sonst hätte es vielleicht ein Verzeichnis der Debattenredner und ein Schlagwortregister gegeben, sonst wären die fehlenden Zitationsbelege (22) oder Begriffsverwechslungen (theologisch statt teleologisch, 14) oder besonders konfus wirkende Diskussionsbeiträge (28, 107 f. etc.), wie sie im Eifer des mündlichen Gefechtes vorkommen können, bei der schriftlichen Fixierung entdeckt, geglättet oder korrigiert worden. So haben sich manche der unredigierten Diskussionsbeiträge in Form und Inhalt zwar den Charme des Unmittelbaren, aber leider auch dessen ganze Dürftigkeit bewahrt. Mag man in manchen bioethischen

Debatten den Eindruck haben, daß die Philosophen und Theologen nicht wissen, was naturwissenschaftlich Sache ist, hier haben sie gegenüber den teils schwachen Einlassungen der Naturwissenschaftler argumentativ deutlich gemacht, was die Stunde geschlagen hat. V. a. Mieth und Honnefelder auf theologisch-philosophischer Seite und Rager auf naturwissenschaftlicher Seite liefern die starken Argumente dieses Buches. Die argumentative Blässe mancher anderen Einlassungen (Huber, Wuketits etc.) machen das Buch zu einem authentischen Zeugnis der derzeit öffentlichen bioethischen Debatten. Aus beiden Gründen ist es lesenswert.

Aachen Ulrich Lüke

Lüttich, Stephan: **Nacht-Erfahrung.** Theologische Dimensionen einer Metapher. – Würzburg: Echter 2004. X, 350 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 42), pb € 30,00 ISBN: 3–429–02635–0

Mit großem Recht gehört diese bei Elmar Salmann O.S.B. an der Gregoriana entstandene Diss. in die Reihe der ‚Studien zur systematischen und spirituellen Theologie', gewinnt sie doch aus einer tiefen Erschließung spiritueller Erfahrung zugleich eine starke systematische These. In ihrer Verschränkung von spirituellem und dogmatischem Denken steht sie für einen Typus von Theologie, die nicht mehr, wie es in der nachkonziliaren Vergangenheit allzu oft der Fall war und noch ist, in den offenen Raum der Gesellschaft hinaus spricht und eine potentiell glaubenskritische oder ungläubige Leserschaft avisiert, sondern in den Innenraum der Kirche hinein zu gläubigen Menschen. Der latenten Fundamentaltheologisierung der Dogmatik wird mit Büchern wie diesem entgegengewirkt, sicherlich zur Freude der Gläubigen, die davon für ihr Glaubensleben profitieren können.

Daß die Nacht-Erfahrung zur geistlichen Tiefenschicht der biblisch-christlichen Tradition gehört, legt der Vf. zunächst mit Ausführungen zu 1 Sam 28 (Saul bei der Hexe von Endor) und Joh 3 (Nikodemusgespräch) sowie zu den nächtlichen Feiern der Liturgie (monastische Komplet, Osternacht, Weihnacht) dar. Das Vorhaben, die Nacht-Erfahrung als „Locus theologicus sui generis" zu verstehen, leuchtet von diesen biblischen und liturgischen Vorgaben her unmittelbar ein; nur kann man sich fragen, ob nicht Gen 32 (das Werden Israels im nächtlichen Kampf am Jabbok) nicht näher gelegen hätte als die Saul-Stelle. Im dritten Teil seines einführenden „Triptychons" untersucht Lüttich die „Nacht als Prinzip der Gotteserkenntnis bei Johannes vom Kreuz" und exponiert an diesem seine systematische These: „Der Glaube [...] trägt seit Beginn der Neuzeit das Stigma der Nacht" (59). Die Nacht ist die herausragende Metapher auch und gerade im systematisch-theologischen Denken des Christentums in der Neuzeit.

Der Hauptteil der Arbeit ist „vier poetisch-mystischen Ausformungen der Nacht-Theologie" in der Neuzeit gewidmet, und zwar bei Blaise Pascal, Novalis, Gerard Manley Hopkins (dem großen dichtenden Jesuiten im England des 19. Jh.s) und Reinhold Schneider (dem heute schon fast wieder vergessenen katholischen Schriftsteller des 20. Jh.s). Es finden sich hier vier höchst lesenswerte Ausarbeitungen zu Texten (die wichtigsten werden im Anhang z. T. zweisprachig mitgeteilt), die jeweils an der Grenze von Dichtung und Theologie stehen und die alle eine für das Glaubensleben der Autoren wesentliche mystische Nacht-Erfahrung zum Ausdruck bringen. L. nähert sich diesen mitunter schwer zugänglichen Texten in eigener sprachlicher und hermeneutischer Meisterschaft. Sensibel und genau führt er in die unterschiedlichen Erfahrungs- und Denkwelten ein. Der biographische Hintergrund wird jeweils erläutert, die Sprachgestalt erschlossen, die theologische Bedeutung erhoben. An diesem Teil der Arbeit wäre vieles zu loben, nicht zuletzt die beachtliche, selten gewordene Fremdsprachenkompetenz des Vf.s. In ihrer geographischen Streuung und zeitlichen Abfolge belegen die vier poetischen Nacht-Theologien eine, wenn man so sagen darf, zunehmende Verdüsterung des Glaubens und der Theologie in der Moderne. Zwar bleibt die von L. immer wieder beschworene Ambivalenz der Nacht – zwischen einbrechender Dunkelheit und aufziehendem Licht, zwischen Schrecken der Finsternis und Geborgenheit im Dunkeln, oder wie immer diese Ambivalenz ihren Ausdruck findet – bei allen Positionen erhalten, doch scheint es, daß sich die beiden Pole immer mehr einander annähern. Das Hell-Dunkel dieser allesamt spezifisch neuzeitlichen Nacht-Erfahrungen des Glaubens findet seine systematische Gestalt in der Theologie Erich Przywaras, der L. den letzten Teil seiner Arbeit widmet. An dieser Stelle ist hervorzuheben, daß nach den Arbeiten von Martha Zechmeister (Gottes-Nacht, 1997) und Karl-Heinz Wiesemann (Zerspringender Akkord, 2000) nun bereits die dritte gewichtige Auseinandersetzung mit Przywara aus der letzten Zeit vorliegt. Die längst fällige Anerkennung als überragender theologischer Persönlichkeit scheint dem 1972 verstorbenen Jesuiten-Theologen und Dichter nun doch noch zuteil zu werden. L. zeigt, wie für Przywara die Nacht zur Denkform geworden ist – sowohl in seiner Biographie wie im Geheimnis von Passion und Auferstehung wie auch in seinem sprachlichen Ausdruck, zu dessen Verständnis L. wesentliche Erkenntnisse beisteuert. Przywaras Lehre von der Analogie muß als Versprachlichung der Erfahrung von der Ambivalenz der Nacht verstanden werden, und zwar gleichermaßen im Verhältnis von Negativität und Positivität an sich wie im Verhältnis von natürlicher und gläubiger Nachterfahrung (dies impliziert eine neue Form „natürlicher Theologie"!). Nur in der Nacht kommen für Przywara Glauben und Welt noch zusammen. Wenn L.s These stimmt, daß die Nacht-Theologie im eigentlichen Sinne neuzeitliche und moderne Theologie ist, daß sie der neuzeitlichen Verfassung des Glaubens in besonderer Weise entspricht, dann ist Przywara als Theologe der Nacht der ‚moderne' Theologe schlechthin, und er wäre unter dieser Hinsicht noch einmal ganz neu zu würdigen.

Aber stimmt diese These? Und wenn ja, in welchem Sinne? L. verläßt sich zu ihrer Begründung ganz auf die Evidenz der angeführten Zeugnisse, die in der Tat für sich sprechen. Am Ende der von ihm aufgewiesenen Entwicklung wäre die Karsamstags-Theologie eines H. U. von Balthasar anzusiedeln, oder auch die theologischen Äußerungen seines Doktorvaters E. Salmann, und nicht zuletzt K. Rahners dunkles Reden von dem dunkeln Geheimnis Gottes, das mit dem dunklen Geheimnis des Todes nahezu in eins fällt. Der Zusammenfall der bipolaren Gegensätze der Nacht, der schon bei allen in diesem Buch behandelten Autoren drohte, er scheint die Theologie eingeholt zu haben. Die Theologie bleibt gleichsam in der Karsamstags-Nacht, muß, wie bei von Balthasar, die Erlösung schon im Abstieg zur Hölle auffinden. Nimmt also in dieser Weise, wie L. andeutet, die Nacht-Erfahrung „in besonderer Weise die Situation moderner Gottesferne auf" (297 – vgl. dazu auch seinen Epilog über die ‚faiblesse de croire' bei Michel de Certeau, der die Linie bis zu Postmoderne weiterzieht), dann muß dies Anlaß sein für eine fundamentale Kritik an dieser Moderne, die den Glauben in das Dunkel der Nacht abgedrängt hat! Nicht, daß der Glaube nicht auch dort zuhause wäre (das haben ja nun die eindringlichen Studien von L. gezeigt), und nicht, daß es alleine nach dem Wort Brechts ginge, demgemäß man „die im Dunklen ... nicht sieht" – es handelt sich vielmehr schlicht darum, über aller Nacht-Mystik auch noch Röm 13,12 („Laßt uns anlegen die Waffen des Lichts...") oder 1 Thess 5,5 („Ihr seid Söhne des Lichts ... Wir gehören nicht der Nacht") gerecht zu werden. In der Nacht kann man verheißungsvoll vom „Licht der Welt" reden, und darum ist es wichtig, sich auf die Nacht-Erfahrung in ihrer ganzen Tiefe einzulassen. Dann aber beginnt der Tag Gottes, an dem dies Licht heller leuchtet als die Sonne (Ps 19).

Dortmund Thomas Ruster

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Aus meinem Leben.** Erinnerungen. – München: Deutsche Verlagsanstalt. 4. Auflage 2005. 191 S., geb. € 10,00 ISBN: 3–421–05123–2

Die Lebenserinnerungen in diesem Buch umfassen die Jahre 1927–1977; sie enden mit der Ernennung Joseph Ratzingers zum Erzbischof von München und Freising. Sie schildern seine Kindheit, geben Auskunft über seine Schul- und Gymnasialjahre – im „Schatten des Dritten Reiches" (7–32), über seinen Kriegsdienst und seine Gefangenschaft (33–45), über seine Seminarzeit und sein Studium (44–67), seine Ordination (Priesterweihe), seine seelsorgliche Tätigkeit, die Promotion und das „Drama der Habilitation" (68–91), über die Zeit als Professor in Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg sowie die Tätigkeit als Berater von Erzbischof Kardinal Frings beim II. Vatikanischen Konzil (92–176), schließlich über den Vorgang der Ernennung zum Erzbischof von München und Freising (177–181). Den Schluß des Buches bilden Literaturhinweise mit Erläuterungen, die über eine bloße Biographie hinausgehen.

Aus diesen ereignisreichen Erinnerungen, die durch zahlreiche Bilder ergänzt und spannend zu lesen sind und die mit vielen bedeutenden Persönlichkeiten bekannt machen, seien diejenigen herausgegriffen, die das „Drama des Habilitation" enthüllen. Während Professor Gottlieb Söhngen die Ausführungen der von Ratzinger eingereichten Habilitationsarbeit über Bonaventura mit Begeisterung aufnahm und bereits in seiner Vorlesung daraus zitierte, stieß sie beim Korreferenten Professor Michael Schmaus auf argen Widerstand; er lehnte sie ab! „Eine Welt drohte für mich zusammenzubrechen", erinnert sich Ratzinger. Die Münchener Theologische Fakultät milderte schließlich dieses harte Urteil ab – das Manuskript wurde zur Verbesserung zurückgegeben. Was zu verbessern war, sollte aus den Randbemerkungen entnommen werden. Diese aber waren so zahlreich, daß für eine Umarbeitung Jahre nötig gewesen wären: In den ersten beiden Teilen „wimmelte" es von kritischen Anmerkungen – deren Begründung Ratzinger „nur selten überzeugen konnte", wie er bemerkt.

Lediglich der letzte Teil über die Geschichtstheologie Bonaventuras war ohne Beanstandung geblieben. Professor Söhngen war einverstanden, daß dieser Teil aus dem Ganzen gelöst zum Thema der Habilitationsschrift wurde. – Wer selbst in einer ähnlichen Situation war, kann die „Wochen unruhigen Wartens" nach der Abgabe bis zur

Annahme der Arbeit verstehen, die im Februar 1957 geschah. Nach dem zwei Wochen später erfolgten Habilitationsvortrag stritten sich Referent und Korreferent leidenschaftlich, während der Habilitand zum Zuhörer wurde.

Nach langer Beratung der Fakultät wurde Ratzinger schließlich mitgeteilt, daß er bestanden habe. – Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, daß Professor Ratzinger aufgrund solch bitterer Erfahrung seinen Doktoranden und Habilitanden ähnliche Schrecken ersparte; das wird auch dadurch bestätigt, daß er den Ruf auf den dogmatischen Lehrstuhl in Münster annahm, als er „in der spannungsgeladenen Bonner Fakultät mit zwei Promotionen auf erhebliche Widerstände stieß, die aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem Scheitern für die beiden jungen Gelehrten endigen konnten." Ratzinger „dachte an das Drama seiner eigenen Habilitation zurück [...]" (132).

Diese Lebenserinnerungen bedürfen gewiß kaum einer weiteren Empfehlung.

Paderborn Heinz Schütte

Reber, Joachim: **Das christliche Menschenbild.** – Augsburg: Sankt Ulrich 2005. 128 S. (Fundamente), kt € 9,90 ISBN: 3–936484–49-X

Der junge Vf. (geb. 1968) ist ständiger Diakon, Referent des Stuttgarter Diözesancaritasverbandes und lehrt an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Das kleine Buch ist eine außerordentlich sympathische, gut geschriebene und mit vielen Beispielen aufgelokkerte Basis für Verständnis und Selbstverständnis des Menschen aus der Perspektive des Christentums, genauer: seiner katholischen Prägung. An Monographien jedweder Art zur Theologischen Anthropologie herrscht eklatanter Mangel. Darum begrüßt man diese Darstellung, auch wenn sie nicht den Anspruch erheben kann und will, ein streng wissenschaftliches „Handbuch" zu sein, das alle Fragen allseitig beantwortet. Wer sich eine erste Übersicht über dieses höchst wichtige, ebenso aktuelle wie fundamentale Gebiet der Theologie verschaffen oder sie anderen vermitteln will, wird mit Gewinn zu diesen Seiten greifen. Man kann sie für Seminare auf allen akademischen Ebenen nutzen.

Ausgang der Darstellung sind die biblischen Schöpfungserzählungen. Sofern alle Kreatur sich dem personalen Gott verdankt, ist Schöpfung ein zutiefst personales Geschehen, welches seine Aufgipfelung in der Hervorbringung des Menschen findet. Reber liest diese Krönungsabsicht im Gotteswillen, sich ein Gleichbild zu setzen im Menschen. In einem eigenen Kap. philosophiert er über den Begriff der Person, deren Wesen er in der Freiheit sieht, seine Geschichte mit Gott zu vollziehen. Zu den Grundaussagen der Schrift gehört für ihn die Erschaffung des Menschen in der doppelgeschlechtlichen Ausprägung, womit nicht zuerst die Sexualität als vielmehr die Sozialkonstitution gemeint ist. Zu ihr gehört auch wesentlich des Menschen Sprachfähigkeit. Weitere Reflexionen befassen sich mit den Menschenrechten und der Leib-Seele-Problematik. Hier sucht der Autor eine Position zwischen dem materialistischen Monismus und dem platonisch-plotinischen Dualismus auf der Grundlage des aristotelischen, von Thomas v. Aquin aufgenommenen Hylemorphismus. Der Mensch ist eine unteilbare Ganzheit. Das hat eschatologische Konsequenzen: „Wenn der Mensch lebt, dann weil Gott ihn am Leben hält. Und wenn er über den Tod hinaus leben sollte, dann auch, weil Gott ihn am Leben hält" (122). R. plädiert folgerichtig für die Sprechweise von der Auf*erweckung* (nicht Auf*erstehung*) des gestorbenen Menschen. Er vermeidet zwar die Formel von der „Auferweckung im Tode", nähert sich ihr aber sachlich an. Tod wird verstanden als Untergang der personalen Welt. Der Todestag ist dann der Jüngste Tag des Individuums.

Pentling Wolfgang Beinert

Oleum laetitiae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB, hg. v. Gunda Brüske / Anke Haendler-Kläsener. – Münster: Aschendorff 2003. 432 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 5), kt € 56,00 ISBN: 3–402–07504–0

Mit der vorliegenden Festschrift wird der international bekannte und allseits geschätzte Beuroner Benediktinerpater Prof. Dr. Benedikt Schwank zu seinem 80. Geburtstag geehrt. Wer seine Person und Lebensgeschichte noch nicht genauer kennt, findet die wichtigsten biobibliographischen Auskünfte zu den Stationen seines Lebens und seiner wissenschaftlichen Arbeit vom Jubilar selbst im ersten Beitrag höchst bescheiden und zugleich amüsant dargeboten.

Die Hg.innen charakterisieren die Festgabe als ein Kompendium von Beiträgen, die sich nicht unter dem Buchtitel „Oleum laetitiae" („Öl der Freude") inhaltlich zusammenfassen lassen. Die Überschrift verweist vielmehr auf die biblische Redeweise, dergemäß das „Ausgießen" von Öl über dem Haupt eines Menschen zuerkennende Freundschaft und Ehrerbietung bedeutet. In diesem Sinne verstehen sich die 32 Beiträge von befreundeten Kollegen und früheren evangelischen und katholischen Studierenden aus dem Jerusalemer Theologischen Studienjahr, an dem der Jubilar knapp 20 Jahre Lehrveranstaltungen und Exkursionen durchführte. In ökumenischem Geist, der das Jerusalemer Studienjahr bekanntlich auszeichnet, kommen hier vielschichtige Stimmen, die sich – zumal im Jahr der Bibel 2003 – um die Bibel kreisen, zum Zuge.

Es handelt sich um wissenschaftliche Beiträge aus verschiedenen theologischen Disziplinen sowie Predigtbeiträgen aus unterschiedlichen pastoralen Kontexten. Wenn eine Einzelwürdigung hier nicht möglich ist, so sollen die einzelnen Beiträge wenigstens aufgelistet werden, um so einen Einblick in die Vielgestaltigkeit des Buches zu vermitteln.

Eröffnet wird der Reigen mit einer Abhandlung von Thomas Staubli über den Ölbaum: Vom König, der lieber ein Bauer blieb. Archäobotanisches, Kulturgeschichtliches und Politisches zum wichtigsten Fruchtbaum Palästinas/Israels

Es folgen:
Beiträge zum Alten Testament:
- Wolfgang Zwickel, Warum ist der See Gennesaret erst in neutestamentlicher Zeit von Bedeutung?
- Ludger Schwienhorst-Schönberger, Inkubation im Alten Testament?

Beiträge zum Neuen Testament:
- Klaus Scholtissek, Von Galiläa nach Jerusalem und zurück. Zur theologischen Topographie im Markusevangelium
- Katharina Oppel OSB, Von Christus lernen, um Christus zu lehren. Autorität und Solidarität als Tugenden christlicher Lehrerinnen und Lehrer nach dem Matthäusevangelium
- Michael Reichardt, Das Kommen des Menschensohnes Mk 13, 24f. Heil oder Gericht?
- Maria Neubrand MC, Eine Geschichte von Bewegungen. Maria von Magdala und die Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20, 1–18)
- Claudio Ettl, „Warum so heftig, Matthäus?". Zum Problem des Anti-Judaismus – ein fiktiver Monolog
- Jens Adam, Kinder Gottes und Erben der Verheißung. Erwägungen zu Röm 11, 16–24
- Franz Mußner, Die religiöse Erfahrung des Christen als „Fremderfahrung"
- Martin Brüske, Der Kyrios und Gottes Königsherrschaft. Eine Skizze zum „Wesen des Christentums"

Beiträge zu Themen der Alten Kirche:
- Bernhard Mutschler, „Moysi litterae verba sunt Christi". Mose bei Irenäus von Lyon
- Jörg Frey, „Et numquam laeti sitis...". Ein apokryphes Jesuswort und die Probleme des Hebräerevangeliums
- Ferdinand Hahn, Das Apostolische Glaubensbekenntnis in historischer und theologischer Sicht
- Kirsten Joswowitz-Schwellenbach, „Leaving Chalcedon behind...?" Ausgewählte Probleme der Christologie in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks
- Nikolaus Egender OSB, Profil des Palästinensischen Mönchtums
- Harald Buchinger, Exkursionen oder Exkurse? Zu Pilgerbericht und Pilgerroute des Anonymus Placentinus

Beiträge zum Umgang mit der Bibel:
- Hildegard Gosebrink, „Intellectum expositionis librorum sapiebam ...". Die Heilige Schrift in der visionären Theologie Hildegards von Bingen (1098–1179)
- Mirjam Dinkelbach OCist, Gedanken zur „Lectio divina" nach der Regel des heiligen Benedikt
- Johannes Hofmann, Bibelkreis zur Bergpredigt. Überlegungen zu einer lebensorientierten Bibelarbeit
- Peter Stockmann, Bibelausgaben und Bibelübersetzungen gemäß katholischem Kirchenrecht

Beiträge zum christlichen Leben nach und aus der Bibel:
- Andreas Rudiger, Kirche und Vollmacht
- Gunda Brüske, „Es werde, Herr, dieses Öl ein Öl der Freude". Versuch einer biblischen Grundlegung der Krankensalbung
- Wolfgang Grieninger, Sollen Christen einen Brautpreis fordern oder zahlen?
- Werner Wertgen, Gewissen und Freiheit. Ein ethischer Essay zu 1 Kor 8
- Hans-Joachim Sander, Gott – ein Stadtbewohner. Verkündigung in Fragmenten von Hoffnung

Beiträge zur Eschatologie:
- Michael Grimm, Visio pacis. Zur Relevanz Jerusalems als eschatologischer Friedensstadt
- Margareta Gruber OSF, Wer ist die apokalyptische Frau? Eine Interpretation von Offb 12, 1–17

Predigten:
- Angelika Giering, Mittagspause in Sepphoris. Eine narrative Predigt
- Rüdiger Hagens, „Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4, 7). Eine Osterpredigt zur Grabeskirche
- Anke Haendler-Kläsener. „Lebendige Steine". Eine Rundfunkpredigt zu 1 Petrus 2
- Peter Söllner, „Siehe, ich mache alles neu!" (Offb 21, 5). Predigt zum Ökumenischen Gottesdienst am Epiphaniefest

Es ist erstaunlich, wie in „der kurzen Zeit eines guten halben Jahres" (Einführung 18) alle Beiträge verfaßt bzw. überarbeitet werden konnten, sodaß ein bunter Blumenstrauß lesenswerter Abhandlungen entstanden ist, dem Jubilar zur großen Freude, der werten Leserschar in seiner Vielschichtigkeit und Vielfältigkeit als gewinnbringende Information und Anregung.

Vechta Franz G. Untergaßmair

Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez. Edición a cargo de José R. Villar. – Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2003. 911 S. (Biblioteca de Teología, 28), kt. ISBN: 84–8081–011–4

Der Dogmatiker Pedro Rodríguez (Jahrgang 1933) ist eines der Gründungsmitglieder der Theol. Fak. der Opus-Dei-Universität Pamplona und hat sich mit zahlreichen Werken in verschiedenen Sprachen, mehreren auch über den Gründer des Opus Dei und sein Programm, bekannt gemacht (Deutsch: Der Weg der Spiritualität des Opus Dei, Köln 1995). Insgesamt 43 Freunde, Kollegen, Weggefährten – Frauen finden sich nicht darunter – haben zum 70. Wiegenfest eine nahezu tausend Seiten umfassende Festschrift zusammengestellt. Darunter finden sich auch fünf Beiträge deutscher Autoren (G. J. Bellinger, Harding Meyer, Gerhard Ludwig Müller, Kard. Leo Scheffczyk, A. Ziegenaus).

Als Hinführung dient ein vorgeschalteter Teil mit einem Vorwort des Primas von Toledo, eine Vita des Geehrten samt Bibliographie sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiter und die obligate Tabula Gratulatoria. Die Aufsätze selbst werden in vier Gruppen gegliedert (Theologie und Geschichte, Die Kirche in der Zeit, Das Amt in der Kirche, Der Weg zur Einheit). Den Epilog (genauer: „A modo del epílogo") bildet ein Gespräch zwischen dem Jubilar und dem Nestor des evangelischen Ökumenismus Harding Meyer.

Wie bei solchen Unternehmungen üblich, decken die Beiträge ein außerordentlich breites Spektrum entsprechend den Arbeitsgebieten und den Schwerpunkten der Vf. ab. Angesichts der ungewöhnlichen Fülle kann an dieser Stelle eine Einzelwürdigung nicht erfolgen. Statt dessen sollen einige Streiflichter geboten werden, die den Interessierten ein wenig neugierig machen können. Lesenwert ist der Aufsatz von Bruno Forte über die Beziehungen zwischen Gott und Schönheit. Eines der Forschungsgebiete von Rodríguez ist der Tübinger Theologe Johann Adam Möhler; es ist also passend, daß sich A. Carrasco Rouco (Madrid) mit dessen Beitrag zur Theologie befaßt. Die Sektion „Die Kirche in der Zeit" eröffnet ein höchst polemischer Angriff des Regensburger Bischofs Gerhard Ludwig Müller gegen alle, die zu behaupten wagen, in „Lumen gentium" zeigten sich zwei Ekklesiologien. Sie betreiben eine „infame Fälschung" (266). Wie immer man diese singuläre These beurteilt, man wird dem Vf. darin auf jeden Fall recht geben müssen: „Die Wirklichkeit kann aber falsch wahrgenommen werden, wenn die eigenen Brillengläser durch Vorurteile getrübt sind" (284). Vom Hintergrund der Universität Pamplona her verwundern nicht drei Beiträge über Josémaria Escrivá de Balaguer: Bischof Blázquez, der Ortsordinarius, schreibt über dessen eucharistische Theologie, Antonio Aranda über seine kirchliche Sendung und J. L. Gutiérrez-Martín untersucht die Gedanken des Heiligen über die Liturgie. Ein Viertel der Essays (genau: zehn) sind der Amtsproblematik gewidmet. Bemerkenswert ist besonders Kardinal Scheffczyks Stellungnahme zum Weiheamt („Die vielen Ämter und das eine Amt"). Wie auch Müller, aber viel eingehender, befaßt er sich mit der Frauenordination; natürlich wird sie negativ beurteilt. Ein opusspezifisches Thema handelt der Rektor der römischen Werk-Universität F. Ocáriz ab: „Bischofsamt, Ortskirche und Personalprälatur". Zahlenmäßig gleiches Gewicht besitzt die letzte Gruppe mit dem Thema Ökumenismus. Auch hier haben sich zehn Bearbeiter zusammengefunden. „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" – mit der seit „Dominus Jesus" neue Aktualität gewinnenden Frage gibt sich der bekannte Benediktinertheologe Patrick Granfield ab. Wenigstens ein Aufsatz richtet die Aufmerksamkeit auf die Ostkirchen: M. de Salis Amaral (Rom) stellt ekklesiologische Motive in der Theologie von Georges Florovsky vor. Natürlich kann die Primatsproblematik nicht ausgespart werden (A. González Montes, Bischof von Almería: „Das Amt des Nachfolgers Petri im interkonfessionellen theologischen Dialog").

Pentling Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaft

Die Dämonen / Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / Jewish and Early Christian Literature in the Context of its Environment, hg. v. Armin Lange / Hermann Lichtenberger / K. F. Diethard Römheld. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XIX, 687 S., Ln € 134,00 ISBN 3–16–147955–6

Inhalt: Vorwort mit kurzen Zusammenfassungen der Ergebnisse und einer Podiumsdiskussion V–XIV; B. Gladigow, Plenitudo deorum. Fülle der Götter und Ordnung der Welt 3–22; A. Klostergaard Petersen, The Notion of Demon. Open Questions to a Diffuse Concept 23–41; D. Kurth, Suum cuique. Zum Verhältnis von Dämonen und Göttern im alten Ägypten 45–60; K. van der Toorn, The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel. Popular Belief and Scholarly Speculation 61–83; H. Niehr, Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels. Überlegungen zum Weg des Reep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte 84–107; H.-P. Müller, Der Umgang mit dem Negativwertig-Numinosen in der phönizisch-punischen Religion 108–121; G. Ahn, Dualismen im Kontext von Gegenweltvorstellungen. Die rituelle Abwehr der Dämonen im altiranischen Zoroastrismus 122–134; B. Janowski, Jenseits von Eden. Gen 4,1–16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte 137–159; M. Köckert, War Jakobs Gegner in Gen 32,23–33 ein Dämon? 160–181; W. Hüllstrung, Wer versuchte *wen* zu töten? Ein Beitrag zum Verständnis von Exodus 4,24–26 182–196; U. Rüterswörden, Die Stellung der Deuteronomisten zum alttestamentlichen Dämonenwesen 197–210; O. Keel, Schwache alttestamentliche Ansätze zur Konstruktion einer stark dualistisch getönten Welt 211–236; M. Bauks, Das Dämonische im Menschen. Einige Anmerkungen zur priesterschriftlichen Theologie (Ex 7–14) 239–253; A. Lange, Considerations Concerning the ‚Spirit of Impurity' in Zech 13:2 254–268; H.-J. Fabry, „Satan" Begriff und Wirklichkeit. Untersuchungen zur Dämonologie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur 269–291; P. Riede, „Ich bin ein Bruder der Schakale" (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge 292–306; B. Ego, „Denn er liebt sie" (Tob 6,15 Ms. 319). Zur Rolle des Dämons Asmodäus in der Tobit-Erzählung 309–317; L. T. Stuckenbruck, Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls 318–338; J. C. VanderKam, The Demons in the *Book of Jubilees* 339–364; R. Deines, Josephus, Salomo und die von Gott verliehene *technä* gegen die Dämonen 365–394; E. Eshel, Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls 395–415; H. Lichtenberger, Ps 91 und die Exorzismen in 11QpsAp^a 416–421; L. Albinus, The Greek *daimon* between Mythos and Logos 425–446; H. Cancik, Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian) 447–460; M. Rese, Jesus und die Dämonen im Matthäusevangelium 463–475; U. Mittmann-Richert, Die Dämonen und der Tod des Gottessohns im Markusevangelium 476–504; G. S. Oegema, Jesus' Casting Out of Demons in the Gospel of Mark against Its Greco-Roman Background 505–518; T. Söding, „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ..." (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu 519–549; F. Avemarie, Warum treibt Paulus einen Dämon aus, der die Wahrheit sagt? Geschichte und Bedeutung des Exorzismus zu Philippi (Act 16,16–18) 550–576; Th. Knöppler, Paulus als Verkünder fremder daimonia. Religionsgeschichtlicher Hintergrund und theologische Aussage von Act 17,18 577–583; P. Lampe, Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse 584–599; E. Grypeou, Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik 600–609; P. S. Alexander, Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon 613–635; G. Stemberger, Samael und Uzza. Zur Rolle der Dämonen im späten Midrasch 636–661.

Das *dictum* von Rudolf Bultmann, nach dem für den Menschen von heute das mythologische Weltbild vergangen und erledigt sei, ist, folgt man der Demoskopie, selbst ein Mythos der Neuzeit. Denn nach einer repräsentativen Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach im Jahre 2001 glauben fast 10% der deutschen Bevölkerung an Gespenster und böse Geister (West: 10%; Ost: 3%) und immerhin ein Drittel dieser Personengruppe empfindet regelrecht Angst vor den Schädigungen durch böse Geister. In Literatur, TV und Film feiern die Dämonen fröhliche bzw. grausige Urstände. In Zeiten des Glaubensverlustes blüht, so könnte man vermuten, die Leichtgläubigkeit auf. Gewiß hat auch die vulgarisierende Rezeption der Dämonenmetaphorik der Freud-Schule oder der Schule C. G. Jungs das ihre dazu beigetragen, daß man „Dämonen" als das Abgespaltene des Ich oder als das dunkle Ich begreifen kann (vgl. U. Mittmann-Richert, Die Dämonen, 505f).

Dämonen und Dämonologie sind aber auch aus dem Schatten getreten, in den eine Wissenschaft sie gedrängt hat, die sie als Reste einer der Betrachtung nicht werten primitiven Religiosität betrachtete. Die Literatur zur neutestamentlichen Dämonologie ist mittlerweile

Legion. Dämonen, so sie denn einen Namen tragen, haben es zu Lexikawürden gebracht.[1]

Der vorliegende Bd, der auf ein internationales Symposion im Jahre 2001 zurückgeht, kann von der Breite der Themen und der historischen Längsschnitte her beanspruchen, ein Kompendium der antiken Dämonologie darzustellen. Allerdings bleibt es unerfindlich, aus welchen Gründen es zwar einen hervorragenden Beitrag von *G. Stemberger* zu nachtalmudischen Texten gibt, aber keinen, der christliche Texte der Spätantike untersucht. Auch wenn man den christlichen Anteil am Test Sal höher einschätzt, als es *P. S. Alexander* in seiner Untersuchung tut, bleibt der Befund, daß für die wichtigste Zeit der Ausbildung der christlichen Dämonologie und ihrer Grundlegung eine Untersuchung fehlt.

Freilich kann man angesichts so vielfältiger Beschäftigungen mit Dämonen fragen, was denn damit gemeint ist, wenn in neuzeitlicher Forschung der Begriff auf antike Phänomene angewandt wird. Denn man kann zwar für die griechisch-römische Antike (*L. Albinus; H. Cancik*) eine annähernde systematische Ordnung und einen theologisch konsequenten Sprachgebrauch erkennen, aber dieser Befund trifft für andere Regionen und Religionen mit Ausnahme des Zoroastrismus nicht zu. *B. Gladigow* unternimmt es daher, „Dämonen" als eine Beschreibungskategorie zu gewinnen, die bestimmte religiöse Prozesse einsichtig macht. Danach wären Dämonen u. a. gleichsam der polytheistische Subtext zu monotheistischen Religionen. Dämonen besetzen Funktionen, die in die monotheistische Gottesvorstellung nicht integrierbar sind. Diese Deutung wird auf gewisse Weise durch die Beiträge von *H. Niehr* und *H.-J. Fabry* sekundiert. Während die positiven Aspekte des Gottes Reep auf JHWH übertragen werden, wird er zugleich auf seine negativen Aspekte reduziert und zu einem Dämon depotenziert. Nach H.-J. Fabry erfüllt die Gestalt des Satans die von B. Gladigow beschriebene Funktion. Es ist eine fast zwangsläufige Entwicklung hin zu einem Dualismus von Gut und Böse. Einen Gegenwurf dazu liefert jedoch der Beitrag von *H.-P. Müller*, der zu zeigen vermag, daß eine Integration von Negativem und Positivem in einer Gottheit möglich ist. Religionen folgen allem Anschein nach nicht immer der Rekonstruktion und den Erwartungen der Religionswissenschaft.

A. Klostergaard Petersen plädiert dafür, den Begriff des Dämonischen möglichst weit zu fassen und mit ihm jede transgressive Funktionalität zwischen Himmlischem und Irdischem zu fassen: „The demon has been held to act as a human representative in the divine world and as a divine agent in the world of men. It has been used to represent an evil element in a world basically held to be good. And it has been used to embody the good element in a world held to be evil. Being neither god nor man the demon may act on behalf of both in that particular realm to which each of the two do not have access. The notion of demon in all its different uses pay witness to this discoursive function that enables humans to bridge the gap to the inaccessible. If the definition of the demon is extended in this manner we may not only be able to include all the different applications of the concept during the course of its history of interpretation. We may also use it as a general religio-historical category that makes it possible to study notions of demons in contexts in which the concept itself does not occur. Obviously, such a definition represents a condensation of the world that transforms and reduces it in order to make it more comprehensible. The advantage of the chosen definition, however, is its capability of integrating the entire spectre of different uses witnessed by the concept's history of reception. (39)

Freilich ist dieser Ansatz sowohl methodisch als auch historisch zu hinterfragen. Der Begriff wird hier so umfassend, daß er in letzter Konsequenz jeglicher Klarheit entbehrte. Das definitorische Desaster um den Magiebegriff würde dann wiederholt. Auch bleibt es fraglich, ob man mit dieser Ausweitung nicht letztlich fast jede religiöse Praxis dämonisch konnotiert. Eine Grenze zu magischen Praktiken[2] ist damit gewiß nicht zu ziehen.

[1] Jeremy Black, Anthony Green, Tessa Rickards (Hg.), Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary, Austin 1992; Karel Van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden/Grand Rapids ^{2}1999; in Ergänzung zu dieser Publikation gibt es an der Universität Zürich unter Leitung von Christoph Uehlinger ein Forschungsprojekt: Iconography of Deities and Demons in the Biblical World (*IDD*).

[2] Vgl. dazu: Bengt Ankarloo, Witchcraft and magic in Europe: ancient Greece and Rome, Philadelphia 1999; Matthew W. Dickie, Magic and magicians in the Greco-Roman world, London 2001; Shaul Shaked, (Hg.) Officina magica: essays on the practice of magic in antiquity, Leiden 2005.

Als Illustration zu dem Vorschlag von A. Klostergaard Petersen kann man den Beitrag von *M. Bauks* lesen. Trotz der mangelnden textlichen Bezeugung postuliert sie insbesondere wegen der „Renaissance des Dämonenglaubens im Frühjudentum", wobei der Begriff Renaissance implizit behauptet, was man beweisen müßte, daß es einen dämonologischen Subtext in den Texten gibt: „Es ist m. E. davon auszugehen, daß dämonische Konzeptionen und Konstellationen auch in den alttestamentlichen Texten belegt sind." (239) Wohl nur so kann man zu einer dämonischen Deutung von Pharao und Mose kommen. Immerhin bleibt dennoch der Befund, daß die Verfasser des Textes keine Dämonologie entworfen haben und Elemente eines Dämonenglaubens in Israel, den zu bestreiten es angesichts archäologischer Befunde wohl keinen Grund gibt, schlicht und einfach nicht erwähnen. Eine Textinterpretation sollte doch eher hier ansetzen. Auch der neutestamentliche Beitrag von *U. Mittmann-Richert* zum Markusevangelium wählt eine dämonologische Lesart, die der Text so nach meiner Meinung nicht hergibt. Die Autorin geht zu Recht von einem mehrschichtigen Verständnis des Markusevangeliums aus, was aber dennoch nicht heißen muß, daß das dämonische Element den Subtext und die Gliederung bietet. Die Schweigsamkeit des markinischen Texts wird allerdings durch die Wortgewalt der Interpretation übertönt, so etwa wenn man die Formulierung findet, daß „Satan die Siegesfanfare des aus menschlicher Unwissenheit geborenen Spotts erschallen lässt", oder die emphatische Bemerkung liest: „Der Durchbruch menschlicher Gotteserkenntnis (sc. 15,39) bei dem satanischen Hohngelächter über die siegreiche Niederwerfung Gottes!" Ob diese pandämonische Lesweise wirklich vom Text getragen wird, erscheint fraglich.

Betrachtet man die anderen Beiträge zum Alten Testament näher, so mag man durchaus den Titel des Artikels von *O. Keel* als Zusammenfassung nehmen, nämlich die Texte bieten nur „schwache alttestamentliche Ansätze". Und wenn *G. Stemberger* darauf hinweist, daß „[...] Dämonen in der klassischen rabbinischen Literatur eine relativ geringe Rolle (spielen)" (637), dann zeigt sich, daß diese Konzeption durchaus auch späterhin tradierbar war.

Dämonenglauben findet sich dagegen explizit in Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels und insbesondere in Schriften des Neuen Testaments, wobei *M. Rese* davon ausgeht, daß nach Mt die Welt durch Jesus nicht von Dämonen befreit wurde, sondern diese endgültig erst mit der Parusie überwunden werden, so daß Exorzismus eine Aufgabe der Jüngergemeinde ist. Gleichwohl kann man auch bei Mt nicht von einer ausgeprägten Dämonologie sprechen. Wie die Untersuchung von *T. Söding* nahelegt, ist die neutestamentliche Überlieferung an Dämonen nicht hinsichtlich ihrer kosmologischen Funktion interessiert, sondern als die Menschen in ihrer Existenz bedrängende Phänomene. Daß die nächstliegende Begründung für die breite Erwähnung von Dämonen im NT der Umstand ist, daß Jesus als Exorzist wirkte, machen die Überlegungen von T. Söding mehr als deutlich.

Aber selbst in Hinblick auf die Literatur dieser Zeit wird man nicht vorschnell einen theologisch selbstverständlichen Umgang mit dämonischen Mächten postulieren können. *R. Deines* zeigt in einer überzeugenden Analyse von Texten des Josephus, wie dieser bemüht war, das Dämonische zurückzudrängen und zu „entmythologisieren", ein Befund, den *F. Avemarie* auch für Apg 16 wahrscheinlich machen kann. M. E. müßte man auch bei den übrigen Texten nochmals auf ihre Intention und Trägerschaft abheben. Unter Umständen wird hier ein zwar vorhandener Dämonenglaube theologisch aufgenommen, aber diese Umsetzung entspricht keineswegs dem Mainstream.

Unmöglich kann man hier alle Beiträge würdigen; in der Summe geben sie einen vorzüglichen Überblick über die Problematik dessen, was sich mit dem Begriff „Dämon" verbindet. Allerdings stellt sich nach der Lektüre auch eine Frage, die im Sammelbd nicht behandelt wird (vgl. allerdings die Bemerkungen von T. Söding [542]), nämlich die, ob ohne die neutestamentliche und spätere kirchliche Praxis und Überlieferung, ohne die Depotenzierung von Göttern zu Dämonen, Dämonismus und Dämonenglauben in der europäischen Glaubens- und Mentalitätsgeschichte die Rolle gespielt hätten, die sie nun mal gespielt haben.

Berlin Rainer Kampling

Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft, hg. v. Franz Sedlmeier. – Würzburg: Echter 2003. 541 S., geb. € 39,00 ISBN: 3–429–02515-X

Ein kurzes Vorwort (3 S.) führt diese umfangreiche FS für „Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag" ein. Die FS konzentriert sich auf die pro-

phetische Literatur: und zwar auf die großen Prophetenbücher Jesaja (R. Brandscheidt, H.-J. Stipp, B. M. Zapff), Jeremia (W. H. Schmidt) und Ezechiel (F.-L. Hossfeld, M. Mark, F. Sedlmeier) wie auf die kleinen Prophetenschriften Amos (J. C. Gertz, R. G. Lehmann) und Hosea (M. Oeming).

Ein Blumenstrauß ist entstanden, nicht nur thematisch, sondern auch methodisch und hermeneutisch. Denn die einzelnen Beiträge erproben die unterschiedlichsten methodischen und hermeneutischen Zugänge zur Bibel. Sie liefern einen Querschnitt über den gegenwärtigen Stand der „Interpretation der Bibel in der Kirche" (Päpstliche Bibelkommission 1993). M.E. hätte der Hg. bereits im Vorwort auf dieses Dokument verweisen können. Es interpretiert ja wie der Hg. die „Vielfalt der Zugänge und Interpretationen" (10) positiv.

So untersucht Schreiner (†) in einem seiner letzten Beiträge das „Wohnen der Weisheit" nach Sir und arbeitet den Einfluß der dtr Theologie zum „Wohnen Jahwes im Tempel" mit einer sorgfältigen Begriffsanalyse heraus. Die ‚Schekinah' meint eine „Niederlassung ohne bleibende, d.h. auch besitzrechtliche Ortsbindung" (17). Seebass differenziert zwischen der Argumentation mit Gottes „Einzigkeit" im Schema Jisrael (Dtn 6,4b) und dem Verbot fremder Götter im 1. Gebot. Er greift die Herleitung für die Einzigkeit aus Ugarit und anderen ao. Quellen nach Loretz auf, stellt aber fest, daß Israel schon früh ein singuläres Gegenüber des einen Jahwes gegenüber seinem Volk erkennen läßt. Diese Singularität führt schließlich zum Ausschluß anderer Göttinnen und Götter und erlaubt „daneben aber einen Hofstaat, Engelheere und Repräsentationen Gottes wie den Kabod in der Priesterschrift, die Frau Weisheit in den Proverbien [und Sir, Rez.] oder die Schechina im klassisch-werdenden Judentum oder eben die Einwohnung im Christus Jesus" (44).

Diese zwei grundlegenden, bibeltheologischen Aufsätze werden von Arambarri fortgesetzt. P Gen 1,1–2,4 a führt vorexilisch u.a. die Erschaffung des Menschen (VV 26–31) und den 7. Tag als Ruhetag und Programm für Israel ein. Die Verbindung zum Sabbat und der Ausbau der Ruhe-Vorschriften erfolgt nachexilisch.

Allerdings ist es unwahrscheinlich, daß erst der Endredaktor P die Erschaffung des Menschen Gen 1,26–31 in die Vorlage (ein 7-Schöpfungswerk?) ohne den Menschen (?) angehängt hat. Arambarri argumentiert strikt synchron, ohne eine mögliche Traditionsgeschichte für P zu hypothetisieren.

Dagegen stellt sich Ruppert ausdrücklich dem Streit zwischen diachroner Urkundenhypothese und synchronem Kompositionsmodell. Dazwischen vermitteln das Kompositionsgeschichtsmodell und das „Fortschreibungsmodell" der neuen Urkundenhypothese. Ruppert favorisiert das Letztere. Nach ihm ist die jehowistische Opferung Isaaks Gen 22 durch den Einschub VV 15–18 aus joschijanischer Zeit „wieder gelesen" und weiter geschrieben worden.

Dazu liefert Zwickel ein archäologisches Blitzlicht aus der Frühzeit Israels. Hazor, die größte bronzezeitliche Stadt des Westjordanlands, ist zweimal durch Streitigkeiten mit benachbarten Städten untergegangen, aber nicht durch die Landnahme oder die Seevölker oder die (Proto) Aramäer.

Haag widmet sich der Spätzeit. Er weist für die beiden Einleitungsbriefe 2 Makk einen Verfasser aus der hasmonäerkritischen Hasidäer-Bewegung nach.

Der Haupt-Block „Prophetische Literatur" bringt die Vielfalt der unterschiedlichen Ansätze zur vollen Entfaltung. Brandscheidt legt für DtJes 43,1–7 das Gewicht auf die „theologische Aussage". Es sind 2 Schichten erkennbar: Grundschicht VV 1–4 und Bearbeitung Vv 5–7. Der theologische Gehalt hält sich im Wandel vom Exil zum Nachexil durch.

Gertz macht in den Gerichtsankündigungen von Amos ebenfalls eine originale Schicht (Amos, Amosschule) und eine nachexilische Schicht aus, legt aber ganz nach der üblichen Traditionsgeschichte Wert auf die Rekonstruktion der Ursprungsschicht. Die Argumente (Erdbeben vor 722; Bileam Visionen nach dem 1976 hg. aram. Text von Tell Der Alla) sind beachtlich; dennoch bleibt der rekonstruierte Text hypothetisch.

Hossfeld analysiert Ez 20 ebenfalls nach dem Fortschreibungsmodell in einen Proto-Ez „Grundtext" und spätere Zufügungen. Umfangreicher als bei Amos stehen Parallelen bereit, z.B. P Ex 6, auf den Ez * 20 erkennbar eingewirkt hat. Es geht um die Verpflichtung auf die exklusive Jahwe-Verehrung „in Ägypten", um die Gabe der Gesetze „in der Wüste" – die nachexilische Zusammenführung von 7. Tag und Sabbat nach A. wird bestätigt – und um Warnungen an die Sohnesgeneration „in der Wüste".

Lehmann bietet zu Am 2,6–10 eine textvergleichende, linguistische und semantische Analyse. Beide Verfahren erhärten gegen die übliche Trennung des V 9 von V 10 den ursprünglichen, synchronen Zusammenhang beider Verse.

Mark interpretiert streng synchron die „rhetorische Strategie" Ez 16. Es handelt sich um eine drastische Karikatur des nymphomanen Israel und nicht um einen Geschichtsrückblick. Diese Karikatur vermag auch noch in nachexilischer Zeit zu wirken.

Oehmig dagegen teilt Hos 7 in 7 Schichten auf (268–270). Gegenüber der synchronen Interpretation oder dem vorsichtigeren Fortschreibungsmodell von rekonstruierter Grundschicht und nur vage datiertem Endtext bedeutet dieser Versuch eine bewußte Provokation (270f). Die Rekonstruktion des Proto-Hos überzeugt, doch die Konstruktion der weiteren 6 Schichten mit Einzel-Satzteilen und Sätzen führt noch einmal drastisch die Subjektivität solcher Schichtenzuordnungen vor Augen.

Schmidt bleibt für Jer 2,1–9 bei der Aufteilung in Proto-Jer und exilisch / nachexilische Bearbeitung. Die Grundschicht ergibt den Anfang der verlorenen Urrolle.

Sedlmeier rechnet Ez 13 weitgehend dem Propheten Ezechiel zu. Im anschaulichen Stil einer Antrittsvorlesung werden die Krisenbewältigungsstrategien der Zeit nach der 1. Deportation und die Kriterien für falsche Prophetie vorgestellt, die auch für spätere Situationen wirksam bleiben.

Stipp favorisiert ebenfalls für Jes 6–8 eine synchrone Analyse, die allerdings spätere Aktualisierungen, über die ein Konsens besteht, ausscheidet. Die „Quellen von Kohärenzstörungen [sind] auf der vorliterarischen Ebene zu suchen" (327). Ein historisches positives Orakel zum syrisch-ephraimitischen Krieg wird später von Jesaja umstilisiert zu einem Unheilszeichen, in dem die Heilzusage ambivalent anwesend bleibt (Jes 7). Das Gericht wird trotz Verzögerung kommen (oder ist bereits gekommen).

Auch Zapff bevorzugt für DtJes ein Zweischichten-Modell. Jes 40,1–11 ist ein sekundär vorgeschalteter Prolog.

Wie Lehmann an Amos führen Diesel und Wagner eine linguistische Analyse an Ps 23,1 durch.

Witte beobachtet bibeltheologisch das Verhältnis von Zeit und Leid in Ijob. Die Zeit ist doppelachsig: Der horizontal linear verlaufenden Zeit steht die Sehnsucht nach der vertikal einbrechenden Gottesschau gegenüber.

Jüngling behandelt eine Predigt von Augustinus über Joh 4,1–12, in die der lat. Text Jes 40,28–31 einfließt.

Reiser kümmert sich um das Verhältnis von Allegorese und Metaphorik. Er weist nach, daß Origenes im Unterschied zur Moderne nicht zwischen beabsichtigten Metaphern des biblischen Textes und „den durch Allegorese gewonnenen Metaphern" unterschied (449). Gleichwohl haben Origenes und die Väter eine reflektierte, geistliche Verstehensweise / Auslegung (nicht sensus, sondern explanatio spiritualis), die der heutigen, historisch-kritischen Exegese an Hermeneutik überlegen ist. Doch das ist die Frage.

Reiterer geht auf den Problemhorizont von Übersetzungen ein.

Zeller listet vier Formen von „Schriftverwertung" auf: 1. die prophetische Funktion, 2. exemplarische Geschichte und Urgeschichte, 3. Paränese, 4. zeitlose Aussagen über Gott und den Menschen.

Insgesamt läßt sich sagen, daß die Aufsätze den Anspruch einlösen, die Vielfalt der Suchbewegungen von Gottes Wegen zu repräsentieren. Der jeweils gewählte Weg wird durchgängig als plausibelste Möglichkeit gegenüber anderen Wegen dargestellt. Entsprechend fehlen weitgehend Polemik und überfrachtete Beweisführungen. Es bietet sich ein anschauliches Bild vom gegenwärtigen Stand der atl. Wissenschaft. Vielleicht ist der Optimismus, mit Grundschichten die Zeit vor dem Exil prägnant erschließen können, ein Unterscheidungsmerkmal zu den skeptischeren Strömungen der gegenwärtigen atl. Exegese. Aber auch diese haben die zahlreichen Anhaltspunkte der Archäologie und der literarischen Gattungen und theologischen Motive mit langen Traditionen zu berücksichtigen. Bewähren müssen sich die vorexilischen Textfragmente in der nachexilischen Endform. Dieser Nachweis ist einem Teil der vorliegenden Aufsätzen eindrucksvoll gelungen, für einen anderen Teil aber nicht im Blickfeld gewesen. Die Bibelwissenschaft ist durch diese Spannung zwischen Diachronie und Synchronie nicht unklarer, sondern reichhaltiger geworden. Sie hat zugleich den Leser stärker in den Blick genommen. Der Teil „Wege der Rezeption" hebt zu Recht die neue Beachtung und Herausforderung der Leser- und Ausleger-Aktivität als Ertrag der neuen Methoden- und Hermeneutikdiskussion heraus. Für einen „Sucher" und Erprober der biblischen Textwelt ist diese FS eine empfehlenswerte Fundgrube und Weiterführung.

Dortmund Detlev Dormeyer

Exegese AT

Albertz, Rainer: **Geschichte und Theologie.** Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit v. Gabi Kern hg. v. Ingo Kottsieper und Jakob Wöhrle. – Berlin / New York: de Gruyter 2003. X, 396 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 326), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017633–5

Der von den Hg.n zum 60. Geburtstag des Autors zusammengestellte Bd enthält 14 bereits veröffentlichte Aufsätze aus den Jahren 1978 bis 2000, die deutsche Originalfassung eines ursprünglich englisch publizierten Beitrags und zwei bislang unveröffentlichte Arbeiten. Im einzelnen handelt es sich um folgende Artikel:

1. Die Kulturarbeit im Atramḫasīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte (1–22 = FS C. Westermann [1980] 38–57). – 2. „Ihr werdet sein wie Gott". Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes (23–48 = WO 24 [1993] 89–111). – 3. Das Motiv für die Sintflut im Atramḫasīs-Epos (49–64 = FS H.-P. Müller [1999] 3–16). – 4. Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament (65–84 = J. Gessinger / W. von Rahden [eds.], Theorien vom Ursprung der Sprache, Bd 2 [1988] 1–18). – 5.

Ludlul bēl nēmeqi – eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit (85–106 = FS K. Deller [1988] 25–53). – 6. Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodizee" (107–134 = FS H. W. Wolff [1981] 349–372). – 7. Der „Weise" und die „fromme Weisheit" im Hiobbuch aus der Perspektive der „Freunde" (135–156 = J. G. Gammie / L. G. Perdue [eds.], The Sage in Israel and in the Ancient Near East [1990] 243–261). – 8. Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog (157–186 = ZAW 90 [1978] 348–374). – 9. Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel (187–208 = R. Albertz, Religion und Gesellschaft [1997] 115–132). – 10. Jer 2–6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias (209–238 = ZAW 94 [1982] 20–47). – 11. Das Deuterojesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie (239–256 = FS R. Rendtorff [1990] 241–256). – 12. Die Intentionen und Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks (257–278 = FS C. Westermann [1989] 37–53). – 13. Wer waren die Deuteronomisten? Das historische Rätsel einer literarischen Hypothese (279–302 = [EvTh 57 [1997] 319–338]). – 14. Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: Die neubabylonischen Königsinschriften als ‚Primärquelle' (303–320 = L. L. Grabbe [eds.], Leading Captivity Captive [1998] 22–39). – 15. Die verhinderte Restauration (321–334 = FS R. Rendtorff [2000] 1–12). – 16. Zur Wirtschaftspolitik des Perserreiches (335–358; Erstveröffentlichung). – 17. Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung (359–382; Erstveröffentlichung).

Eingeleitet wird der Bd durch ein kurzes Vorwort der Herausgeber (V–VIII); den technischen Apparat bilden ein Abkürzungsverzeichnis (383–387), ein Register der Bibelstellen (389–393) und der Nachweis der Erstpublikationen (395–396).

Thematisch stehen in den älteren Artikeln exegetische Fragen aus den Bereichen Urgeschichte (1–4), Weisheit (2, 5–7) und Recht (8–9), Prophetie (10, 11, 13) und Deuteronomismus (9, 12, 13) im Vordergrund, die jüngeren konzentrieren sich auf Fragen der Religionsgeschichte namentlich der sog. ‚exilischen' und ‚nachexilischen' Zeit (14–17, zuvor schon 6–7). Methodisch zeichnen sich die Arbeiten durch die konsequente Verbindung von Sozial- und Religionsgeschichte aus, die bereits A.' Habil.schrift „Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion" (CThM 9, 1978) prägte, mit einer theologischen Färbung, wie sie für A. charakteristisch ist und auch seine bekannte „Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit" (GAT 8/1–2, 1992) durchzieht. Die Auswahl zeigt, wie stark A. durch seine Heidelberger Studien- und Assistenzzeit geprägt wurde, wie sehr er auch in den 70er Jahren von den dort gegebenen Möglichkeiten – namentlich in der für beide Seiten fruchtbaren Verbindung von alttestamentlicher Wissenschaft und Assyriologie (1–3, 5–6, 9, 14) – profitiert und daraus konsequent Eigenes geformt hat. Mit vielen der hier versammelten Aufsätze hat er der alttestamentlichen Wissenschaft wichtige Anstöße gegeben, der Artikel über *Ludlul bēl nēmeqi* ist auch für Altorientalisten ein Muß. Persönliche Frömmigkeit und Familienreligion erforschte er, lange bevor das Thema in der englischsprachigen Forschung in Altorientalistik (K. van der Toorn, J. Berlinerblau u. a.), Archäologie (C. Meyers, A. Faust u. a.) und feministischer Exegese aufgegriffen und vertieft wurde. Der Deuteronomismus, in der Forschung so oft nur als theologische Denkfigur diskutiert oder rein redaktionsgeschichtlich als variantenreiche Fata Morgana konstruiert („literarkritische Scheinlösungen" [260]), erhält bei A. sozialgeschichtlich konkretere Konturen als irgendwo sonst: Milieu, Notablenfamilien, Funktionseliten und deren teilweise divergierende Positionen und Interessen werden erkennbar, Spannungen und Differenzierungen drängen sich auf (etwa im Blick auf DtrG und JerD; so teilweise schon bei Martin Noth, was Spätere mitunter vergaßen). Literarische Hypothesen vermögen A. nur zu überzeugen, wenn ihnen auch historische, und d. h. nicht zuletzt sozialgeschichtliche Plausibilität zukommt.

Die bereits veröffentlichten Beiträge sind für den Nachdruck nicht oder nur geringfügigst überarbeitet worden. Daß manche älteren Arbeiten den Stempel ihrer Entstehungszeit tragen, die eine oder andere früher geläufige Hypothese heute mit größerer Skepsis beurteilt wird („Deuterojesaja-Buch", das A. allerdings nicht eigenständig, sondern als Fortschreibung des Jesaja-Buches versteht; die Frühzeitverkündigung Jeremias) und die wissenschaftliche Diskussion weitergegangen ist, liegt in der Natur der Sache. A.' Studien und Interpretationen sind deshalb nicht weniger lesenswert geworden, im Gegenteil: Aus einem gewissen Abstand läßt sich – gerade bei sozialgeschichtlich orientierten Arbeiten – besser zwischen modischem Bewegtenjargon und solidem, diverse Wenden verkraftendem Tiefgang unterscheiden.

Je nach eigenem Forschungsinteresse wird man da und dort Hinweise auf neuere Literatur zur Sache vermissen, so etwa zu (4) auf den gleichzeitig erschienen Aufsatz von K. Koch, Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben... Überlegungen zu Gen 2,7: BN 48 (1988) 50–60 (auch in: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie [Gesammelte Aufsätze Bd 1], Neukirchen-Vluyn 1991, 238–247). Zu *Ludlul* (5) sind seit 1988 neue Texte bekannt geworden, die das Verständnis der Dichtung in wesentlichen Punkten erleichtern: A. R. George / F. N. H. al-Rawi, Tablets from the Sippar Library VII. Three wisdom texts: Iraq 60 (1998) 187–206; W. Horowitz / W. G. Lambert, A new exemplar of *Ludlul bēl nēmeqi* Tablet I from Birmingham: Iraq 64 (2002) 237–245; zur Deutung vgl. auch M. Stol, The Reversibility of Human Fate in *Ludlul* II, in: Ö. Tunca & D. Deheselle (éds.), Tablettes et images aux pays de Sumer et d'Akkad. Mélanges offerts à Monsieur H. Limet (Association pour la Promotion de l'Histoire et de l'Archéologie Orientales, mémoires, no. 1), Liège 1996, 179–183. Die Babylonische Theodizee (6), die mittlerweile u. a. von W. von Soden für TUAT (III/1, 1990, 143–157) neu bearbeitet und übersetzt wurde, hat jüngst K. van der Toorn (Theodicy in Akkadian Literature, in: A. Laato / J. C. de Moor [eds.], Theodicy in the World of the Bible, Leiden: Brill, 2003, 57–89) diskutiert. Dieser weist zu Recht auf die Schwierigkeit der Datierung der akrostichischen Dichtung hin, weshalb man die darin beschriebenen sozialen Verhältnisse incl. ihrer Umkehrung eher topisch als situativ verstehen sollte. Das heißt nicht, einen konkreten Erfahrungshintergrund zu bestreiten, rät aber zu mehr Zurückhaltung bei der zeitgeschichtlichen Identifikation der beschriebenen Akteure mit eindeutig abgrenzbaren Milieus („Neureiche" unter den Privilegierten – bzw. Aufsteiger, die den etablierten Privilegierten als unanständige „Neureiche" vorkamen, wird es in Babylonien nicht nur in der post-kassitischen Zeit, in Palästina nicht nur in der Perserzeit gegeben haben).

Das Verfahren, aus literarischen Texten, Topoi und Typen auf sozialgeschichtlich identifizierbare Gruppen zu schließen, wirft methodologische Grundfragen auf und kann nicht immer überzeugen. Wenn A. in der Perserzeit aufgrund von Pss, Spr und Hiob „Gerechte" und „Frevler" auf zwei parteienartig unterscheidbare Oberschichtsgruppen verteilen will, deren eine als fromme und der Solidarität mit den Armen verpflichtete Traditionsnotablen, die andere als opportunistische Emporkömmlinge gezeichnet werden, dann scheint mir sein Bild der „frommen Aristokratie" zu stark von einem positiv-paternalistischen Selbstverständnis geprägt, wie es etwa in Hiob 29 und 31 zum Ausdruck kommt, und zu wenig die Schatten zu berücksichtigen, die von Hiob 30 her auf die Wahrnehmung der Ärmeren, immer nur Randständigen fallen. Daß das Hiob-Buch als Quelle für die Sozial- und Religionsgeschichte der Perserzeit genutzt werden soll, ist lobenswert. Wenn es von A. aber nicht nur als allgemein weisheitliche Auseinandersetzung über das Verhältnis von „Frömmigkeit und Lebenspraxis", sondern als Dokument einer speziell in Juda und im Horizont des Jahwe-Glaubens geführten intellektuellen und religiösen („seelsorgerlichen") Kontroverse gedeutet wird, trägt man der ausländischen Herkunft und nicht-judäischen Identität der Kontrahenten ebenso wenig Rechnung wie der Tatsache, daß Dichtung und Rahmen das Hiob-Problem nicht im Sinne eines konfessorisch-exklusiven Jahwismus lösen wollen, sondern im Rahmen einer modernisierten altorientalischen „common theology" (nur der Name unterscheidet den in der ersten Gottesrede gezeichneten Gott von Marduk oder Ninurta, während die zweite Gottesrede stärker ägyptisch geprägt ist).

Der Artikel über die Exilszeit (genauer: „das" Exil?) als „Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte" (14) stellt das Exil von deportierten Judäern in Babylonien mit Recht als Herausforderung sowohl für sog. Maximalisten wie für Minimalisten dar: Erstere stehen „mit ziemlich leeren Händen da", weil es kaum biblische Texte gibt, welche die Lebensbedingungen im Exil schildern würden; Letztere, die bei der historischen Arbeit sog. Primärquellen den Vorrang geben wollen, „können anhand der Exilszeit testen, ob eine Rekonstruktion der Geschichte allein aus außerbiblischen Quellen, wo sie mangels Masse nicht doch heimlich auf die biblische Geschichtsdarstellung schielen können, überhaupt möglich ist" (303f). Neubabylonische Wirtschaftsurkunden sind laut A. wenig ergiebig (vgl. zur onomastischen Auswertung keilschriftlicher Quellen immerhin R. Zadok, The Earliest Diaspora: Israelites and Judeans in Pre-Hellenistic Mesopotamia [Publications of the Diaspora Research Institute, 151], Tel-Aviv 2002). „Aufgrund dieses mageren außerbiblischen Befundes würde niemand auf die Idee kommen, eine nennenswerte Deportation von Judäern in babylonischer Zeit anzunehmen." (305) Aber gerade darin besteht doch der auswertbare Primärquellenbefund, der freilich nicht überschätzt werden darf: Auch die wesentlich umfangreichere Exilierung eines Großteils der landjudäischen Bevölkerung durch Sanherib schlägt sich im assyrischen Urkundenbefund nur relativ marginal nieder. Daß die babylonischen Zerstörungen und Deportationen (598, 587, 582?) v. a. Jerusalem und sein südliches Umland betrafen, der benjaminitische Sattel aber weitgehend verschont blieb und Zentrum der neubabylonischen Reorganisation ebenso wie der Fusion von nordisraelitischen und judäischen Traditionen wurde, haben in den letzten Jahren O. Lipschits und andere deutlich machen können (vgl. O. Lipschits, The Fall and Rise of Jerusalem. Jerusalem under Babylonian Rule, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2004; ders. / J. Blenkinsopp [eds.], Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003). A. orientiert sich weniger an den archäologischen Befunden als an den Inschriften Nabonids, aus denen er den Gründungsmythos des neubabylonischen Reiches und „eine stark theologisch durchtränkte Geschichtsschreibung" herausdestillieren will, in der Vieles „an die Geschichtsschreibung des Deuteronomistischen Geschichtswerkes, an die Völkersprüche und Deuterojesaja" erinnerten, „die alle aus der gleichen Epoche stammen. Man kann mit Fug und Recht sagen: Das 6. Jh. war unter neubabylonischer Ägide regelrecht von Geschichtstheologie geschwängert." (315f) Aus den neubabylonischen Königsinschriften könne der Historiker lernen, „wie mit einer solchen theologisierten antiken Geschichtsschreibung umzugehen sei". Es sei falsch, „aus dem stark theologischen und tendenziösen Charakter einer Geschichtsschreibung deren Unhistorizität zu folgern" (316). Freilich wird kein Minimalist bestreiten wollen, daß auch „theologische Geschichtsschreibung" historische Erfahrung verarbeite – die Frage ist nur, welche und wie bzw. wie genau bei der Analyse „Historisches" von „Unhistorischem" zu scheiden ist. Mag sein, daß hinter jedem „Gründungsmythos" eine „erregende geschichtliche Erfahrung" steht (317). Fraglich bleibt allemal, ob diese im „Mythos" selbst gewissermaßen abgebildet wird, ob aus dem „Mythos" durch Subtraktion oder Destillation ein historischer Kern erhoben werden kann, der das mythische Bild widerspiegelt, und ob das bei jedem „Mythos" in gleicher Weise gelte. A. will von dem bei Nabonid erhobenen neubabylonischen Gründungsmythos auf einen historischen Kern des Exodus-Gründungsmythos Israels schließen. Ich halte den Vergleich für fragwürdig. Wenn Nabonid an die babylonische Befreiung von den

Assyrern erinnert, liegt diese erst gerade drei Generationen zurück; relevant ist sie für Nabonid, weil er selber aramäisch-assyrischer Herkunft und den Babyloniern gegenüber legitimationsbedürftig war. Für den Exodus-„Mythos" kann ich eine vergleichbares Interesse an Naherinnerung und Legitimation nicht erkennen.

Die zwei Artikel über „Die verhinderte Restauration" (15) und „Zur Wirtschaftspolitik des Perserreiches" (16) gehören zusammen: Im ersten diskutiert A. v. a. biblische Texte, die zeigen, daß man die frühnachexilische Zeit nicht als Zeit der Restauration, sondern als Epoche tiefgreifender Reorganisation in Juda verstehen sollte. Im zweiten befaßt er sich mit Wirtschaftsurkunden aus Persepolis, Elephantine und Saqqara sowie mit den aramäischen Ostraka des ausgehenden 4. Jh.s aus Idumäa und zeigt, wie differenziert und effizient die Bürokratie der Achämenidenreiches war (vgl. dazu noch A. Lemaire, Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée. T. II: Collections Moussaïeff, Jeselsohn, Welch et divers [Supplément no. 9 à Transeuphratène], Paris 2002; ders., L'économie de l'Idumée d'après les nouveaux ostraca araméens: Transeuphratène 19 [2000] 131–143). Freilich wird man die Befunde in der Persis mit denen in Ägypten oder Babylon nicht einfach harmonisieren können; konkret gaben jeweils die lokal gewachsenen Strukturen den Ausschlag bei der Feingestaltung der Administration. Deshalb wird auch die Situation in Palästina noch einmal anders zu beurteilen sein. Im Unterschied zu seiner eigenen früheren Einschätzung will A. die wachsende soziale Zerklüftung im Palästina der Perserzeit nicht mehr (wie noch H. G. Kippenberg u. a.) direkt und gewissermaßen monokausal von der Einführung des Münzgeldes durch Darius herleiten. Der größere Teil des Steueraufkommens sei in den Schatzhäusern der Satrapien verblieben, nur was an die Zentrale abgegeben wurde, sei gemünzt worden. Entsprechend sei die Entwicklung zur Münzwirtschaft als ein langsamer Prozeß anzusehen, der das prä-monetäre Abgaben- und Retributionsmodell jedenfalls während der Perserzeit nicht verdrängt habe. Das redaktionsgeschichtlich geschulte Auge nimmt wahr, daß der Schluß des zweiten (357) und der Anfang des ersten (321f) der beiden Aufsätze wortgleich identisch sind und die beiden Beiträge in umgekehrter Reihenfolge – erst außerbiblische, dann biblische Quellen – perfekt aneinander anschließen würden. Zur Sache vgl. auch J. Schaper, Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit (FAT 31), Tübingen 2001.

Im letzten Beitrag („Jahwe allein!") stellt A. zusammenfassend seine Sicht der Entstehung des israelitischen Monotheismus dar. Um „diese erstaunliche Sonderentwicklung erklärbar machen" zu können, müsse man „nach Anlagen in der Religion Israels suchen" (367). A. findet sie in zwei Merkmalen der Jahwe-Religion: dem solitären Ursprung Jahwes außerhalb eines Pantheons und dem „personal strukturierten Verhältnis Jahwes zu einer Großgruppe", wogegen die übrigen vorderorientalischen Religionen ein personales Gottesverhältnis nur in bezug auf Kleingruppen oder Königshaus kennen würden. Das personale Gottesverhältnis aber sei „aus einem revolutionären Befreiungsprozess" entstanden, wie er für die Mosegruppe berichtet wird, aus ihm würden sich „eine Tendenz zu gruppeninterner Solidarisierung und gruppenexterner Abgrenzung, d. h. zu einer gewissen Exklusivität" herleiten (369). Wer A.' Religionsgeschichte gelesen hat, wird hier eine knappe Zusammenfassung der Hauptthesen mit Konzentration auf das Wesentliche finden, allerdings keine wesentlich neuen Argumente trotz von verschiedener Seite geäußerter Skepsis bzgl. der Vorstellung, der Exodus-Impuls sei (wie ein widerständiges Bakterium) über Jahrhunderte hinweg konserviert und immer wieder neu aktualisiert worden.

Abschließend plädiert A. als Forscher, der seine religionsgeschichtliche Forschung immer mit einem theologischen Erkenntnisinteresse verknüpft, ja begründet hat, für eine „Revision des Offenbarungsbegriffs". Offenbarung sei „letztlich die geglückte Konsensbildung in einem theologischen Klärungsprozeß, wie sie sich im Fall des Monotheismus schrittweise in der hiskianischen und josianischen Reform und schließlich im Exil vollzog" (375). Damit wird er sich des Widerspruchs (Konsens?, geglückt?) sowohl von theologischer wie von religionsgeschichtlicher Seite sicher sein können. Zum Widerspruch herausgefordert zu haben, steht dem streitbaren Kollegen gut an. A. hat in all seinen Arbeiten beharrlich neue religionsgeschichtliche Horizonte eröffnet und den Einbezug sozialgeschichtlicher Fragestellungen nicht nur gefordert, sondern gewinnbringend vordemonstriert. Ohne diesen produktiven Eigensinn wäre die deutschsprachige alttestamentliche Wissenschaft um eine wesentliche Dimension ärmer.

Zürich Christoph Uehlinger

Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Rezeption des Danielbuches, hg. v. Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch. – Fribourg: Academic Press 2003. 483 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 1), geb. € 52,00 ISBN: 3–7278–1411-X

Dieses Buch, das die weltweite Wirkungsgeschichte des Danielbuchs von ihren Anfängen bis in das 19. Jh. behandelt, geht auf ein interdisziplinäres Kolloquium zurück, das vom 15.–18. März 2000 an der Universität Fribourg in der Schweiz stattgefunden hat. Mit seinen 17 Beiträgen vereint es nicht nur Alt-, Neutestamentler, Judaisten und Kirchengeschichtler, sondern auch Historiker, Sozialwissenschaftler und Literaturwissenschaftler aus Europa, den USA und Kanada. Nach Ansicht der Hg. stellt die Danielrezeption eine „‚Tiefengeschichte' innerhalb der abendländischen Religions- und Kulturgeschichte dar" (8), die das Geschichtsbild und die politische Theoriebildung nachhaltig beeinflußte und in der viele Konflikte ihre Ursache haben. Zur Vermeidung eines ‚Kampfes der Kulturen' plädieren sie für „eine gründliche Erforschung der gemeinsamen Tiefengeschichte, in der die ‚Dämonen' der Vergangenheit schlummern und latent weiter wirksam sind" (8). Dazu wollen sie methodisch „religionsgeschichtliche[n] Fragestellungen auf die Erforschung und Darstellung dessen, was herkömmlich ‚Kirchengeschichte' heißt" (9), anwenden.

Den Reigen der Beiträger eröffnet der Alttestamentler Klaus Koch (ehemals Hamburg) mit einer Abhandlung über „Universalgeschichte, auserwähltes Volk und Reich der Ewigkeit. Das Geschichtsverständnis des Danielbuches" (11–36). In seinen inhaltsreichen exegetischen und wirkungsgeschichtlichen Ausführungen, die seine früher geäußerte Position zum Danielbuch gut zusammenfaßt, benennt er drei Eckdaten des Danielbuches, die in der Wirkungsgeschichte virulent bleiben: 1. „Die Auffassung vom sinnvollen Verlauf der Weltgeschichte und ihrem unausweichlichen Ende, strukturiert durch vier aufeinander folgende Weltreiche" (34); 2. „Eine durchgängige Zweideutigkeit politischer Macht" (35), die, wiewohl göttliche Schöpfung und zur Durchsetzung des erdenweiten Friedens notwendig, der Versuchung zur Selbstvergötzung und Menschenverachtung verfällt. Und 3. „Ein vorgegebenes Nebeneinander einer relativ neutralen Staatsgewalt und der dem einen Gott verpflichteten Religionsgemeinde des Bundes" (35). Die bunte Rezeptionsgeschichte, welche diese und andere Elemente des Danielbuches auf neue sozial- und geistesgeschichtliche Zusammenhänge auslegt (z. B. das vierte Reich auf die Römer anstatt auf die Makedonen), könne nicht einfach vom historisch-kritischen Standpunkt als ‚falsch' abgetan werden, sondern stelle „ihrerseits entscheidende historische Tatbestände dar" (35).

Der Beitrag des Alttestamentlers und Ikonographen Othmar Keel (ehemals Fribourg) handelt über „Die Tiere und der Mensch in Daniel 7" (37–65); er wurde schon in OBO 178 im Jahre 2000 veröffentlicht. Keel zeigt auf, daß die Tiere der Danielvision (Löwe, Bär, Panther, Kriegselefant [?], so im Anschluß an Urs Staub) keineswegs der altorientalischen Ikonographie entspringen, sondern aus alttestamentlichen Metaphern als Symboltiere für die Weltreiche speziell für den Kontext des aramäischen Danielbuches (Dan 2–7) geschaffen worden sind. Im Zentrum von Dan 7 stehe „der grundsätzliche Unterschied zwischen Tier und Mensch" (57), der nicht altorientalisch sei, sondern sich der griechischen Philosophie verdanke (Xenophon, Memorabilien; Aristoteles, *Partes animalium*). „Die Herrschaft des 'Menschen' ist im Gegensatz zu jener der Tier-Könige (Dan 7,17) bzw. Tier-Herrschaften (Dan 7,23) eine Herrschaft ohne Überheblichkeit, welche die Souveränität des höchsten Gottes voll anerkennt, sich in allem ihm verpflichtet weiß, die Götzenbilder ablehnt, Gerechtigkeit übt und Mitgefühl den Armen zeigt (Dan 4,24)" (60). Im Kontext von Dan 2–7 sind die „Heiligen des Höchsten", die durch den „Menschensohn" symbolisiert werden, eher die Gottesfürchtigen als die Engel (Collins) oder der Erzengel Michael (Koch).

Der Frage nach der Herkunft der drei- oder vierstufigen Weltreichslehre geht der Kieler Althistoriker Joseph Wiesehöfer in seinem Beitrag „Vom ‚oberen Asien' zur ‚gesamten gewohnten Welt'. Die hellenistisch-römische Weltreich-Theorie" nach (66–83). Während er für die Dreier-Sukzession ‚Assyrien-Medien-Persien' ursprünglich einen persischen Ursprung annahm (66f.), führt er sie in einem Nachtrag (81) auf die Geschichts- und Kulturtheorie Herodots zurück (Historien 1,95.130). Das Viererschema unter Einschluß der Makedonen, das das Danielbuch voraussetzt, ist wahrscheinlich seleukidischen Ursprungs. Das Fünferschema unter Einschluß Roms taucht wahrscheinlich erst nach dem Triumph des Pompeius über den Orient 63 v. Chr. auf. Dabei gibt es zwischen der positiven Theorie einer Herrschaftsweitergabe (so explizit Pompeius Trogus) in der griechisch-römischen Literatur und der negativen Theorie eines Herrschaftsverfalls in der jüdisch-christlichen Apokalyptik ursprünglich keinerlei Verbindung.

Die „Danielrezepition in der Alten Kirche" behandelt der kanadische Judaist Gerbern S. Oegema (84–104). Dabei geht er zum einen auf Irenäus, Hippolyt, Origines, Euseb, Hieronymus und den Syrer Aphrahat ein, zum anderen handelt er von zwei griechischen, auf Daniel zurückgeführten Apokalypsen aus dem 1. und dem 6. Jh. n. Chr. (1–2 ApkDan[gr]). Von den frühen Kirchenvätern wurde das vierte Reich der Danielversion generell mit dem römischen Reich identifiziert. Auffällig ist hier die politisch motivierte Parteinahme Eusebs und Aphrahats für das christianisierte römische Reich, das von beiden schon als Anbruch des Reiches Christi begriffen und so aus der Herrschaftsverfallstheorie des Danielbuches herausgenommen wird.

Unter dem Titel „Die syrische Danielrezeption" zeichnet der Hallenser Professor für den Christlichen Orient Jürgen Tubach die *demonstrationes* des Aphrahats ausführlich in die drohenden Auseinandersetzungen zwischen Kaiser Konstantin und dem Sassanidenkönig Schapur (336/7 n. Chr.) ein. Während viele Juden von einem Sieg Schapurs einen Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels erwarteten, suchte Aphrahat den Sieg der Römer geschichtstheologisch u. a. dadurch zu untermauern, daß Rom als das gezähmte vierte Tier der Danielvision das Reich Christi treuhänderisch verwalte und darum unbesiegbar sei. Diese Ausdeutung von Dan 7 blieb allerdings in der syrischen Kirche eine Außenseiterposition, da die syrische Bibel durch entsprechende Überschriften die Bedeutung der Tiere auf ihren ursprünglichen Sinn festlegte.

In seinem Beitrag „Die jüdische Danielrezeption seit der Zerstörung des zweiten Tempels am Beispiel der Endzeitberechnung" (139–158) arbeitet der bekannte Wiener Judaist Günter Stemberger heraus, wie die Rabbinen nach den bitteren Erfahrungen zweier gescheiterter apokalyptisch motivierter Aufstände gegen Rom vor jeglicher Endzeitberechnung warnen, diese dann aber doch bei den jüdischen Theologen des Mittelalters (Saadja Gaon, Raschi, Nachmanides und Isaak Abrabanel) mit Rückbezug auch auf das Danielbuch wieder auflebt. Im Hintergrund dafür stehen neue jüdische Verfolgungen und die Auseinandersetzung mit den als falsch angesehenen apokalyptischen Spekulationen im Christentum.

Der Nürnberger Islamwissenschaftler Hartmut Bobzin steuert einen Beitrag „Zur islamischen Danielrezeption" bei (159–173). Obgleich Daniel im Koran nicht genannt ist, spielt er sowohl in den Werken der islamischen Historiker als auch in den erbaulichen Prophetengeschichten „eine nicht unwichtige Rolle" (173). So findet sich etwa im Erbauungsbuch al-Tha'labis eine Nacherzählung von Dan 2 und 4, wobei der Stein, der die Weltreiche zerschlägt, auf den künftigen Sieg des Islam gedeutet wird. Die historischen und geographischen Werke beziehen sich häufig auf das Grab Daniels, das in Susa lokalisiert wird. In einer arabischen Volkserzählung findet sich, von Bobzin nicht klar identifiziert, eine Wiedergabe der Susanna-Erzählung (172). Nach dem, was Bobzin darlegt, scheint in der islamischen Danielrezeption jede apokalyptische Dimension zu fehlen.

Der emeritierte Mittelalter-Historiker Werner Goez aus Erlangen behandelt „Die Danielrezeption im Abendland. Spätantike und Mittelalter" (176–196). Auf der einen Seite galten die Danielerzählungen im Mittelalter als *exempla saltuis* für schwere Notzeiten, und der Prophet verkörperte ein christliches Erziehungsideal, das Glaube, Weisheit, Gerechtigkeitsliebe und Enthaltsamkeit miteinander verband. Auf der anderen Seite bestimmten die Visionen des Buches, insbesondere über den einflußreichen Kommentar des Hieronymus, Geschichtsspekulation und Historiographie des Mittelalters. Hieronymus hatte wie viele in der Alten Kirche das vierte Weltreich mit dem *imperium Romanum* identifiziert; dieses war nach dem Prinzip der *translatio imperii* des Trogus Pompeius auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation übergegangen. So bildete der Kaiser nach mittelalterlicher Sicht einen Garanten für den Fortbestand der Welt, und seine Schwächung konnte als Indiz für das Herannahen des Endes angesehen werden (193).

In seinem Beitrag „Die byzantinisch-russische Reichseschatologie vor den Herausforderungen der Geschichte. Mosaiksteine zur Rezeption der 4(3)-Monarchien Theorie in Russland und ihrer byzantinische Vorgeschichte" (197–224) sucht der Ökumenische Theologe Martin Tamcke aus Göttingen Licht in die verwickelte Danielrezeption der oströmischen Tradition zu werfen. Während sich das byzantinische Reich von Euseb her als viertes Weltreich verstand, das schon mit dem Reich Christi verschmolzen sei „und die gesamte Menschheit bis zur Wiederkunft Christi zusammenfassen sollte" (203), entstand im russischen Reich die Vorstellung von Moskau als dem dritten Rom (211), das in der Nachfolge Konstantinopels die christlichen Vorgängerreiche abgelöst habe. Die auch in Russland nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken grassierenden Ängste eines baldigen Weltendes wurden so durch eine 3-Monarchien Theorie aufgefangen.

Der Zürcher Kirchengeschichtlicher und Leiter des Schweizer Instituts für Reformationsgeschichte Emidio Campi beschäftigt sich in seinem Beitrag „Über das Ende des Weltzeitalters. Aspekte der Rezeption des Danielbuches bei Heinrich Bullinger" (225–238) mit Bullingers Auslegung von Dan 2 in dessen Danielpredigten von 1565. Auf der einen Seite arbeitet dieser die Gegensatzrelation zwischen den *imperia mundi* und dem *regnum Christi* heraus. Auf der anderen Seite betont er den Öffentlichkeitscharakter der Evangeliumspredigt, welche die weltlichen Reiche dahingehend verändern soll, daß sie der *vera sapientia* dienen. Daniels Zusammenwirken mit Nebukadnezar erhält für Bullinger exemplarischen Charakter; dagegen wird der apokalyptische Horizont des Bibeltextes ausgeblendet.

Der Sozial- und Wirtschaftsgeschichtler Mario Miegge aus Ferrara macht in seinem Beitrag „‚*Regnum quartum ferreum*' und ‚*lapis de monte*'. Die kritische Wende in der Danielinterpretation des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen in Theologie und Politik" (239–251) auf die Bestreitung der geschichtstheologischen Auslegung des Danielbuches durch die reformierte Strömung des Protestantismus (Jean Calvin, Jean Bodin, Emanuele Tremellio u. a.) aufmerksam. Für sie sind die Visionen Daniels längst erfüllt; das vierte Reich meine das makedonische und nicht das römische Reich. Damit wollen sie allen apokalyptischen Ausdeutungen des Buches auf die Gegenwart und Zukunft (Müntzer, Luther u. a.) den Boden entziehen. Die noch radikalere Lösung von Hugo Grotius im 17. Jh., den zerstörenden Felsen von Dan 2 mit dem römischen Reich gleichzusetzen, rief allerdings erbitterten Protest hervor (Cocceius, More, Newton). Der wiederaufkeimende Chiliasmus wollte auf den „zukunftsweisenden weltgeschichtlichen Rahmen" des Danielbuchs nicht verzichten (250).

In seinem ausführlichen Beitrag „Der Traum von der Universalmonarchie. Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492" (252–305) behandelt der Kirchengeschichtler aus Fribourg, Mariano Delgado, die Danielrezeption in Spanien und Portugal im 16. und 17. Jh. Der durch die amerikanischen Eroberungen gestiegenen politischen Bedeutung dieser Mächte wird dadurch Rechnung getragen, daß zuerst das spanische und dann das portugiesische Weltreich mit dem fünften Reich der Danielvisionen, dem universalen Reich Christi, gleichgesetzt wird. Unter dem Eindruck dieses iberischen Chiliasmus erwartet auch das sephardische Judentum in Amsterdam ein baldiges messianisches Reich unter Führung des Volkes Israel. Im Lateinamerika des späten 18. Jh.s dient eine Ausdeutung der Danielvisionen, die Spanien unter das vierte Reich rechnet und einen baldigen revolutionären Durchbruch des Reiches Christi in Amerika erwartet, als Motivation in den Unabhängigkeitskämpfen. Delgado resümiert: „Vielleicht liegt darin der wahre Sinn der Visionen aus dem Buch Daniels: Die Flamme der Sehnsucht nach einem Reich Gottes auf Erden wach zu halten" (300).

Der ehemalige Bochumer Alttestamentler Henning Graf von Reventlow behandelt unter dem Titel „The Saints of the Most High und die Rätsel der Chronologie. Danielrezeption in England im 17. und 18. Jahrhundert" (306–325) die akademische und populäre Danielinterpretation aus der Zeit des englischen Bürgerkriegs, der eine Welle eschatologischen Erwartungen hochschlagen ließ. Mit einer kurzen Behandlung der radikalen Gruppierung der „Fifth Monarchy Men", die sich mit den „Heiligen des Höchsten" von Dan 7,25 identifizierten, kommt einmal eine revolutionäre Danielrezeption in diesem Sammelbd in den Blick. Abschließend geht Reventlow auf den Danielkommentar von Isaak Newton ein.

Klaus Koch kommt noch einmal mit einer umfangreichen rezeptionsgeschichtlichen Abhandlung „Europabewußtsein und Danielrezeption zwischen 1648 und 1848" zu Wort (326–384). Hier will Koch vornehmlich seine These nachweisen, daß die Idee der Einheit einer „christlichen Republik" Europa, wie sie im Westfälischen Friedensvertrag von 1648 beschworen wird, „ohne den nachwirkenden Einfluss der Idee von der Romnachfolge der zivilisierten europäischen Nationen und einer letztlich von Daniel her begründeten Geschichtsschau kaum zu begreifen ist" (328). Darüber hinaus faßt er seine Gesamtsicht der Wirkungsgeschichte des Danielbuches, die er 1997 veröffentlicht hat, zusammen, wodurch sich zahlreiche Überschneidungen mit anderen Beiträgen bei teilweise abweichender Einschätzung ergeben. Erst mit der konsequent historisch-kritischen Auslegung des Danielbuches seit dem Ende des 18. Jh.s geht nach Koch seine Imaginationskraft für die eigene Gegenwart und Zukunft verloren.

In ihrem Beitrag „The Book of Truth. Daniel as Reliable Witness to Past and Future in the United States of America" (385–404) werfen die Neutestamentlerlin Adela Yarbro Collins und der Alttestamentler John J. Collins aus Yale einige Schlaglichter auf die Danielrezeption in Amerika. Die frühen Kolonisten benutzten das Buch zur Konstruktion einer Siegesgeschichte „protestantischer" Sekten gegen die römisch-katholische Kirche; letztere war das vierte Tier, die Waldenser der Fels, der sie erstmals erschütterte. Im 18. Jh. wurde dann Amerika selber mit dem Felsen gleichgesetzt, der bald die ganze Erde füllen werde. Direkt gesellschaftlich wirksam wurde das Buch in der Entstehung und Geschichte der Adventisten im 19. Jh. Daneben spielte das Danielbuch eine wichtige Rolle im Streit zwischen Konservativen und Liberalen um die Irrtumslosigkeit der Schrift.

Der Fribourger Literaturwissenschaftler Stefan Bodo Würffel weist in seinem Beitrag „Reichs-Traum und Reichs-Trauma. Danielmotive in deutscher Sicht" (405–425) auf, wie trotz der Emanzipation der deutschen Geschichtswissenschaft vom Vier-Monarchien-Modell gegen Ende des 17. Jh.s die Imaginationskraft der danielischen Geschichtsschau literarisch wirksam bleibt, z. B. in Flugschriften gegen die Französische Revolution, in Goethes „Märchen" und in einer Novelle Eichendorffs aus dem 19. Jh., bis sie in säkularisierter Gestalt in der mythisch aufgeladenen Reichsidee des deutschen Kaiserreiches und des „Dritten Reiches" verheerende Folgen zeitigt.

Abschließend versucht der emeritierte Fribourger Literaturwissenschaftler Edgar Marsch in seinem Beitrag „Vom Visionsbild zur Deutung. Aspekte der Rezeption des Danielbuches in Literatur und Ikonographie" (426–453), eine Typologie der Rezeption der Vision von Dan 7 in der deutschen Kunst- und Literaturgeschichte zu geben. Grundlage dafür sind seine monographischen Untersuchungen von 1965 und 1972. Dabei geht er u. a. auf die Sage von der Erweckung des schlafenden Kaisers ein, die just zu dem Zeitpunkt popularisiert wurde, nachdem das Heilige Römische Reich Deutscher Nation im Jahre 1806 aufgelöst worden war. Sie wurde nur von ganz wenigen wie Heinrich Heine ironisiert und schließlich von Günter Kunert als „betrogene Hoffnung" entlarvt.

Das ausgesprochen materialreiche Buch wird durch ein Stellenregister, das biblische und außerkanonische Bücher berücksichtigt, sowie ein ausführliches Personenregister erschlossen. Es stellt eine wahre Fundgrube für jeden dar, der sich über die verschlungenen Pfade der Danielrezeption informieren will. Begrüßenswert ist dabei die europäische Weite der Perspektive und die Einbeziehung latein- und US-amerikanischer Positionen. So interessant die vielen Einzelheiten auch sind, die die Beiträger aus ihrem jeweiligen Fachgebiet zusammengetragen haben, so lassen sich für den Leser, da die Hg. auf eine thematische Einleitung verzichtet haben, übergreifende Entwicklungslinien nur in Umrissen erkennen, am ehesten noch bei den Autoren, die sich schon zuvor monographisch mit der Rezeptionsgeschichte beschäftigt hatten. Es handelt sich also um eine hervorragende Materialsammlung zu einer Rezeptionsgeschichte des Danielbuches, aber noch nicht um eine ausgeführte Darstellung derselben. Für eine wirkliche Rezeptionsgeschichte sind die Beiträge zu wenig von übergreifenden Fragestellungen her strukturiert, und es bleiben trotz aller Materialfülle immer noch empfindliche Lücken: Z. B. werden so zentrale Gestalten wie Augustin und Luther nur am Rande behandelt, die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Weltchroniken werden nicht eigens gewürdigt, und die revolutionäre Re-

zeption des Danielbuches kommt eindeutig zu kurz. So wird denn auch die meiner Meinung nach zentrale Frage, wie es möglich war, daß das Danielbuch sowohl zur Legitimation und Stabilisierung politischer Herrschaft als auch zu ihrer Unterminierung verwendet werden konnte, nicht wirklich gestellt. Angesichts der z.T. eklatanten machtpolitischen Instrumentalisierung der Danielvisionen, insbesondere da, wo das fünfte, göttliche Reich mit dem eigenen Staat gleichgesetzt wird, hätte ich mir bei einigen Autoren eine stärker analytische und ideologiekritische Distanz zum beschriebenen Gegenstand gewünscht. Gerade im Falle des Danielbuches, dessen Rezeption nicht selten gefährliche Konsequenzen zeitigte, kommt man wahrscheinlich auch bei einer religions- oder kulturgeschichtlichen Beschreibung der Auslegungsgeschichte nicht um die Formulierung eines Sachkriteriums herum, welche Auslegung noch tolerierbar ist und wo eine illegitime Instrumentalisierung anfängt. So ist dieser schöne Sammelbd aus meiner Sicht noch keine voll gelungene „Religionsgeschichte des Christentums", welche die Herausgeber beabsichtigten, aber schon ein erster großer Schritt in diese begrüßenswerte Richtung.

Münster Rainer Albertz

Merrill, Eugene H.: **Die Geschichte Israels.** Ein Königreich von Priestern. Übertragen und hg. v. Helmut Pehlke. – Holzgerlingen: Hänssler 2001. 800 S., geb. DM 69,95 ISBN: 3–7751–2629–5

Die Rez.in hat eine „Geschichte Israels, die aus evangelikaler Sicht geschrieben wurde" (14), vorzustellen. Das Buch ist bereits 1987 in den USA erschienen und wurde mit Zustimmung des Autors unverändert ins Deutsche übersetzt; Auseinandersetzung mit zwischenzeitlich gewonnenen Ergebnissen historischer Forschung war ihm wohl unwichtig. Da das AT nach seiner Überzeugung „göttlichen Ursprungs" und „in übernatürlicher Weise bewahrt" ist (26), kann er auf zwei grundlegende Methoden dieser Forschung verzichten: Der Autor hat für seine Darstellung weder die Quellenkritik zu Rate gezogen, die in die Geschichte der Textüberlieferung und Textentstehung des AT zurückzuschauen versucht, noch einen Quellenvergleich, der Aussagen unterschiedlicher Quellen gegeneinander abwägt; außerbiblischen Quellen traut er nur soweit, wie er deren Aussagen in sein aus dem AT erschlossenes Bild der Geschichte Israels einpassen kann.

Als die „normale historische Methode" gilt ihm die Konstruktion einer stimmigen Zeitreihe aus biblischen Daten. Geht die Rechnung nicht auf, setzt Merrill voraus, der biblische Verfasser habe bewußt einen Zeitabschnitt ausgelassen (z.B. 74); sind biblische Zeitangaben außergewöhnlich lang, beruft er sich für deren Richtigkeit auf das übernatürliche Wirken Gottes und auf das „Selbstbekenntnis des Alten Testaments, Wort Gottes zu sein". Die zahlreich zusammengetragenen biblischen Daten werden belegt und unter verschiedenen Gesichtspunkten durchdacht (man vergleiche z.B. die ausführlichen Überlegungen auf S. 245f. zu dem „ernsthaften Problem", daß nach Apg 13,19f zwischen der Landnahme und dem Auftreten Samuels 450 Jahre vergangen sind); jenes „Selbstbekenntnis" aber wird weder aus dem AT belegt, noch nach seiner Bedeutung befragt.

Im Zusammenhang mit der in letzter Zeit oft erprobten ‚Endtextexegese' könnte eine Darstellung der Geschichte Israels, die sich allein auf das AT stützt, Interesse finden. M. aber nützt den Endtext nur in den engen Grenzen seiner Auffassung vom AT als einem Buch, aus dem Kenntnis von Fakten zu gewinnen ist. Als Beispiel, wie er mit atl. Texten umgeht, sei skizziert, wie er die Daten findet, die er an den Anfang und das Ende seiner „Geschichte Israels" stellt.

Das Anfangsdatum entnimmt er dem Pentateuch. Mose habe „den Pentateuch kurz vor seinem Tod in der Ebene Moab verfaßt" (44) und dabei „seine Fähigkeiten als Geschichtsschreiber unter Beweis" gestellt (71). Nach Ex 7,7 war Mose beim Auszug aus Ägypten achtzig Jahre alt; nach Num 14,32 dauerte der Wüstenzug, bei dem er Israel führte, vierzig Jahre; nach Dtn 34,7 starb er mit 120 Jahren. Für M. sind das historisch richtige Daten. Um der in Moab versammelten „riesige[n] Menge von Menschen, die als ‚Israel' bekannt war" (66), vor dem Einzug in ihr Land sein Vermächtnis zu hinterlassen, habe Mose unter Benützung eigener Notizen als „Augenzeuge und Forscher" seine Erinnerungen niedergeschrieben; Fakten aus älteren Zeiten habe er aus „direkter Offenbarung" gewußt und aufgezeichnet. Als Datum des Exodus errechnet M. aus 1 Kön 6,1 das Jahr 1446 v. Chr.; der Pentateuch wäre demnach also 1486 v. Chr. entstanden. Er sei seitdem unversehrt überliefert und die „vollkommen glaubwürdige" Grundlage, aus der – nach Angaben in Gen 12,4; Apg 7,4 (76, Anm. 18) sowie in Gen 47,9; 25,26; Gen 21,5 (147) – das Jahr 2166 v. Chr. als das Datum der Geburt Abrams hervorgehe, mit der die Geschichte Israels beginne. – Derartige Berechungen nachzuvollziehen ist nicht immer einfach, da M. oft ohne Seitenangaben auf z.T. weit voneinander entfernte Abschnitte des Buches verweist.

M. will die Geschichte Israels so wiedergeben, wie sie im AT erzählt werde, beendet seine Darstellung aber mit dem 5. Jh. v. Chr., obwohl sich im AT auch noch Ereignisse der hellenistischen Zeit spiegeln (in Dan 8–12 z.B. ist kenntnisreich von Kämpfen des 2. Jh. v. Chr. die Rede). M. geht darauf nicht ein, da er biblische Bücher grundsätzlich als in „ursprünglicher" Fassung erhaltene „Autographen" eines Verfassers liest, der von eigenen Erlebnissen berichtet. Psalmentitel beweisen ihm, daß David in diesen Dichtungen „poetisch von Ereignissen seines abwechslungsreichen Lebens berichtet" (63); Dan gilt ihm als zeitgenössisches Zeugnis des im 6. Jh. im babylonischen Exil lebenden Propheten, von dem die ersten Kap. des Buches erzählen; dementsprechend müssen die jüngsten Dokumente im AT aus der Zeit Nehemias stammen.

Das AT wird eingeebnet zu einer „Erzählung im Dienst der Geschichtsschreibung" (31). Die zahlreichen, unterschiedlichen Stimmen, die im AT zu Wort kommen, dürfen nur eines: „historische Fakten" mitteilen, aus denen M. eine in sich schlüssige Erzählung konstruiert. Er kann die Vielfalt literarischer Formen im AT zwar nicht leugnen, erklärt jedoch: „Es ist offenbar, daß sein Inhalt Geschichtsschreibung ist, die sich verschiedener literarischer Gattungen bedient" (35). – Aber ist ‚Geschichtsschreibung' denn ein „Inhalt"? Ungenaue Wortwahl macht es – so wie in diesem Zitat – nicht selten schwer, Gedankengänge des Autors zu erfassen. Der Gebrauch bekräftigender Worte – „eindeutig", „vollkommen zuverlässig", „offenbar" – wirkt dann um so fragwürdiger.

Wer das Mit-, Gegen- und Nebeneinander biblischer Stimmen nur ein wenig genauer beachtet, als es in dieser „Geschichte Israels" geschieht, sieht sich angeleitet, mit dem AT zusammen zu fragen, *wie* Gott sich in der Geschichte Israels zu erfahren gibt. An die Stelle dieser ‚Wie-Frage', die historisch arbeitenden Theologen zu immer neuer Forschung aufgegeben ist, tritt in M.s Buch die Gewißheit, *daß* das AT sicheren Zugang zur Geschichte Israels bietet. Was für eine Art von Gewißheit das ist, wird freilich (nur vom Übersetzer?) so verschwommen formuliert, daß die Rez.in sich lieber mit einem Zitat behilft: „Das AT ist historisierte Theologie [...] Wenn Biographie bzw. Geschichte als Geschichte von Einzelnen bzw. von Gruppen angesehen werden kann, dann könnte man Theologie als Erzählung oder Geschichte Gottes definieren [...] Diese Geschichte gab dem AT seine einmalige historiographische Fassung, weil sie aus Gottes Perspektive, nach seinem Plan und seinen Zielen geschrieben wurde" (32).

Helmuth Pehlke, der Übersetzer, ist Dozent an der Freien Theologischen Akademie Gießen; in ihrer Homepage wird sie vorgestellt als „Alternative zum historisch-kritischen Theologiestudium an den staatlichen Fakultäten [sie] fördert so das Anliegen der Wissenschaftsfreiheit". – Wie frei und wie wissenschaftlich ist eine Theologie, die im AT „Informationen über Gott" (33) findet, statt Fragen zu durchdenken, die sich aus Wirklichkeiten dieser Welt ergeben, und auf die in der Geschichte Israels ebenso wie in der Geschichte der Völker und im Leben des Einzelnen Antworten immer wieder von neuem gesucht und erprobt werden müssen?

Horben Annemarie Ohler

Rakel, Claudia: **Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg.** Eine feministisch-intertextuelle Lektüre. – Berlin / New York: de Gruyter 2003. 326 S. (BZAW 334), Ln € 88,00 ISBN: 3–11–017926–1

Nur wenige biblische Frauengestalten lösen bis in die Gegenwart hinein so starke Reaktionen aus wie die Protagonistin des Juditbuchs, die mit der Eva der Genesis das Schicksal einer umfangreichen – und oft verzerrenden – Rezeptionsgeschichte teilt. Daß eine Frau einen Mann umbringt, ist so anstößig, „dass ausgerechnet Donatellos Juditfigur als Symbol der republikanischen Unabhängigkeit auf der Piazza in Florenz auf demokratischen Beschluss durch die Davidfigur Michelangelos ersetzt wurde." (264)

In ihrer von der Kath.-Theol. Fak. in Bonn (Betreuung: Irmtraud Fischer) 2002 angenommenen Diss. geht Claudia Rakel der biblischen Darstellung Judits nach. Die von der Rezeptionsgeschichte vorgegebene Reduktion auf die Gewalttat wird aufgelöst, auch wenn die Arbeit mit Jdt 16,1–7 einen Text ins Zentrum stellt, der eben diese Tat als Rettungshandeln Gottes durch die Hand einer Frau besingt. R.s Analyse vermag einer traditionellen Auslegung des Buchs gegenzusteuern, in der „sich die Monstrosität einstellt, weil sämtliche politischen Implikationen dieser Tat aus dem Blick geraten." (79)

Die Vf.in legt in einem *ersten Teil (A)* ihre methodische und hermeneutische Herangehensweise dar. Mit den Begriffen *Gender-Forschung* und *Intertextualität* ist eine grobe Orientierung gegeben, beide Kategorien werden in der methodologischen Einführung näher erläutert und auf die folgende Arbeit hin konkretisiert. R. geht mit vorwiegend literaturwissenschaftlichen Methoden an den Text heran, läßt dabei aber die historischen und geographischen Bedingungen ebenso wenig außer Acht wie die politischen Verhältnisse zur Zeit seiner Entstehung in der späten hasmonäischen Zeit (69). Wichtigster me-

thodischer Horizont ist die kanonisch-intertextuelle Lektüre im Anschluß an Georg Steins. Ihr gilt der biblische Kanon als privilegierter Bezugsrahmen für die Analyse des Einzeltexts. Der Vf.in ist dabei bewußt, daß der Kanon sowohl produktions- als auch rezeptionsästhetisch „eine relative Größe" (32) ist, was sie mit einem Hinweis auf den unabgeschlossenen Prozeß der Kanonwerdung zur Zeit der Entstehung des Juditbuches einerseits und auf die divergierenden Kanongestalten andererseits begründet. Außerdem versteht sie den Kanon nicht nur als Grenze für privilegierte intertextuelle Beziehungen, sondern hebt auch umgekehrt das kanonkritische Potential des Konzepts Intertextualität hervor. (32) Die Vf.in schließt sich in der Frage nach der Originalsprache des Juditbuchs der These von Helmut Engel an, der Text sei griechischsprachig abgefaßt (40). Als stärkstes Argument gilt ihr die „Tatsache, dass im Juditbuch Texte der Septuaginta zitiert oder assoziativ aufgerufen werden" (39). An dieser Stelle müßte allerdings die Möglichkeit kanonisch-intertextueller Lektüre *der Septuaginta* hermeneutisch diskutiert werden. Wenn die kanonisch-intertextuelle Hermeneutik die Gebundenheit der unterschiedlichen Kanones an konkrete Gruppen betont, dann müßte die Frage nach dem Gruppenbezug der Septuaginta auch für das Juditbuch in seinen intertextuellen Bezügen aufgeworfen werden. Dabei wäre zu thematisieren, auf welcher Ebene und ob überhaupt rezeptionsorientiert von kanonisch-intertextueller Lektüre der Septuaginta gesprochen werden kann. Mit Sicherheit macht eine an den Septuaginta-Bezugstexten orientierte Lektüre des Juditbuchs Sinn. Die konkreten Analysen, die die Vf.in im Folgenden durchführt, zeigen das überzeugend. Auch die Rede von Intertextualität in diesem Zusammenhang und die Positionierung der Vf.in innerhalb dieser literaturwissenschaftlichen Diskussion sind nachvollziehbar. Nur daß es sich dabei um *kanonische* Intertextualität handelt, möchte ich hier in Frage stellen.

In einem *zweiten Teil (B)* verortet R. die Auslegung des Juditbuchs „im Horizont der Kriegs- und Geschlechterproblematik" (41–81). Hier zeigt sie durch Bezugnahme auf die Rezeptionsgeschichte des Juditbuchs, in deren Verlauf Rezeptionen immer wieder der Legitimierung von Gewalt gedient haben, die politische Verantwortung von Bibelauslegung auf. „Die Frage nach der Darstellung und Bewertung von Gewalt in ersttestamentlichen Texten ist eine der dringlichsten für die Exegese geworden." (42) Gewalt und Krieg können aber nicht geschlechtsneutral analysiert werden. Frauen sind im Ersten Testament in unterschiedlichen Rollen in Kriege involviert: als Leidtragende, als real oder metaphorisch dargestellte Opfer, als Kommentatorinnen (etwa Mirjams Siegslied), aber auch als Subjekte von Gewalthandlungen wie von Interventionen gegen eine Eskalation der Gewalt (49–51). Es ist diese letzte Kategorie, in die Judit neben Jaël (Ri 4–5) und der Frau von Tebez (Ri 9) gehört. Diese Erzählungen zeigen, daß das Erste Testament „sich nicht an einer Ideologie des weiblichen als des friedfertigen Geschlechts" beteiligt. (51) Die ersttestamentliche Wissenschaft einerseits und die feministische Forschung andererseits haben in den letzten Jahren Krieg und Gewalt aus ihren jeweiligen Perspektiven zum Thema gemacht. Hier zeichnet Claudia Rakel auch Deutungslinien der Juditgestalt in ihrer oft skandalisierten Verbindung von Weiblichkeit und Gewalt nach.

Im *dritten Teil (C)* fokussiert die Vf.in Jdt 16,1b-17 und stellt diesen Text zunächst in den Kontext des Juditbuchs. Ein charmanter Einstieg mit dem legendär gewordenen Anfang der Asterix-Bände („Ganz Gallien?") führt zum narrativen Aufbau des Juditbuchs hin, in dem sich dann das Loblied als letzte Sprechhandlung verorten läßt. In diesem Zusammenhang diskutiert R. das Verhältnis von Lied und Erzählung.

Im *vierten Teil (D)*, einem Close Reading von Jdt 16,1b-17, werden die Leser und Leserinnen in die Bewegung des Texts hineingenommen. Hier thematisiert die Vf.in formale Fragen und Details des Texts, wie etwa die Performance aus Musik und Sprache. Da schon in diesem Abschnitt die Gesamtbibel als Bezugsrahmen mitgedacht ist, können zentrale Aussagen des Lieds in ihrer Besonderheit profiliert werden. In bezug auf den Ausdruck συντρίβων πολέμους beispielsweise kommt R. zu einem auch theologisch bedeutsamen Ergebnis. Das Verb, das hier kriegskritisch verwendet wird, bezeichnet „häufig in einer allgemeinen und teilweise zusammenfassenden Form das Nieder- oder Zerschlagen des Feindes […] (vgl. etwa Dtn 28,7; Jos 10,10; Jes 8,15; 13,18; Jer 22,20 passim). Aber gerade darin erweist sich die hohe Qualität der kriegskritischen Texte, wenn sie gleiches Vokabular verwenden wie die gewalt- bzw. kriegsaffirmierenden Texte, diesen aber ihre Syntax entgegenstellen." (110) Besondere Aufmerksamkeit verdient die Formulierung „durch die Hand einer Frau" (16,5). Daß ein gendersensibler Auslegungsweg gängige Mißverständnisse durch exakte Lektüre zu korrigieren vermag, zeigt das Ergebnis der Untersuchung dieser Formel: Nicht γυνή wie in Ri 9,54 – einer oft als Parallele zu Jdt 16,5 herangezogenen Stelle – sondern θῆλυς steht mit der Hand zusammen. Anders als in Ri 9,54 schwingt hier keine Abwertung von Frauen mit. „Die Ri 9,54 und Jdt 14,18 zugrunde liegende Abwertung von Frauen findet sich in Jdt 16,5 nicht. […] Das Wort steht für die Markierung sexueller Differenz und nur dafür." (124) Es ist gerade diese Detailgenauigkeit, die die Plausibilität der großen Interpretationslinien der Arbeit stärkt und gängige Klischees zu irritieren vermag.

So führen etwa jene Gewänder, die Judit vor ihrem Gang ins feindliche Lager anlegt (10,3; 16,7–8) nicht auf die Spur sexualisierter Schönheit, sondern in den priesterlichen Bereich. Nicht die Figuren der *femme fatale* und der *woman warrior* werden hier eingespielt, sondern die der Priester und insbesondere die Figur Aarons (Ex 29,4–7; Lev 16). Judit präsentiert sich „als schöne und schön machende Frau […], deren Körper mit heiligen Gewändern geschmückt und durch den Ritus in die Sphäre der Unantastbarkeit gebracht wird." (133)

Im *fünften Teil (E)*, einer Analyse der Machtverhältnisse in ihrer Verbindung mit Schönheit und Gewalt, zeigt R. die Gratwanderung einer mimetischen Widerstandsstrategie auf. Der physischen Gewaltanwendung geht die Gewalt durch Sprache voraus. Nabuchodonsors Rede in 2,5–13 „*soll* (die Lesenden) gerade *nicht überzeugen*, sondern soll den unbedingten Gewaltwillen und die Brutalität des Sprechers vor Augen führen, der ohne jeden Skrupel darauf aus ist, Macht durch Gewalt zu manifestieren." (174) Die Gewalt des Königs wird durch seinen Feldherrn ausagiert. R. zeigt, wie im Juditbuch die Sprache des kriegsohnmächtigen Israel (182) – in Anlehnung an die Landtheologie des Dtn und parallel zu 2 Makk mit seiner Sorge um den Tempel – entwickelt wird. Auf der Erfahrung mit Antiochus IV Epiphanes aufruhend wird die „Sorge um den Tempel […] neben der Sorge um Identität und Wohlergehen des Volkes zu einem obligatorischen Element des Klagerufes." (187) In der Analyse des Begriffs „Vorrecht" (προνομή) werden geschlechtsspezifische Formen kriegerischer Gewalt zum Thema gemacht. Das Juditbuch verarbeitet zwar Kriegserfahrung aus der Perspektive der Opfer. Mit der Rede von Raub, Beute und Vorrecht in bezug auf Frauen bleibt es aber innerhalb der Sprache des gängigen Kriegsdiskurses. (196) In diesem Abschnitt geht R. auch der Bedeutung von Schönheit im Horizont der biblischen Texte nach. Judit wird durch die Erwähnung ihrer Schönheit in die Reihe der Gründergestalten Israels gestellt. Judits Schönheit hat aber auch Bedeutung für den Handlungsverlauf. „Judit ist durch sie zum einen die durch männliches Begehren bedrohte Frau und zum anderen die rettende Schönheit." (206) Judit setzt ihre Schönheit ein, um ihr Gegenüber zu täuschen. Obwohl Judit „eine Agentin der ἀπάτη", ist sie nie Subjekt des Verbs „täuschen". (212) Judits Schönheit ist in hohem Maß ambivalent, sowohl innerhalb der erzählten Handlung als auch vor dem Hintergrund anderer biblischer Texte. R. kommt zum Schluß, daß das Juditbuch Schönheit in mehrfacher Hinsicht dekonstruiert: Judits rettende Schönheit entlarvt die Warnungen vor weiblicher Schönheit, wie sie im Sirachbuch begegnen (innerbiblisch). Narrativ ist die Schönheit Judits in ihrem Täuschungsaspekt eine Dekonstruktion der männlichen Wahrnehmung Holofernes'. Sprachlich syntaktisch entzieht sich das Objekt des männlichen Blicks diesem Status. „Das Subjekt des Satzes wird vom Objekt getäuscht. Was als Objekt erscheint, ist Subjekt."

Der *sechste Teil (F)* schließlich stellt das Buch Judit in das intertextuelle Gefüge der Septuaginta. Besonders eindrücklich ist die Arbeit mit Texten aus der Mose- und der Davidtradition, die zu einer überzeugenden Darstellung interfiguraler Konstellationen führen. Judit steht als Sängerin in der Nachfolge des Mose, den sie auch zitiert und womit sich die Theologie des Juditbuchs als Exodustheologie erweist (258). „Die Hand der Frau steht für das Eingreifen Gottes, sie fungiert quasi als Epiphanie." (259) Daß Judit damit auch Mirjams Stimme aktualisiere (260), vermag mich nicht zu überzeugen. Weitaus deutlicher ist die Identifikation mit Mose, David und Judas Makkabäus. Diese Konstellationen nehmen in der interfiguralen Analyse auch den breiteren Raum ein. Sie zeigen sowohl die Durchlässigkeit der Geschlechtergrenzen als auch das kriegskritische Potential von Judits Gewalthandeln und seiner Darstellung. Nicht umsonst zitiert Judit in 16,2 gerade Ex 15,3 in der LXX-Fassung, die sich maßgeblich vom hebräischen Text unterscheidet. Judit benennt Gott als einen, der die Kriege zerstört (ὅτι θεὸς αυντρίβων πολέμους κύριος). Damit greift sie nicht auf die hebräische Fassung zurück, die JHWH als Kriegsmann איש מלחמה bezeichnet, sondern auf die LXX, die an dieser Stelle vom Ende der Kriege spricht (252–255).

Diese Arbeit zeigt, daß die Offenlegung des feministisch-politischen wie feministisch-theologischen Erkenntnisinteresses die Möglichkeit eröffnet, den Text als fremden wahrzunehmen und ihn nicht zu vereinnahmen. Der Hinweis auf die Unterscheidung zwischen einem erzählerischen Interesse an Frauenbefreiung, das das Juditbuch nicht hat, und der Arbeit des Texts mit der Geschlechterdifferenz (171) ist hier ebenso hilfreich wie die Einsicht, daß das Juditbuch trotz seiner Darstellung aus Opferperspektive in seiner Rede von Frauen als Beute der Tätersprache verhaftet bleibt (s. o.). Die Vielstimmigkeit des biblischen Textkorpus wird hier insbesondere im thematischen Horizont von Geschlecht und Gewalt sichtbar. Bei aller Skepsis gegenüber dem Begriff *kanonisch* in diesem Zusammenhang sind es doch v. a. die intertextuellen Auslegungen, die durch die Überschreitung der reinen Feststellung von Rückgriffen auf Bezugstexte diesem methodologisch so umstrittenen Begriff gerecht werden. Claudia Rakel zeigt nicht nur traditionsgeschichtliche Abhängigkeiten auf, sondern nutzt das Gespräch zwischen den Texten konsequent für die Deutung des Juditbuchs. Die Überschreitung der Gender-Grenzen in der Interfiguralität und die positive Würdigung eines Gewaltakts in kriegskritischem Interesse sind zwei Stränge, an denen theologisch anzuknüpfen mich die Lektüre des Buchs angeregt hat.

Kassel Ilse Müllner

Exegese NT

Buckenmaier, Achim: **Der gerettete Anfang.** Schrift und Tradition in Israel und der Kirche. – Bad Tölz: Urfeld 2002. 131 S. (Urfelder Reihe 4), geb. € 14,90 ISBN: 3–932857 24–0

Der Buchtitel weckt Interesse. Wie der Vf. richtig sieht, spielt das Thema Heilige Schriften und deren Bewahrung und Aktualisierung

eine immer wichtigere Rolle in der Auseinandersetzung und dem Dialog der abrahamitischen Religionen, der heute zu führen ist. Ein wesentlicher Differenzpunkt ist zwischen dem Islam auf der einen, Judentum und Christentum auf der anderen Seite darin zu sehen, daß in den beiden älteren Religionen Tradition essentiell aktiv und personal begriffen wird. Von der Ankündigung des Untertitels erwartet man jetzt eine mehr oder minder eingehende Analyse des Komplexes in diesen beiden Religionen. Man wird aber enttäuscht: Die jüdische Position wird gerade einmal auf sieben Seiten vorgestellt. Weitaus den größten Raum beanspruchen lange Darlegungen des Schrift-Tradition-Verhältnisses in der Geschichte des Christentums, genauer noch: seiner westlichen Form. Dabei werden bekannte Positionen referiert, die in jedem Lexikon nachzulesen sind, nur wesentlich komprimierter. Das geschieht in einfacher und verständlicher Diktion. Trotzdem fragt man sich beim Lesen, wozu das Ganze eigentlich dienen soll. Die Frage findet eine überraschende Antwort in einer autobiographischen Notiz: Der Autor bekennt sich als Mitglied der Integrierten Gemeinde, in der er erfahren habe: „Es gibt einen Ort, wo jeder, ob Priester oder Laie, Mann oder Frau, verheiratet oder unverheiratet, mit geringer oder umfassender Bildung heute ‚die Werke Gottes' tun kann" (123). Seitdem weiß er, daß die Überlieferung auch Israels in der Kirche bewahrt wird, deren Hochform eben die Gemeinde ist. – Zur umfassenderen Bildung: Martin Luther ist nicht in Mansfeld gestorben (56), sondern in Eisleben. Er hat aber in Mansfeld von 1484–1497 gewohnt und dort auch die ersten Bildungsschritte in der Schule getan.

Pentling Wolfgang Beinert

Ebner, Martin / **Heininger,** Bernd: **Exegese des Neuen Testaments.** Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2005. 419 S. (UTB, 2677) kt € 19,90 ISBN: 3–8252–2677–8

M. Ebner (Münster) und B. Heininger (Würzburg) haben mit der vorliegenden Einführung in die Exegese des Neuen Testaments der Auswahl an Arbeitsbüchern zur Methodik exegetischen Arbeitens ein weiteres hinzugefügt. Warum? Welche Vorteile (und welche Nachteile) zeichnet diese Methodenlehre aus im Vergleich zu früheren?

Eine erste Antwort läßt sich aus dem „Sitz im Leben" und der Entstehungsgeschichte des Buches entnehmen: Es wurde initiiert und motiviert durch H.-J. Klauck, in einer Zeit, in der beide Autoren Assistenten bei ihm in Würzburg waren. Es hat eine längere Entstehungsgeschichte, wie §11 „Der ultimative Methodentext: eine Preisfrage" den Leser/-innen abschließend vor Augen führt und diese auffordert, mindestens die Literarkritik auch an dieser neuen Methodenlehre einzuüben. Zeitgeschichtliche Anspielungen erleichtern eine Chronologie der Kap. und Zuordnung zu den beiden Autoren. Eine selbständig erarbeitete (richtige) Lösung, den beiden Autoren zugesandt, wird mit einem neuen Buch belohnt. Ob dies auch für die richtige Identifizierung des Papyrusfragments auf dem Umschlagbild gilt?

Die von den Autoren gestellte Preisfrage gilt es hier nicht zu beantworten, sondern vielmehr einen kritisch-würdigenden synchronen Blick auf die Endgestalt des Buches, seine Pragmatik und mögliche Rezeption bei Studierenden und Dozierenden zu werfen. Die Rez.in folgt dem Primat der Synchronie über der Diachronie.

Die Methodenlehre gliedert sich in 13 Paragraphen, die Einleitung (§0) mitgezählt. Letztere führt zur Problemstellung hin, der sich Studierende der Exegese zu stellen haben: der angemessenen Interpretation von Texten. Diese wird am Beispiel von Spr 9,1–8 einleitend vor Augen geführt. Dabei erhalten die Leser/-innen zugleich einen ersten Eindruck von der Anschaulichkeit und Didaktik der neuen Methodenlehre: Vier verschiedene Zeichen und kurze Zusammenfassungen der Kerngedanken am Rand des Buches, ein angenehmes Layout und eine verständliche Sprache erleichtern das Studieren. Einfache Skizzen, Graphiken und grau unterlegte Merkzettel sowie eine angemessene Einbeziehung der Forschungsdiskussion laden zum Weiterlesen ein. Konkrete Arbeitsaufgaben und die Lösungen derselben weisen auf jahrelange Erfahrungen der Autoren im Umgang mit Studienanfängern hin.

Der erste Paragraph führt in die Methodik der Textkritik ein. Auch wenn die neueste textkritische Ausgabe Nestle-Aland, 27. Aufl.) und wissenschaftliche Prinzipien der Textrekonstruktion vorgestellt werden, so bleibt das Kap. dennoch verständlich, da die konkrete Übung an der deutschen Übersetzung von Mk 2,1–12 vorgestellt wird. Nicht nur der Text, sondern auch der textkritische Anmerkungsapparat wurden dazu ins Deutsche übertragen. Damit wird erstmals auch Studierenden ohne Griechisch-Kenntnisse ermöglicht, eine textkritische Übung nachzuvollziehen. Verständlich werden die technischen Begriffe vorgestellt und geduldig werden die Zeichen des textkritischen Apparates erklärt. Am Ende der Paragraphen werden übersichtlich die notwendigen Hilfsmittel und Publikationen vorgestellt. Erfreulicherweise wird der Horizont auch auf fremdsprachliche Literatur ausgedehnt.

Paragraph 2 führt in die sprachliche Analyse des Textes ein. Dazu wird ein Fußballspiel als analoges Beispiel benutzt. Texttheorien und die Fachtermini des narrative criticism werden verständlich eingeführt, bevor die Methode als solche dargestellt wird. Analyse der Story, narratologischer Merkzettel, linguistische Analyse, Leserprofil, pragmatische Analyse sind Stichworte, die auf „Merkzetteln" noch einmal erläutert werden. Dieses relativ umfangreiche Kap. zu einer neueren Methode, nun integriert innerhalb einer historisch-kritischen Methodenlehre, ist besonders zu begrüßen, da es die Pluralität von Methoden in der Exegese zum Vorschein bringt.

Paragraph 3 beschreibt die „Nachgeschichte", d.h. nimmt den syn Vergleich in den Blick. Der Begriff wird dabei nicht nur auf die drei ersten Evangelien bezogen, sondern auf jeglichen Vergleich ntl. Texte. Die Methodik wird dann jedoch an der syn Frage exemplifiziert, wobei der mainstream der ntl. Wissenschaft, die Zweiquellentheorie, vorausgesetzt wird.

Paragraph 4 führt in die Literarkritik ein. Obwohl zuvor bereits in die narrative Analyse eingeführt wurde, werden positivistisch Wiederholungen, Spannungen und Widersprüche, Dubletten und Parallelen im Text als deutliche Indizien für die Uneinheitlichkeit des Textes und damit die Annahme verschiedener Quellen vorgestellt. Ein Querverweis zum vorangehenden Paragraphen 3 und zu einer möglichen anderen Deutung aus narrativer Sicht wäre wünschenswert. – Ist diese Spannung evtl. ein Indiz, das auf die Entstehungsgeschichte der Methodenlehre hinweist?

Paragraph 5 stellt die Gattungskritik am Beispiel Berufungsgeschichte vor. Weitere klassische Gattungen hätten ihren Platz finden können. Weiterführende Literatur findet sich am Ende des folgenden Paragraphen 6, bei dem es um die Frage nach dem Sitz im Leben geht, die – formal durch die Kap.einteilung der Methodenlehre – von der Gattungskritik getrennt wurde. Verschiedene Beispiele werden vorgestellt und Literatur wird genannt, die das Studium vertiefen kann.

Paragraph 7 setzt sich mit der Zeitgeschichte, Traditions- und Religionsgeschichte auseinander. Erfreulicherweise wird hierunter auch die Frage der Intertextualität nach J. Kristeva eingeführt. Dies ist ein Novum in Methodenbüchern. Intertextualität begegnete bislang nur in der Einführung von G. Fischer als Methode. Dennoch ließe sich im Blick auf die verschiedenen Methodiken der Intertextualität weiteres aussagen. Bzgl. der Zeitgeschichte wird ein Blick auf das Judentum zur Zeit Jesu, Flavius Josephus, die Apokryphen und pseudepigraphische Literatur geworfen.

Der folgende Paragraph fragt zurück zum historischen Jesus. Dies ist sicherlich das schwierigste Kap., da die Methodik mit vielen Hypothesen arbeiten muß. Eine kurze historische Übersicht über die Leben-Jesu-Forschung und die gegenwärtige „third quest" wäre sicher hilfreich gewesen.

Paragraph 9 führt in die Überlieferungsgeschichte ein. Als Grundlage werden die Ergebnisse der literarkritischen Analyse und Gattungsbestimmung genannt. Ebenso wie bereits bei der Literarkritik ist eine sehr positive Grundeinstellung diesem Methodenschritt gegenüber zu erkennen, der seine Ergebnisse bereits auf Hypothesen aufbaut. Die Literaturhinweise sind sehr kurz gehalten.

Paragraph 10 stellt die Redaktionsgeschichte vor. Das Kap. ist sehr ausführlich mit einer längeren Liste an Literaturhinweisen. Interpretationen verschiedener Texte ermöglichen es den Studierenden, diese Methodik nachzuvollziehen.

Paragraph 11 stellt den eingangs erwähnten Methodentext vor, § 12 die Lösungen der Arbeitsaufgaben. Dabei wäre es hilfreich zu betonen, daß es in vielen Punkten abweichende exegetische Positionen gibt – für Studienanfänger allerdings sehr verwirrend. Ein aktuelles Lexikon listet 15 Begriffe auf und verweist auf die Seiten in der Methodenlehre, wo diese erklärt wurden. Sehr praktisch und hilfreich sind die Vorschläge für die Anschaffung von Literatur und die abschließende Zeittafel zur Zeitgeschichte des NT.

Nach einem diachronen Studium der Methodenlehre, zu dem die beiden Autoren ausdrücklich auffordern, darf abschließend ein synchroner Blick auf dieselbe geworfen werden. Sprache, Stil, Präsentation der exegetischen Methoden sind durchgängig angemessen, einladend, verständlich und motivierend. Die zahlreichen Vergleiche mit dem Alltagsleben verbinden nicht nur Wissenschaft und Praxis, sondern lassen erstere verständlicher werden. Der vielfach gewählte Beispieltext Mk 2,1–12 für verschiedene Methodenschritte erleichtert die transparente Anwendung exegetischer Methoden. Werden griechische Texte benutzt, so wird eine deutsche Übersetzung gleich mit geboten. Auch wenn es sich um eine Koproduktion handelt, so lassen doch beide Autoren eine deutliche Affinität mit den historisch-kritischen Methoden erkennen. Dies wird durch die Integrierung der narrativen Analyse gleich zu Beginn überraschend unterbrochen. Es stellt sich dennoch die Frage, ob §2 als ursprünglicher Bestandteil der Methodenlehre gelesen werden soll und daher den auf die Textkritik folgenden Baustein der anzuwendenden Methoden darstellt. Oder gibt es zwei Möglichkeiten des Vorgehens: Textkritik + Narrative Analyse und / oder Textkritik + historisch-kritische Analyse? In jedem Fall ist die Einbeziehung dieses Methodenschritts positiv zu begrüßen, Hinweise auf weitere methodische Zugänge wären ebenso hilfreich wie eine kritische Würdigung der Grenzen der historisch-kritischen Methode. Hinweise auf die Forschungs-

geschichte und die gegenwärtigen Tendenzen hätten jedoch sicherlich nicht nur die Zielgruppe, sondern auch den Umfang des Buches gestört.

Abschließend ist ein insgesamt positives Gesamturteil zu fällen, besonders mit Blick auf die Verständlichkeit, Didaktik und Präsentation der Methodenlehre. Wissenschaft kann lebendig und ansprechend sein, wie einmal mehr bewiesen wurde. Die intendierte Zielgruppe, Studienanfänger aller Studienrichtungen der Theologie mit zumal geringen theologischen Vor- und Sprachkenntnissen, ist von beiden Autoren treffend angesprochen worden. Inwieweit Wirkungsabsicht und Wirkungsgeschichte der Methodeneinführung miteinander korrelieren, wird die Zukunft erweisen müssen.

Limerick / Irland Beate Kowalski

Lichtenberger, Hermann: **Das Ich Adams und das Ich der Menschheit.** Studien zum Menschenbild in Römer 7. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XIII, 315 S. (WUNT, 164), Ln € 79,00 ISBN: 3–16–148276-X

Der (für uns heute) schwierige und vielgedeutete Text Röm 7, in dessen Zentrum die Sprecherfigur eines „Ich" steht, erfährt in Hermann Lichtenbergers Tübinger Habil.schrift von 1985, nun in überarbeiteter Fassung der Öffentlichkeit vorgelegt, eine in sich geschlossene, anthropologisch orientierte Auslegung. Der 1. Teil der Arbeit (13–105) sichtet markante Interpretationspositionen von der Alten Kirche bis zu Beginn der 80er Jahre des vergangenen Jh.s. Der 2. Teil (107–202) unternimmt eine exegetische Analyse der Texteinheit Röm 7,1–8,17, die zu einer differenzierten Identifizierung des sprechenden „Ich" führt: In 7,7–13 spricht der unerlöste Adam, wie er freilich erst aus der Perspektive der in Christus Erlösten wahrgenommen werden kann (125–135). In 7,14–25 spricht ein „geschichtliches" Ich, das sich im Lichte Adams erkennt (163) – und damit für die unerlöste Menschheit transparent werde (136). Dabei wird auch die Funktion des jüdischen Gesetzes bestimmbar: Es weist den Menschen „als Sünder aus, der unter dem Todesurteil steht" (134). Ist der Mensch so unrettbar in sein Unerlöstsein, in das Todesurteil des Gesetzes verloren, bringt 8,1–17 die Lösung – die im Geist geschenkte Erfüllung des Gesetzes in Christus (197). Im 3. Teil (203–263) folgen motivgeschichtliche Exkurse (Paradiesgebot; Begehren; Kind und Tora), bevor der 4. Teil (265–269) die Ergebnisse bündelt: Röm 7 beschreibe die Wirklichkeit eines jeden Menschen *ohne Christus* und somit unter Sündenmacht und Tod, wobei das Gesetz eine Potenzierung dieser Unheilsmächte wirke (266). Wie sich diese These zur neueren Entwicklung in der Paulusforschung, die eine positive Bewertung der Tora seitens Paulus wiederentdeckt (New Perspective), verhält, bleibt freilich offen.

Münster Stefan Schreiber

Dogmatik

Elbl, Maria Magdalena: **Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille.** – Regensburg: Pustet 2003. 259 S. (Eichstätter Studien, NF 50), kt € 34,90 ISBN: 3–7917–1853–3

Maurice de la Taille (1872–1933) hat mit seinem Werk Mysterium Fidei (1. Auflage 1921, 3. Auflage 1931) der Eucharistietheologie insbesondere für das Verständnis des eucharistischen Opfers und der ekklesialen Sicht der Eucharistie neue Impulse gegeben. Karl Rahner hielt diese Studie für das einzige indiskutable Beispiel für ein lateinisch geschriebenes theologisches Werk der vorangegangenen Generation, das man gelesen haben sollte (16).

Die vorliegende Diss. stellt die Reflexionen de la Tailles hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen, des Opfers Christi als Substanz der Eucharistiefeier, der Eucharistie als Opfer der Kirche und der sakramentalen Eingliederung in Christus dar. Als entscheidender Punkt wird herausgearbeitet, daß de la Taille von der numerischen Einheit des einen Opfers in coena (mit der rituellen Oblation) und passio (als blutige Immolation) her einen theologischen Weg findet, den Opfercharakter der Eucharistiefeier zu begründen, ohne in der Liturgie rituelle Opfervollzüge im Sinne der zeitgenössischen Destruktionstheorien ausmachen zu müssen. So wie das Abendmahl im Ritus das Kreuzesopfer Christi als zukünftiges repräsentiert, so repräsentiert es die Eucharistie als dargebrachtes. Ohne schon die spätere Wiederentdeckung des Gedächtnisbegriffs vorwegzunehmen, ist hier ein Weg gefunden, die Einheit und Selbigkeit des Opfers Jesu Christi in sakramentalem Denken festzuhalten (vgl. 102–106; 240f).

Weniger weiterführend – auch in der Darlegung durch die Vf.in – ist die genauere Durchleuchtung, inwiefern die Eucharistie als Opfer der Kirche gelten kann. Zwischen der Darbringung des Opfers Jesu Christi und dem Hineingezogenwerden in sein Opfer wird nicht präzise unterschieden. Der Akzent liegt auf der aktiven Rolle der Kirche bei der sakramentalen Darbringung, während die von der Kirche und den Christen geforderte Bereitschaft, sich in ihrem Leben der Hingabe Jesu Christi zu vereinen, eher am Rande steht. Obwohl sich die Vf.in in der neueren Diskussion um die Opfertheologie auskennt, wird die Theologie de la Tailles diesbezüglich zu wenig kritisch diskutiert.

Chur Eva-Maria Faber

Horst, Ulrich: Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca. – Berlin: Akademie 2003. 204 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 11), geb. € 49,80, ISBN: 3–05–003783–0

Die Dominikaner, besonders jene der Schule von Salamanca, haben in der Geschichte der Unfehlbarkeit eine herausragende Stellung. Ulrich Horst, der mehrjährige Direktor des Grabmann-Instituts der Universität München, selbst Autor und Vf. vieler Abhandlungen zu Fragen der Ekklesiologie (siehe das Literaturverzeichnis zu diesem Buch), legt hier eine Arbeit vor, die man sogar als einen Beitrag zur Vorgeschichte des Ersten Vatikanums ansehen kann. Die Debatten über die Infallibilität des Papstes im Orden machen die Gesamtdebatte, die hinführt zum Ersten Vatikanum, erst recht verständlich.

Das – nicht allzu umfangreiche, aber sehr dicht geschriebene – Buch ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil ist Francisco de Vitoria (1483–1546) gewidmet. Bekanntlich hat der spanische Dominikaner eine Art Thomas-Renaissance bewirkt. Auf dem Konzil von Trient sind viele seiner Schüler vertreten. Seine staats- und völkerrechtlichen Thesen sind vielleicht von größerer Bedeutung als seine dogmatischen Thesen, diese werden aber gerade durch Arbeiten wie die von Ulrich Horst in ihrer Bedeutung mehr und mehr erschlossen. Quellen sind vor allem die Relectiones, eine Art von Disputationen in der universalen Öffentlichkeit. Eine trägt den Titel „De potestate Ecclesiae". Vitoria lehnt hier maximalistische Thesen ab – „Der Papst ist nicht Herr des Erdkreises". Deshalb kann er auch nicht weltliche Herrscher absetzen. Im zweiten Teil der genannten Relectio kommt er nahe an den Konziliarismus heran, ohne ihn freilich förmlich zu vertreten. In der Relectio „De potestate Papae et concilii" vertieft Vitoria seine Überlegungen, wobei er dem Konziliarismus noch näher zu kommen scheint. Im zweiten Teil wendet sich der Vf. dem Dominikanertheologen von Salamanea in der Generation nach Francisco de Vitoria zu: Dominicus Soto, Bartolomé Carranza, Melchior Cano und anderer. Die „Loci Theologici" des Melchior Cano, die ja bis heute höchst bedeutsam sind, enthalten auch Hinweise zu Papst und Konzil. H. vermag aufzuweisen, wo die Unterschiede zwischen de Vitoria und Cano liegen. Im dritten Teil wird die Ekklesiologie des Dominicus Banez erschlossen, den man sonst ja meist nur im Rahmen der Geschichte der Gnadenlehre heranzieht. Im vierten Teil folgen noch spanische Theologen des 17. Jh.s wie Pedro de Ledesma sowie der Cursus Theologicus Salmaticensis.

Es würde in diesem Rahmen viel zu weit führen, die vielen Einzelergebnisse des Buches noch einmal zusammenzufassen. Wer sich mit der Geschichte päpstlicher Unfehlbarkeit in der Neuzeit, vor allem aus dem Ersten Vatikanum, befaßt, wird hier reiches Material finden, das ihm erlaubt, zahlreiche überraschende Berührungen und Zusammenhänge zu erkennen.

Für den Fach-Ekklesiologen ist das Buch eine Pflichtlektüre, für alle Theologen aber, Dozenten und Studierende, ein Musterbeispiel für solide dogmengeschichtliche Arbeit im Blick auf die Neuzeit.

Münster Harald Wagner

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Gott ist uns nah.** Eucharistie: Mitte des Lebens, hg. v. Stephan Horn / Vinzenz Pfnür. – Augsburg: Sankt Ulrich, 2. Auflage 2005. 160 S., kt € 9,90 ISBN: 3–936484–62–7

Die Eucharistie ist für Joseph Ratzinger „die Mitte des Lebens". Sein Kirchenverständnis wird von ihr her bestimmt. Kirche ist Communio Gottes mit den Menschen und der Menschen miteinander. Grundlage ist die lebendige Gemeinschaft des dreieinigen Gottes, der auf uns zugeht und zum „Gott mit uns und unter uns" wird (9–24). Die Eucharistie hat ihren Ursprung im Ostergeheimnis, in Tod und Auferstehung Christi (25–39). Sie ist Mitte der Kirche. Gott schenkt sich uns, damit wir schenken können (41–54).

Sie ist Mahl der von Gott Gerechtfertigten und Versöhnten (55–73). Bis zum 9. Jh. wurde die Kommunion stehend in die Hand empfangen (68f); die Hände des Menschen bilden das Kreuz, das zu Thron wird, in das sich der König hineinbeugt (69). Wer nur Mundkommunion fordert, vergißt, „dass wir mit der Zunge oft mehr sündigen als mit den Händen" (70). Die muttersprachliche Eucharistie ist die normale Form; doch sollten wir nicht die gemeinsame Sprache der Kirche vergessen, sondern sie lieben (71).

Um diese eucharistische Verehrung geht es in einer Predigt 1980 (97–105). Christus ist uns nah im Gewissen, in seinem Wort und in der Eucharistie, auch im Mitmenschen, dem wir begegnen (Mt 25,40.45) – wie im Dialogdokument „Das Herrenmahl" betont wird (107–111). Eucharistie ist nicht Privatsache; sie ist Fest der Kirche – was in der Feier des Fronleichnamsfestes zum Ausdruck kommt (113–119). Im Anschluß an 1 Kor 10,17 bedenkt Ratzinger das Verhältnis von Eucharistie und Kirche (121f). Friede ist einer der Namen der Eucharistie; christlicher Glaube ist Friedensbewegung (123ff). Die Eucharistie ist auch Gemeinschaft mit dem Papst (127f). Kirche besteht aus Liturgie und in Liturgie (129–137). Die Eucharistie ist Unterpfand der künftigen Herrlichkeit (139–158). Ein Mensch, der nichts mehr erhofft, kann nicht mehr leben (144).

Die Ausführungen dieses Buches sind Hinführung zur Eucharistie als Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens.

Paderborn Heinz Schütte

Simonis, Walter: **Die Kirche Christi.** Ekklesiologie. – Düsseldorf: Patmos 2005. 180 S., pb € 24,90 ISBN: 3–491–70384–0

Walter Simonis gliedert seine ekklesiologischen Überlegungen in zwei Hauptteile: „Allgemeine Ekklesiologie" (9–21), welche die Marschroute seines Gedankenganges darlegt, und dann folgt die „Spezielle Ekklesiologie" (22–180). Hier nun entfaltet S. in vier Kapiteln die im Credo zugrunde gelegten vier Wesenseigenschaften der Kirche: ihre Apostolizität (22–54), ihre Einheit (55–115), ihre Heiligkeit (116–146) und ihre Katholizität (147–180). Es würde den Rahmen und die Möglichkeiten dieser Rezension sprengen, den kompletten Gedankengang dieser Ekklesiologie nachzuzeichnen, vielmehr soll hier ein Gesamteindruck skizziert werden, der sich aus der Gesamtlektüre eröffnen kann. Wichtig ist dem Autor gleich anfangs zu betonen: „Auch die Wesenseigenschaften der Kirche sind und bleiben ‚Glaubensgegenstände'. [...] Ist die ‚Sache' Kirche selbst Gegenstand des Glaubens, so stehen alle Aussagen über sie immer noch unter dem Generalvorbehalt, nicht das letzte Wort zu sein, sondern nur Aspekte ihres wahren Wesens zu artikulieren, nicht ihr *ganzes* Wesen an den Tag zu bringen."(10 f.) Dieser Generalvorbehalt könnte hermeneutisches Vorzeichen dieser Ekklesiologie sein. Es bleibt allerdings zu fragen, ob dies dem Autor aus dem Blickfeld entschwunden ist, wenn er später im 2. Kap. im Zusammenhang über die Einheit der Kirche betont: „Um den Glauben bzw. das Glauben der Kirche geht es hier nicht. Es geht um die Kirche selbst, um *ihr* Wesen als Kirche."(59)

Sympathisch und unabdingbar erscheint, daß S. immer wieder betont, daß die Kirche nicht für sich selbst da ist, um sich in der Welt gleichermaßen in einer spirituellen Nische zu vollenden, „sondern um in ihr aktiv zu sein" (40). Diese Aktivität liegt wesentlich in der Apostolizität der Kirche, in ihrem Ausgesendet-sein begründet. S. stellt die Apostolizität der Kirche als geschichtliche Ausgangsbasis und Begründung dieses Glaubensgegenstandes voran. „Apostolizität als konstituierende (und für alles konstitutiv *bleibende!*) Eigenschaft der Kirche, sie ist sozusagen das eigentlichste, dynamisch belebende Prinzip ihres ganzen Seins und Wesens. Was auch im alten Bild vom Hl. Geist als der Seele der Kirche zum Ausdruck gebracht wird. (Dieses Bild darf freilich nicht dahingehend interpretiert werden, der Geist Gottes verhalte sich so zur Kirche wie die menschliche Seele zu ihrem Leib als dessen ‚forma'. Sondern nur so, daß hinter und in allem Sein und Leben der Kirche auf seine göttliche, unbegreifliche Weise letztlich Gottes Geist steht und wirksam ist.)" (19 f.). Aber: „Apostolische Kirche des Geistes zu sein enthält nicht die Bequemlichkeit, Verantwortung abschieben zu können auf den Hl. Geist, sich hinter ihm verstecken zu dürfen." (42) Es wird also konstatiert, daß der Geist die Kirche konstituiert, aber wenn die Weise, wie der Geist Gottes wirkt als „unbegreifliche" beschrieben wird, dann formuliert S. (nolens volens?) in dieser hier durch die Einklammerung eher marginal erscheinenden Aussage ein meines Erachtens entscheidendes Problem nicht nur jeder Ekklesiologie, sondern der Theologie schlechthin: Das Zusammenwirken von Geist Gottes und Mensch, von Gnade Gottes und Eigeninitiative des Menschen, von Fügung Gottes und der Freiheit des Menschen. Hilfe kann aus meiner Sicht nur aus der Christologie erwachsen: Und so muß die Kirche als Schöpfung des Geistes Gottes in Analogie zum christologischen Dogma von Chalkedon in ihrer ungetrennten und unvermischten göttlichen und zugleich menschlichen Natur gesehen werden. Die Schöpfung wird zudem von Gott im Sinne der Lehre der Creatio continua dauerhaft ermöglicht. Wenn aber dieses Wirken des Geistes als „ungebreiflich" beschrieben wird, dann läuft eine Ekklesiologie Gefahr, gegenüber dem Pneuma immun zu werden. Diese Gefahr tritt bei S. besonders dort zutage, wo er die Kirche in Analogie zum von J. J. Rousseau (vgl. 104 ff.) formulierten volonté générale als „auch ein Ergebnis des geschichtlichen Glaubenwollens" (109) beschreibt: „Grund und Basis kirchlicher Leitungsgewalt war also ein geschichtlicher, ‚sichtbarer' Vorgang, der, einmal in Gang gebracht, ein bleibendes dialektisches Verhältnis in der Kirche selbst konstituierte [...]" (111) Zuvor sichert sich S. ab, indem er schreibt: „Das Lebenwollen der Gesellschaft gründet aber letztlich im Schöpfungs- und Erhaltenwollen Gottes." (108) Doch es bleibt hier sehr vage, inwiefern der Geist Gottes immer wieder in das Leben der Kirche eingreift oder es stimuliert; wenn aber von einem Vorgang, der „einmal in Gang gebracht" wurde, gesprochen wird, dann darf nachgefragt werden, ob sich dahinter nicht eine implizit deistische Sichtweise verbergen könnte.

Einen breiten Raum nimmt im gesamten Buch die Frage des Universalprimates des Papstes ein. Sie wird logischerweise sowohl unter den Aspekten der Apostolizität, der Einheit als auch der Katholizität behandelt. S. distanziert von einer „verengten Interpretation der Apostolizität" derzufolge „man die Apostolizität der Kirche im *formellen*" (22) also im Sinne amtlicher Leitungsgewalt zu verstehen habe. Für S. ist „Apostolizität [...] ganz ursprünglich zu verstehen, so nämlich, wie die Bedeutung des Wortes ‚apostolisch' es vorgibt. ‚Apostolisch' kommt von ‚apostellein' = ‚senden'." (25) Damit ist der Argumentationsweg S.' vorgezeichnet: Die zwölf Apostel seien kein Leitungsgremium, sondern die „authentischen Osterzeugen" (30); ein Apostelkonzil habe es nicht gegeben, so „die einhellige Meinung der historischen Forschung" (35); „erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts" beginne „die wirkliche Geschichte der Primats*idee*" (75); die Primatslehre des Vaticanum I sei kein „Primats*dogma*" (79), sondern das Dogma der Unfehlbarkeit definiere letztlich nur das, was später von LG 2,12 bestätigt worden sei, nämlich daß die Kirche „nicht irren kann, daß sie im Glauben unfehlbar (infallibel) ist, damit ist also genaugenommen nur etwas an sich Selbstverständliches gesagt" (167), denn: „papa haereticus non est papa." (172). Interessant ist die Art und Weise, wie S. bisweilen ontologisches und historisches Denken miteinander verbindet. Zunächst wird nach historischen Abrissen erklärt: Einen wirklichen Leitungs- und Jurisdiktionsprimat habe es als Primat in der und für die ganze Kirche Christi nie gegeben, sondern lediglich in der lateinischen Kirche des Westens (vgl. 90). Daran schließt sich eine ontologische Schlußfolgerung an: „Was nie wirklich war, das kann nicht zum ‚Wesen', zur ‚Substanz' von etwas gehören." (90) Hier wird nicht in Rechnung gestellt, daß man das ontologisch auch ganz anders sehen kann. Wenn man die Kirche als ein Seiendes betrachtet, dann kann man zugleich aus dem Seienden auch Transzendentalien postulieren, die zwar nicht unmittelbar empirisch sichtbar, aber dennoch Bestandteils des Wesens von etwas sind, weil sie, wie es schon der Name besagt, alle begrenzten Sonderordnungen eines Seienden übersteigen. Auch einem augenscheinlich häßlichen Wesen liegt grundsätzlich eine Schönheit inne, auch wenn diese sich der sichtbaren Wirklichkeit verschließt. Dies ist ein Beispiel für die willkürliche Benutzung einer ontologischen Terminologie nach eigenem Gutdünken. Wie auch immer, die hier dargelegte Sichtweise des Petrusamtes ist weder neu noch originell, scheint aber einen Ausschließlichkeitsanspruch zu erheben, und man vermißt ein objektiveres Herangehen an ein solches problembeladenes und komplexes Themenfeld. Hier wäre ein Blick in andere ekklesiologische, zumal auch protestantische Entwürfe lohnend, hätte doch gerade dies der vom Autor gewünschten „Entkrampfung" (10) dienen können. Fraglich ist zudem auch S.' Einteilung von formeller und materieller Apostolizität, wo er doch selbst festgestellt wissen möchte, daß „die ganze Kirche als apostolisch zu denken ist" (23 u. vgl. ebd.), und daß „Apostolizität als Wesenseigenschaft der Kirche [...] nicht teilbar" ist. Sind dies dann nicht die zwei Seiten derselben Münze? Bedingt nicht eines das andere? Erfolgt nicht aus der Autorität der Apostel als Zeugen für die Auferstehung auch so etwas wie eine Leitungsvollmacht? Kann man den Auftrag, in die Welt gesandt zu sein, denn von denje-

nigen trennen, die dieses Gesandt-sein verkünden? Und wie steht es mit denselben Aposteln, mit denen Jesus ganz ausdrücklich das Letzte Abendmahl gefeiert hat und denen er den Auftrag erteilte, dies zu seinem Gedächtnis zu tun? Muß eine Ekklesiologie nicht zumindest darüber nachdenken, inwiefern neben dem Auferstehungsglauben dieses Geschehen im Abendmahlssaal für die Kirche konstitutiv sein könnte? Doch die Eucharistie als Mittelpunkt kirchlichen Lebens scheint für S. keine ekklesiologische Frage zu sein, sondern eine Frage, die er in seiner noch zu verfassenden Sakramentenlehre behandeln will (vgl. 21 u. 180). Nach meinem Dafürhalten ist das allerdings mehr als eine sakramenten-theologische Frage, sondern die Eucharistie betrifft ganz existentiell die Kirche als Wurzelsakrament (vgl. 12 f.).

Wenn man nicht zwei unvermischte und zugleich ungetrennte Naturen der Kirche annimmt, dann wird in der Tat auch die Heiligkeit der Kirche zum Problem: „Das Credo ist nun einmal ein Bekenntnis zu einer *heiligen* Kirche, nicht zu einer Kirche, die im gleichen Maße auch sündig wäre. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß sie auch sündige Kirche ist, doch bleibt es der Aufgabe der Ekklesiologie zu sagen, wie das Sowohl-als-auch [...] richtig zu verstehen ist." Nachdem die „unzureichenden ‚Lösungen' dieses Problems" (119) beschrieben werden, kommt S. zu der Feststellung: „Das *theo*logische Problem verlangt Gottes Wesen und Schaffen so zu denken, daß von ihm auch beides gilt, daß er das Gute *und* das Böse in der Kirche *schafft*/‚zuläßt'." (121) Dieses Problem wird nun in weiteren Unterkapiteln und mit dem Verweis auf weitere Veröffentlichungen des Autoren über die Theodizee bearbeitet und endet dann in einer Betrachtung über das „Tragisch-Böse in der Kirche Christi" (139 ff.): „Ob große oder kleine Tragödien in der Kirche Christi, wirkliche Hilfe ist im aktuellen Ernstfall nicht möglich, die Wunden am Leibe Christi bleiben ein für alle Mal." (145)

Hilfreich ist die Erinnerung an die Wahrheit der Katholizität der Kirche. Katholisch ist nicht nur topographisch zu verstehen, sondern der „griechische Begriff ‚katholisch' bedeutet: dem Gesamten, dem Ganzen entsprechend. Das ‚kat'holon' ist das Allgemeine, das Prinzipielle, das in allem Einzelnen Gültige und Bleibende, das Universale, welches maßgebend ist im jeweils partikulärem und Individuellen." (149)

Dieses Buch hat rein technisch betrachtet eklatante Mängel, die sich auf sein Gesamtverständnis empfindlich auswirken, und wahrscheinlich nicht allein dem Vf. angelastet werden dürfen. Weder in Fuß- noch in Endnoten und nur in sehr spärlich gesäten Anmerkungen im Fließtext legt der Autor Rechenschaft über die historischen Quellen seiner Erkenntnisse und Gedankengänge ab, abgesehen von ausführlich zitierten lehramtlichen Dokumenten. Es gibt weder ein Sach- oder ein Personenregister noch ein Literaturverzeichnis. Neben dem Fließtext und dem kursiv hervorgehobenen Zitaten im selben Schrifttyp gibt es eine weitere kursiv gedruckte Schrifttype, aus der per se nicht klar wird, für wen oder was sie eigentlich steht. Sind es glossenhafte Randbemerkungen eines Professors? Insbesondere wenn der Autor z. B. zu der Schlußfolgerung gelangt, daß es ein Apostelkonzil nicht gegeben habe (vgl. 35) oder wenn er von der sogenannten Apostelgeschichte oder dem sogenannten Römerbrief (vgl. 85) spricht, wäre es mehr als wichtig, dazu qualifizierte Literaturangaben zu erhalten, anhand derer der Leser diesen gravierenden Behauptungen aus der Sicht der Exegese oder der Alten Kirchengeschichte nachgehen könnte. Statt dessen gibt es Verweise auf eigene Veröffentlichungen und apodiktische Sätze, wie „so die einhellige Meinung der historischen Forschung" (35), oder: „Darüber ist sich die historische Wissenschaft einig" (69) oder: „Liest man dagegen die Quellen, ohne in ihnen schon wiederfinden zu wollen, was man für richtig hält, so geben sie [...] schlechterdings nichts her." (73) Wenn S. immer wieder auf ontologischen Zusammenhänge rekurriert, das jedoch in einer Zeit, in der die ontologisch-metaphysischen Begriffe und Kategorien wie das Seiende, Substanz, Wesen, Materie und Form nicht mehr als Begriffe verwendet werden, die einen allgemeinen wissenschaftlichen Konsens beschreiben, wäre die Klärung hermeneutischer Grundlagen unabdingbar, ansonsten sind Mißverständnisse, wenn nicht sogar logische Widersprüche programmiert.

Fazit: Der Versuch, auf 180 Seiten einen eigenständigen ekklesiologischen Entwurf zu liefern und sich dabei am Glaubenssymbol zu orientieren, verdient zwar Respekt, aber kann doch aufs ganze weder methodisch noch inhaltlich überzeugen.

Münster Ulrich T.G. Hoppe

Wohlmuth, Josef: **Mysterium der Verwandlung.** Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. – Paderborn: Schöningh 2005. 259 S. (Stud. z. Judentum u. Christentum), kt € 34,90 ISBN: 3–506–72861-X

In den letzten Jahren ist kaum eine eschatologische Programmschrift aufgetaucht, die es unternimmt, das Ganze der Eschatologie unter einer einheitlichen systematischen Perspektive von Grund auf neu durchzudenken. Gerade dies will die Eschatologie von Josef Wohlmuth, die – entstanden aus Vorlesungen und Lehrveranstaltungen – aus diesem Grund durchaus das Zeug zum Lehrbuch hat, auch wenn der Autor selbst diesen Anspruch im Vorwort in aller Bescheidenheit relativiert und nur von einer „Berichterstattung über den *status quaestionis*" (12) spricht.

Konzeption und Aufbau: Der Untertitel des Bdes gibt die programmatische Zielsetzung genau wider. Der Vf. will Anstöße zu einer Reformulierung katholischer Eschatologie aus dem Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart erarbeiten. Das bedeutet konkret: Hier wird eine katholische Eschatologie in engem Dialog mit der Philosophie Emmanuel Levinas' entwickelt. Sein Denken soll die Meßlatte bilden, an der die klassischen eschatologischen Topoi geprüft werden und von der ausgehend ein neues Fundament des Traktates gesucht wird. Bildet Levinas gewissermaßen das philosophische Fundament dieses Programms, so wird die Architektur des darauf erbauten theologischen Gebäudes wesentlich durch 1 Kor 15,51 bestimmt. Das große und unbegreifliche „Wunder der Verwandlung des Lebens" (221) ist das theologische Leitmotiv, das den Entwurf inhaltlich prägt.

Die programmatische Absicht zeigt sich im Aufbau. Auf ein einleitendes Kap. folgen zentral zwei fundamental-eschatologisch ausgerichtete, programmatische Abschnitte, von denen der erste in Form einer systematischen Tiefenbohrung die Frage nach einem angemessenen Zeitbegriff als *dem* eschatologischen Zentralproblem thematisiert, während der zweite den Blick aufs Ganze des Traktates richtet und eine Unterteilung der Eschatologie in die drei Dimensionen der Eschato-Ästhetik, Eschato-Logik und Eschato-Praxie vornimmt. Erst im vierten und abschließenden Kap. werden die zuvor erarbeiteten systematischen Prämissen auf die eigentlichen eschatologischen Einzelfragen der Individual- und Universaleschatologie angewandt. Abgerundet wird das Werk durch eine ausführliche und gut gegliederte Literaturauswahl sowie durch ein Personenverzeichnis.

Inhalt: A. Das Einleitungskap. bietet neben viel Überblickswissen in der Hauptsache eine systematische Verortung der nachfolgenden Überlegungen. So plädiert der Vf. im Blick auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse über die Zukunft des Kosmos für eine „klare Unterscheidung der Fragestellungen" (20), referiert aber durchaus wohlwollend das Verhältnis von Apokalyptik und Eschatologie (28–36). Die bestimmende Rolle der Philosophie Emmanuel Levinas' klingt bereits ebenso deutlich an wie der Wunsch, „in gebotener Bescheidenheit [...] mit dem Judentum eine Hoffnungsgemeinschaft zu bilden, die der gesamten Menschheit zugute kommt" (48).

B. Von zentraler systematischer Relevanz ist das zweite Kap. *Eschaton und Zeit.* Hier kommt Levinas' Begriff der Diachronie eine Schlüsselstellung zu. Als die Negativfolie, von der sich der Vf. mit Levinas absetzt, wird zunächst Heideggers „ekstatisches Zeitverständnis" (51ff.) referiert. Weil dieses darauf ausgelegt ist, das Ganzseinkönnen der menschlichen Existenz unter Rekurs auf die synthetisierende Bewußtseinsleistung des Subjektes zu sichern, verbleibt es innerhalb einer alles Fremde, Andere und Ausständige synchronisierenden Ontologie der Totalität und wird als unzureichend abgelehnt. Demgegenüber favorisiert der Vf. mit Levinas das alteritätstheoretische Konzept der Diachronie: Jenseits des subjektzentrierten, synthetisierenden Zeitbewußtseins gibt es eine „nicht synchronisierbare Dimension der Zeit" (59), einen Bruch des synthetischen und totalisierenden Zeitkontinuums, der sich im das Subjekt unbedingt einfordernden Antlitz des Anderen anzeigt. Die Diachronie ist die eigentliche Tiefendimension der Zeit; sie ist das Primärphänomen, das das Subjekt aus der Gefangenschaft seiner Selbstzentrierung befreit und wahre Begegnung mit dem Anderen überhaupt erst ermöglicht. Den „zeittheoretischen Weichenstellungen von der Synchronie zur Diachronie" (69) entsprechend hat sich Eschatologie mit dem Bruch der Totalität zu befassen. Die Folge ist eine qualitative Neubestimmung des Ewigkeitsbegriffs: Ewigkeit scheint auf im messianischen Augenblick, im Diskontinuierlichen und Diachronischen, in der „Sehnsucht des Subjekts nach dem Anderen" (71) und im Übergang zur Zeit des Anderen.

C. Das dritte Kap., das eine Neusystematisierung des gesamten Traktates in die drei Bereiche Eschato-Ästhetik, Eschato-Logik und Eschato-Praxie vorschlägt, setzt bewußt Anklänge an das uralte Konzept der *theologia tripartita* (*theologia fabularis, civilis* und *physica*; vgl. 47), auch wenn hier programmatisch Neues versucht wird. Das zeigt gerade der Abschnitt über Eschato-Ästhetik, dessen leitendes Ziel darin besteht, entgegen dem Verdacht der fabulierenden Beliebigkeit die „ästhetische Valenz" (76) der eschatologischen Bildwelten zu wahren. Diese sind von eigener Dignität, die nicht in Ethik oder Logik aufzulösen ist. Nach informativen Vorschaltungen u. a. zur Metapherntheorie er-

folgt der Überstieg zur eigentlichen Eschato-Ästhetik am Beispiel der Basileia-Gleichnisse Jesu. An ihnen scheint der Mehrwert der Metapher auf, die „nicht nur rhetorische Stilfigur ist, sondern einen Wahrheitsbezug hat, sei es auch der der Wahrscheinlichkeit" (86). Gegen jede Verkürzung der ästhetischen Dimension eschatologischer Rede wird betont: „Die Sprache der Metaphorik steht dafür, dass sie die der Logik transzendiert" (88f.). Am Deutlichsten wird die Valenz des Ästhetischen in *dem* klassischen Materialobjekt der Eschato-Ästhetik schlechthin, der christlichen Liturgie, die „als abgrundtiefe Feier der Diachronie" (98) charakterisiert wird.

Eschato-Logik thematisiert die „Frage nach der Wahrheitsrelevanz der Eschatologie" (103). Als Kronzeugen der Auseinandersetzung werden Kant und Rahner herangezogen. Zu lernen ist für den Vf. von Kant die Notwendigkeit einer kritischen Reichweitenanalyse eschato-logischer Sprachmuster sowie die prinzipielle Anerkennung ihrer praktischen Relevanz. Dieselben Folgerungen werden aus dem Referat der rahnerschen hermeneutischen Prinzipien eschatologischer Aussagen gezogen. Eine Auseinandersetzung mit Rahners Apokalyptik-Kritik unterbleibt, stattdessen wird erneut die Grenze eschatologischen Wissens eingeschärft – „die Logik ist nicht das letzte Wort der Eschato-logie" (119) – und auf die nachfolgenden Überlegungen zur Eschato-Praxie verwiesen.

Diese greifen die Diachronizitätsthese Levinas' noch einmal auf und spitzen sie auf das ethische Moment zu. Aus der „Vorzeitigkeit der Verantwortung" (125, Levinas-Zitat) gegenüber dem begegnenden Anderen ergibt sich für Levinas – und der Vf. stimmt dem gewiß zu – „die These von der Priorität der Ethik gegenüber der Ontologie" (125). Breiten Raum nehmen sodann die geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins und die metzschen *Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik* ein. Mit Mt 25,31–46 und Röm 15,1–13 folgen zwei biblische Referenzstellen zur Eschato-Praxie. Die matthäische Gerichtsszene hilft verdeutlichen, wie die „Begegnung mit dem *Nächsten* [...] zur eschato-ethischen Grundsituation" (132) schlechthin wird. In Röm 15,1–13 erkennt der Vf. den „Höhepunkt des Bundes Gottes mit Israel in Jesus Christus [...], so dass die Kirche aus Juden und Heiden als die Erfüllung der eschatologischen Hoffnung Israels zu verstehen ist" (133). Das bedeutet jedoch keine ekklesiologische Substitution des heilsgeschichtlichen Sonderwegs Israels: „Jesus ist der Diener der Beschneidung, der die Verheißungen, die Israel gegolten haben, bestätigt hat" (134).

D. Diese „weichenstellenden Überlegungen" (145) werden nun im vierten und letzten Kap. auf die klassischen inhaltlichen Themenbereiche des Traktates übertragen. Material- und kenntnisreiche Referate zu soziologischen (Baumann, Kübler-Ross), philosophischen (Rosenzweig, Heidegger, Levinas) und theologischen (Rahner, Jüngel, Ratzinger) Aspekten des Sterbens und des Todes leiten über zum Kernabschnitt dieses Kap.s, der überschrieben ist mit: „Die unverhoffte Gabe der Verwandlung – ein paradigmatischer Neuansatz" (168). Auch wenn der Vf. der sog. Auferstehung im Tod nahe steht, zeichnet er erfreulich unvoreingenommen die Debatte um das Theorem der Auferstehung im Tod nach. Als „überraschende Gemeinsamkeit" von Befürwortern wie Gegnern dieser Position wird festgehalten, daß „einerseits auf das materielle Element in der postmortalen Existenz nicht verzichtet werden darf, andererseits aber heute keine Möglichkeit mehr besteht, das Materielle an irgendwelche Bestandteile des der Verwesung anheim fallenden Leichnams zu binden" (179). Den eigenen systematischen Neuentwurf skizziert der Vf. unter Rückgriff auf 1 Kor 15,51 als „Modell der Verwandlung", das das materiell-leibliche Element nicht gering schätzt und es dennoch nicht mit „Leichnam, Grab und Verwesung" identifiziert. Das scheint dem Vf. noch „radikaler zu sein als alle Interpretationsversuche im Rahmen der These ‚Auferstehung im Tod'" (alle 182). Mysterium der Verwandlung – das meint für den Vf. „ein eschato-*logisches* Modell der Hoffnung, das eschato-*ästhetische* Elemente zu Hilfe nimmt" (183) und das im Wesentlichen zwei zentrale Momente zum Ausdruck bringen soll: Das „Element der Unverfügbarkeit" und das „Element der Neuheit des Lebens" (182).

Der formale Aufbau, mit dem sodann die klassischen Themen der Individualeschatologie verhandelt werden, ist jeweils ähnlich: Auf ein Referat der traditionellen Lehraussagen folgt die Darstellung aktueller theologischer Positionen, ehe dann der systematische Ertrag gezogen wird. Ähnlich konstant ist hierbei auch das signifikante Zurücktreten der eschato-logischen gegenüber einer verstärkten Betonung der praktischen und ästhetischen Aspekte. So wird bei den Stichworten personales Gericht und Fegefeuer (der Vf. meidet den Begriff Purgatorium) erwartungsgemäß der „eschato-ethische Gesichtspunkt" (192) hervorgehoben, während bei der Frage nach der seligen Gottesschau (Himmel) die überkommene „logozentrische Sichtweise" durch „eine Ästhetik der Gottesschau und eine Praxis der Liebe erweitert" (198) werden muß. Umgekehrt stellt sich allerdings die Aufgabe, das Übermaß an „Ästhetik des Grauens" (205) der bild- und materialreichen Höllendarstellungen auf ein pastoral vertretbares Niveau zu begrenzen.

Ganz entgegen dem Anschein, den die hier gewählte Orientierung an der klassischen Zweiteilung in Individual- und Universaleschatologie wecken könnte, geht es dem Vf. darum, das „zeitliche Phasenmodell [...] zu relativieren" und die „bislang getrennt verstandenen Elemente synoptisch zu behandeln" (213). Das bringt naturgemäß Doppelungen mit sich, die in Kauf genommen werden. Insofern darf auch der Passus über Parusie und Weltgericht, mit dem der Vf. das Referat der universaleschatologischen Lehrstücke beginnt, nicht unabhängig von seinen Überlegungen zum persönlichen Gericht gelesen werden. Auch der Abschnitt über die Hoffnung auf leibliche Auferstehung der Toten greift auf bereits Gesagtes zurück: Um die bleibende Problemstellung, näherhin die Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib angesichts des modernen, naturwissenschaftlich geprägten Materiebegriffs (vgl. 218), bearbeiten zu können, rekurriert der Vf. wiederum auf das „Wunder der Verwandlung des Lebens" (221). Eine bruchlose Kontinuität ist damit nicht gemeint, der „Hiatus zwischen [...] irdischem Leben und plötzlichem Emporgerissen- und Verwandeltwerden" (221) soll nicht rhetorisch kaschiert werden. Erstaunlich allerdings, daß der Vf. als negatives Beispiel solcher Kontinuität die These vom Gedächtnis Gottes anführt, ist diese doch zumeist in Verbindung mit der Ganztodhypothese gerade wegen der fehlenden Kontinuität und Identität der Person im Tod zu kritisieren. Zurückhaltend positiv äußert er sich zu Fragen einer kosmischen Vollendung. Wiederum wird auf den Begriff der Verwandlung verwiesen (vgl. 234), inhaltlich ist das (nun zum dritten Mal zitierte) Diktum Ratzingers vom neuen und endgültigen Zugeeignet-sein von Geist und Materie das letzte Wort (vgl. 233, zuvor bereits 167, 181). Die Frage einer möglichen Allversöhnung bildet den Abschluß des Werkes. Gerade diese israel-sensible Eschatologie kann angesichts der Abgründe menschlicher Schuld nicht einer positiven Apokatastasis-Lehre das Wort reden. So wird die Frage nach einer möglichen Aussöhnung zwischen Tätern und Opfern als Voraussetzung eschatologischer Vollendung zwar thematisiert, aber bewußt offen gelassen.

Diskussion und Kritik: Um mit dem Letzten gleich zu beginnen: Hinsichtlich der Täter-Opfer-Problematik zeichnet sich die vorliegende Eschatologie ohne Zweifel durch eine hohe Problemsensibilität aus. Mehrmals wird der Gedanke der Notwendigkeit einer vorgängigen Zustimmung der Opfer zu einer eschatologischen Rettung der Täter angeführt (vgl. 190f., 195, 208, 227, 236f.). Allerdings wird nicht ganz klar, ob sich der Vf. der These in ihrer ganzen Abgründigkeit wirklich anschließen mag; manches verbleibt in Frageform, manches im Konjunktiv. Hier bedürfte es jedoch der Offenlegung der ganzen Tragweite eines solchen Versöhnungsbegriffs: Das Gelingen des eschatologischen Reiches Gottes läge nicht mehr einzig in der Hand Gottes, sondern hinge ab von der Umkehrbereitschaft der Täter und dem Vergebungswillen der Opfer. Ist der Vf. wirklich bereit, diese These in aller Konsequenz auch für Gottesbild und Verkündigung durchzuhalten? Andererseits: Wer wollte im Ernst angesichts des ungeheuerlichen Unrechts des vergangenen Jahrhunderts von den Opfern fordern, um einer eschatologischen Harmonie willen das Unverzeihbare zu verzeihen? Als Problemüberhang wäre der Versuch zu markieren, die eschatologische Täter-Opfer-Debatte noch stärker in Beziehung zum universalen Heilswillen Gottes und zu christologischen Versöhnungskonzepten (Stellvertretung) zu setzen. Bedauernswert ist, daß gerade an diesem sensiblen Punkt wichtige Veröffentlichungen der letzten Jahre unerwähnt bleiben.[1]

Von zentraler systematischer Relevanz ist für den Vf. das Zeitproblem. Allein die Tatsache, daß diesem in der Tat fundamental-eschatologischen Grundlagenproblem (vgl. 50) in solcher Ausführlichkeit Raum gewidmet wird, ist mitnichten selbstverständlich und verdient Anerkennung. Allerdings steht zu bezweifeln, ob das Konzept der Diachronie wirklich jeden zeittheoretischen Knoten in der Eschatologie zu zerschlagen vermag. Natürlich ist es völlig richtig, auf das eschatologische Zerbrechen der leeren Dauer des Chronos und auf das Ende des verzweifelten Sich-behaupten-müssens des Subjektes zu insistieren und im Gegenzug verklärte Zeit als „Zeit für Andere" (62), als einen für den Anderen geöffneten (Zeit-)„Raum der Liebe" (230) zu denken. Und doch ist zu fragen, ob allein mit Hilfe der hier favorisierten alteritätstheoretischen Füllung des Ewigkeitsbegriffes das Zeit-Ewigkeits-Problem wirklich angemessen zu bearbeiten ist. Wenn Ewigkeit verstanden wird als „die Unendlichkeit des Gutseins" (63), dann ist daran nichts auszusetzen – nur löst diese Ethisierung des Ewigkeitsbegriffes schwerlich die zeittheoretische Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit. Mit anderen Worten: Der Begriff des Diachronen beinhaltet einen Kategoriensprung ins Ethische und Praktische, der die (um im Sprachmodus des Vf.s zu bleiben) eschato-logische Problematik einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit nicht löst, sondern zu kaschieren droht.

Das Problem verschärft sich noch, wenn man die subjekttheoretischen Konsequenzen betrachtet. So wird nämlich ganz lapidar notiert: „Die Diachronie hat ein Auseinanderfallen der Identität des Subjekts zur Folge" (69). Hier ist zunächst zu fragen, wie denn personale „Verantwortung für den Anderen" und „Nichtidentität des Subjekts" (61) zusammengedacht werden können. Setzt nicht jede

[1] Vgl. K. v. Kellenbach u. a. (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Darmstadt 2001. J.-H. Tück, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Paderborn ²2001. Ders., Versöhnung zwischen Tätern und Opfern?, in: ThGl 89 (1999) 364–381. O. Fuchs, Unerhörte Klage über den Tod hinaus!, in: JBTh 16 (2001) 347–479. M. Striet, Versuch über die Auflehnung, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten (QD 169). Freiburg 1998, 48–89. M. Remenyi, Ende gut – alles gut?, in: IKaZ 32 (2003) 492–512. G. Etzelmüller, ...zu richten die Lebendigen und die Toten. Neukirchen-Vluyn 2001.

Alterität Subjektidentität voraus, weil Beziehungsfähigkeit und Interpersonalität als deren Möglichkeitsbedingung auf Seiten der Beziehungsträger personale Identität fordern? Muß nicht jede Diachronie von einem Mindestmaß an interpersonaler Synchronie getragen sein, weil anders Begegnung und Verantwortung gar nicht denkbar ist? Bei konsequenter Umsetzung der Diachronizitätsthese bliebe lediglich ein „Sein *für* eine Zeit, die ohne mich ist" (Levinas-Zitat, 89) und – theologisch gewendet – eine „Eschatologie ohne Hoffnung für sich" (Levinas-Zitat, 230). Demgegenüber handelt christliche Eschatologie von der Verheißung auf Rettung, Heilung und Vollendung personaler Identität. Daß der Vf. hier Levinas ebenfalls nicht konsequent zu folgen scheint, zeigt die folgende bedeutsame Erweiterung des Ewigkeitsbegriffes: „Es geht um die Einigung [sic] der Zeiten, meiner eigenen [sic] und der des Anderen, die ohne Synchronisierung und Totalisierung herbeigeführt wird" (70). Gewiß ist hier der Punkt erreicht, an dem eine noch so wohlwollende theologische Levinas-Rezeption an Grenzen stoßen muß: Eschatologie ist nicht auf Ethik reduzierbar. Zu betonen ist allerdings, daß der Vf. diese von Levinas selbst gezogene Grenze zur Theologie hin in aller Redlichkeit offen legt (vgl. 126, 155, 184 u. ö.).

Hinsichtlich der Dreidimensionierung des Traktates ist positiv hervorzuheben, daß durch diese Neustrukturierung gewisse Einseitigkeiten und Verkrustungen traditioneller Eschatologie aufgebrochen und Bereiche ans Licht gehoben werden, die man sonst vergebens sucht. Der Materialreichtum, den der Vf. hier vorlegt, spricht für sich. Kritisch anzufragen wäre jedoch, ob die notwendige Verzahnung der drei Dimensionen immer ausreichend gelungen ist, sind es doch gerade die Überlappungen, die Wechselbezüge und die Zwischenräume, die von Interesse sind: Welcher epistemologische und logische Status kommt den eschato-ästhetischen Bildwelten zu? Wie verträgt sich die „Ästhetik des Wahrheitsähnlichen" (103) mit der Forderung nach logischer Konsistenz und begrifflicher Klarheit? Welche Relevanz hat die Eschato-Praxie (z. B. Totenfürbitte) für die Genese eschato-logischer Theoriebildung? Des Weiteren irritiert die immer wiederkehrende Relativierung der Eschato-Logik gegenüber der Ethik und Ästhetik. Insbesondere beim Thema Hölle knirscht es gewaltig im Gebälk der Zuordnung: Einer „Ästhetik des Grauens" ist ebenso zu wehren wie einer „überzogenen Gerechtigkeitslogik" (208). Trotzdem soll aber die „Metaphorik der ‚Höllensprache' nicht einfach logisch aufzulösen" sein, steht doch „nicht die Eschato-*Logik* im Vordergrund." Was bleibt, sind die „*hypothetischen Warnung*[en]" (was genau meint hier „hypothetisch"?) der Eschato-*Ethik*, diese allerdings dann doch ein wenig „eschato-*ästhetisch* verstärkt" (212). Da bedarf es gerade der theologischen Logik als Maßstab der Ethik und Kritik der Ästhetik!

Auch beim „Wunder der Verwandlung" (221) steckt der Teufel im Detail. Hier liegt ein Begriff vor, der aufgrund seiner ästhetischen Konnotationen intuitiv zugänglich ist, der aber gerade deshalb in Gefahr steht, bei unkritischem Gebrauch eschatologische Sachprobleme zu überlagern. Symptomatisch wirkt in diesem Zusammenhang das völlige Fehlen der Debatte um das leere Grab. Stattdessen wird gleich zweimal auf Grünewalds Auferstehungsbild im Isenheimer Altar verwiesen (vgl. 168, 223). Ein weiteres Beispiel: An anderer Stelle wird ein „Verständnis des Todes als Verwandlung" (146) vorgeschlagen. Droht hier nicht ästhetisierende Verharmlosung? Und schließlich: Gerade weil der Begriff der Verwandlung geeignet erscheint, personale und kosmische Eschatologie miteinander zu verbinden (vgl. 233f.), steht ein genaueres Nachfragen an. Wie verhält es sich z. B. mit der Vollendungsfähigkeit der Materie? Was wird verwandelt werden, die Materie an sich oder die aus ihr gebildeten organischen und anorganischen Gestalten? Lassen sich hier Analogien finden zur personaleschatologischen Differenzierung von Körper und Leib? Ein wertvoller Neuansatz ist gemacht, aber nun müßte die theo*logische* Feinarbeit beginnen.

Diese Anfragen vermögen jedoch den Wert vorliegender Untersuchung in keiner Weise zu schmälern, der v. a. darin zu sehen ist, daß hier a) das Gespräch mit dem Judentum in großer Problemsensibilität gesucht und systematisch fruchtbar gemacht wird, b) die Eschatologie in einer nicht nur eschato-logischen, sondern eben auch ethischen und ästhetischen Breite entfaltet ist, die in ihrer Materialfülle unter den gängigen Gesamtdarstellungen ihresgleichen sucht und c) mit dem Stichwort der Verwandlung ein Begriff gefunden scheint, der das hermeneutische Potential hat, ein eschatologisches Grundwort zu werden.

Aachen Matthias Remenyi

Fundamentaltheologie

Taubald, Benjamin: **Anamnetische Vernunft.** Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie. – Münster / Hamburg / London: LIT 2000. 208 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft – Fundamentaltheologische Studien, Band 18), Ln € 39,80 ISBN: 3–8258–5151–6

Leidenschaftliche Vernunft

Unter dem nüchternen Titel „Anamnetische Vernunft" entfaltet sich keine systematische Abhandlung über die Fähigkeit des menschlichen Geistes. Vielmehr wird ein leidenschaftlicher Theologe vorgestellt, den die Neuausrichtung christlich-theologischer Fundamente unter den Bedingungen kritisch reflektierter Moderne maßgeblich bewegt, weil ihm Gott um des Menschen willen und die Menschen um Gottes Willen unabkömmlich sind.

Benjamin Taubald unternimmt in seiner bereits 2001 erschienen Diss. den ehrgeizigen Versuch, in Form einer „intellektuellen Biographie" (11) den von Johann Baptist Metz entwickelten, erkenntnistheoretisch kritischen Vernunftbegriff der neuen Politischen Theologie als deren „Rückgrat der Entwicklung" (11) in dreierlei Hinsicht zu erhellen: a) Wie, aus welchen Gründen, unter welchen Bedingungen und mit welchem Anspruch ist er entstanden? b) An welchen einflußreichen Denkern reibt sich und wozu reift dieser genuin theologische Begriff? c) In welchem Verhältnis steht er zu anderen Leitbegriffen und Basiskategorien wie Autonomie und Emanzipation, Wahrheit, befristete Zeit, Memoria passionis et resurrectionis und Compassion? Das Material der Untersuchung besteht primär in Artikeln, Beiträgen und Monografien von J. B. Metz aus fünf Jahrzehnten.

T. möchte den renommierten Fundamentaltheologen Metz aus seinen Anfängen begreifen und setzt – weit ausholend – im vorbegrifflichen Fragehorizont des Menschen Metz an, er beginnt mit biographischen Notizen. Ausgehend von der Erfahrung des Krieges und der Katastrophe von Auschwitz verweigert sich dieser zunehmend der Enthaltsamkeit der Vernunft von der Verstrickung in Praxis, in Geschichten. Damit beginnt die paradigmatische Ablösung von der transzendentalphilosophischen Theologie seines Lehrers und Münsteraner Kollegen Karl Rahner ein. T. skizziert Entwicklungslinien und Konzeptionelle eines theologischen Umdenkungsprozesses, der ab 1967 mit dem Label „politische Theologie" im zeitgenössischen philosophisch-theologischen Diskurs präsent ist und unverzüglich ins Kreuzfeuer der Kritik gerät:

- Von der christlichen Anthropozentrik des Thomas von Aquin hin zur theologisch-kritischen Wertschätzung der modernen, hominisierten Welt als einem Projekt des kategorialen Vollzugs ebendieser thomanischen Denkform, den es öffentlich vor Gott mitzutragen und mitzuschaffen gilt: etwa in der Anerkennung der Schlüsselrolle der praktischen, zur Freiheit verpflichteten Vernunft oder des Zurückgeworfenseins der Theologie auf Gerechtigkeit als dem praktischen Fundament ihrer Weisheit und Wahrheitssuche.
- Von der Bekanntschaft mit dem bereits betagten Tübinger Philosophen Ernst Bloch, dessen inspirative Kraft Metz veranlaßt, die Herkunft und Gerichtetheit jeder Theologie aus der Zukunft Gottes zu rehabilitieren, bis zum eschatologischen Topos der befristeten Zeit, der in praktischer Absicht – um der Menschen und ihrer Freiheit willen – der mythischen Unverantwortetheit spätmoderner Zeitbeliebigkeit Paroli bietet.
- Vom unverhofften Einspruch des fast gleichaltrigen Prager Religionsphilosophen und damaligen Vordenkers des Prager Frühlings, Milan Machovec, woher Christen überhaupt den Mut nähmen, nach Auschwitz noch zu beten, hin zur Memoria passionis et resurrectionis, der Wiederentdeckung leidensempfindlicher Erinnerung als dem genuinen Rückgrat christlicher Theologie und bis hin zur Wendung der Theodizee in die Sprache des Betens als schmerzlichem Aufschrei an den biblischen Gott: „Warum das Leid der Unschuldigen? Warum die Schuld?" und der Frage „Wozu Religion?" (139)
- Von der Begegnung mit dem wichtigsten Theoretiker der Kritischen Theorie, dem – Ende der 60er Jahre – von vielen Seiten brüskierten Theodor W. Adorno, und dessen Sensibilität für den geradewegs kataklysmischen Stoß, den das Programm der Aufklärung durch die Katastrophe von Auschwitz erhalten hatte, hin zur Einforderung der Leidensbedingtheit menschlicher Vernunft sowie der Geltendmachung ihrer anamnetischen Konstitution gegenüber Jürgen Habermas bis hin zum „Schlüsselbegriff für das Weltprogramm des Christentums" (143), der Compassion, als Empörung über, Protest gegen und Solidarität mit zurückliegendem und vorhandenem beschädigtem Leben.

Typisch für das Metz'sche Programm wird, daß nicht mehr der klassische Fragekanon der Theologie, sondern „das Leben, das Aufgedrängte und Unbequeme regiert", daß die ureigene Absicht christlicher Gottesrede nicht mehr in Form einer Summa, „nicht mehr in der Gestalt eines aus sich selbst heraus aufgebauten Systems" (8) darstellbar wird, sondern allenthalben im Fragment, als „ständige und verlässliche Beteiligung an den identitätsstiftenden gesellschaft-

lichen Diskursen". Die Forschungsarbeit T.s begegnet somit der Schwierigkeit, die Ungleichzeitigkeiten und Vielschichtigkeiten eines über drei Jahrzehnte andauernden theologischen Umdenkungsprozesses wahrzunehmen und auf ein sich erst allmählich ausformendes, neues theologisches Programm hin zu interpretieren. „Ein wichtiger Beitrag zur Theoriegestalt der neuen Politischen Theologie" (Cover) lautet lapidar das Urteil des Untersuchten selbst, dessen theologischen Blick auf die Welt T. als „doppelt gebrochene Perspektive" (9) diagnostiziert: vom Anfang und vom Ende der Aufklärung her, vom Ende der Metaphysik und vom Anfang der Gotteskrise her.

Der Autor wird dem Anspruch gerecht, die lang verschleppte Grundlagenkrise von Theologie und Ethik anhand der Theorieentwicklung bei J. B. Metz ansichtig zu machen. Es fehlt ein Blick auf die Auseinandersetzung des jungen Metz mit Martin Heidegger und auf manche nicht nur begrifflichen Anleihen ebenso wie die Berücksichtigung zeitig einsetzender Interpretationen des Metz'schen Ansatzes. Ab und zu wird das Buch auch mühsam, wo es den Eindruck erweckt, Dreierlei in eins darstellen zu wollen. Demgegenüber finden sich Passagen, die als stilistisch exzellent zu bezeichnen sind. Die – teils sehr ausführlichen – Einlassungen zu Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Francois Lyotard und Richard Rorty sind regelrechte Einschübe, in denen T. die nicht immer offenen Hinter- und Untergründe nachidealistischer Theologie beleuchtet und zugleich „Das Ende der großen Erzählungen" als eine sich gleichen geistesgeschichtlichen Impulsen verdankende, ernstzunehmende Herausforderung postuliert und ins Gespräch bringt.

Das Buch sei Studierenden von Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft gleichermaßen zur Einführung in die Thematik „Moderne und Theologie" empfohlen. Es macht den theologischen Standpunkt einsichtig, weshalb Vernunft ohne den Kontext praktischen Eingebundenseins in Geschichte, Geschichten und Welt – ohne *memoria* – nicht angemessen als Grundlage des gesellschaftlichen Diskurses zu bestimmen ist.

Erfurt J. Michael Probst-Neumann

Theologiegeschichte

Christ-von Wedel, Christine: **Erasmus von Rotterdam.** Anwalt eines neuzeitlichen Christentums. – Münster: LIT 2003. 286 S. (Historia profana et ecclesiastica, 5), geb. € 24,90 ISBN: 3–8258–6678–5

Auf der Grundlage der neueren Erasmus-Forschung der letzten Jahrzehnte legt die Vf.in eine Gesamtdeutung des Denkens des großen Humanisten und Theologen vor. Der Aufbau ist biographisch-entwicklungsgeschichtlich und zugleich systematisch orientiert. Zurecht geht sie von der inzwischen unumstrittenen und etwa von Cornelis Augustijn immer wieder betonten Tatsache aus, daß Erasmus (= E.) seinem Selbstverständnis gemäß Theologe, näherhin philologisch orientierter Exeget gewesen ist, der den im biblischen Wort sprechenden Christus in der Gegenwart hörbar machen will (11 f.). Hierauf aufbauend entwickelt sie eine ebenso bedeutsame wie kühne These: E., der wie kein anderer mit seinen gelehrten Zeitgenossen in literarischem Austausch stand, unterscheidet sich von all diesen, von den Humanisten, von den altgläubigen Theologen und den Reformatoren, durch seine neuartige und zukunftsweisende Methode. E. habe zum ersten Mal konsequent die historische Methode auch auf die Offenbarung angewandt. Immer wieder konfrontiert die Vf.in hier den Rotterdamer mit anderen prominenten Positionen der Zeit, besonders mit denjenigen Zwinglis (= Z.) und Luthers (= L.). Nicht erst im endgültigen Bruch im Streit um die Willensfreiheit, sondern früher und tiefer schon in dieser Frage hätten sich E. und L. entzweit. L. habe etwa niemals überwunden, daß E. den Alten (etwa Hilarius) noch zugestand, daß diese die Gottheit des Hl. Geistes noch nicht gekannt haben, da die Trinitätslehre, die E. inhaltlich bejahte, sich eben erst später ausgebildet habe. „Lies diesen Satz und verehre den Fleisch gewordenen Satan!", so L. 1534 über E. (17). Diese These entfaltet die Vf.in in vier Kap.n.

Im I. Kap. wird das Denken des E. bis 1509 entwickelt, um auf die Frage Antwort zu geben, wie E. zu seinem neuen Ansatz kam (19). Zu den ersten Zeugnissen über das Denken des Erasmus gehört seine Hoffnung auf eine Wiederbelebung der antiken Studien und seine Frontstellung gegen die Scholastik. 1497 kommt auch erstmals die Einsicht gegenüber Thomas Grey durch, daß alles in Veränderung begriffen sei, so daß die Skotisten noch die Sprache von Gestern sprächen (31). In seiner Scholastikkritik war E. freilich nie so radikal und kompromißlos wie später L. – Frühe Gedichte scheinen von spätmittelalterlichen Mysterienspielen beeinflußt. Sein *Enchiridion militis christiani* von 1503 steht bereits unter dem Einfluß der ersten Englandreise des E. und seinem Bekanntwerden mit Origenes. Neuplatonisch beeinflußt und eher pelagianisch orientiert will das Enchiridion die Überwindung seiner selbst lehren: Christus als Vorbild ist ihm absolut und zeitlos gültig. – Wenig später begann E. an einer kritischen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments zu arbeiten. Die fast vergessenen „Annotationes" zum Neuen Testament des Laurentius Valla hatten ihn hierzu die Anregung gegeben, der in der Vulgata zahlreiche Übersetzungsfehler nachzuweisen glaubte. „Für Erasmus war Vallas Methode nicht nur erlaubt, sie war unumgänglich, ‚nichts' wäre ‚von größerer Notwendigkeit'" (66). Von hier aus habe E. seinen konsequent historischen Ansatz in der Theologie entwickelt. – 1509, auf der Heimreise von Italien, als frisch promovierter Doktor der Theologie, verfaßt E. sein Werk *Laus stultitiae*, das vom heiteren Vertrauen geprägt sei, daß Gott sein Geschöpf gerade in, mit und durch die Torheit retten möchte.

Kap. II stellt E. nun als Exegeten dar. Grundlegend ist ihm nun eben die Einsicht, daß Gottes Wort nie in seiner zeitlosen Gültigkeit, sondern nur in der zeitbedingten Gestalt der Evangelien zugänglich ist. Die Evangelien sind so historische Quellen, die Evangelisten ganz individuelle, unterschiedliche und in Raum und Zeit lebende Instrumente, auf denen der Hl. Geist spiele. Primär sei deshalb der Literalsinn des Textes zu erheben; der historische Sinn sei entscheidend. Was Erasmus in seiner Einleitungsschrift zum Neuen Testament (*Methodus*) empfehle, „ist das Handwerkszeug eines Historikers"; er „macht den Theologen zum Historiker" (87). So erstellt er die erste textkritische Ausgabe des Neuen Testament: L., Z., Bullinger und Calvin sind in ihrer Exegese so von Erasmus abhängig. Auch wenn er die ältesten und besten Handschriften noch nicht kannte und benutzen konnte, blieb sein Werk, das nach seiner Intention v. a. ein brauchbares Handwerkszeug sein sollte, doch bis ins 18. Jh. die Grundlage der wissenschaftliche Beschäftigung mit den neutestamentlichen Schriften. – In seinen Evangelienparaphrasen war E. konsequenterweise die historische Auslegung das vornehmste Ziel. Auch der griechische Urtext war ihm bereits zeitgebunden und mußte in die Gegenwart erst sorgfältig übersetzt werden. Anders als die Reformatoren lehrte E. eine geschichtliche Entwicklung der Offenbarung (99). Bereits Lukas habe, nach Ausweis seines Prooemiums, historisch gearbeitet, näherhin nach Regeln, die schon Lukian ausgearbeitet hatte. Interessant ist, daß die Reformatoren nun zwar die Textkritik des E., nicht aber seinen historischen Ansatz übernommen haben (105). Die Passion Jesu ist ihm kein zeitloses Drama, sondern „ein historisches Ereignis, das für ihn [...] relevant ist und ausgelegt werden darf, zunächst aber für sich selbst sprechen kann und soll" (111). – E. hoffte, daß durch die Orientierung am rein wiederhergestellten Evangelium ein goldenes Zeitalter des Friedens und der Wissenschaft anbrechen werde; immer mehr ist er aber dann enttäuscht, daß er faktisch ohne Wirkung blieb, bald sogar in den sich ausbildenden konfessionellen Lagern von allen Seiten als heterodox verdächtigt wurde. An den Reformatoren stieß ihn v. a. deren Selbstgewißheit und die praktisch und vielfach gewaltsame Durchführung der Reformation ab, die – wie etwa in Zürich – das Gewissen des Einzelnen vergewaltige.

Kap. III entwickelt auf seiner Exegese aufbauend zentrale Theologoumena des E. Sein Denken war dabei durch eine signifikante Zurückhaltung und Vorsicht gegenüber der natürlichen Theologie geprägt. Gott sollte geliebt und nicht begriffen werden. Von der frühen platonischen Vorstellung, im Menschen selbst sei etwas Göttliches und die Vergöttlichung des Menschen stelle das Ziel des Erlösungsgeschehens dar, rückt er in seinem Spätwerk ab. Magie und Astrologie lehnte er, anders als viele Zeitgenossen, konsequent ab. Selten und vereinzelt, dafür tief und grundlegend für ihn, sind seine Ausführungen über Christus als Logos. Seiner Übersetzung des griechischen Begriffs mit *sermo* statt *verbum* waren dabei nur die Antitrinitarier gefolgt. Inhaltlich wurde seine Theorie vom immerwährenden Gespräch in Gott aber durchaus breiter rezipiert, so von L. und Bullinger (152). Gott ist ihm der liebend sich mitteilende, ist eine sich in sich besprechende Liebesgemeinschaft; Christus, als *sermo Dei*, Vorbild und Archetypos des Menschen (156). – Entschieden lehrte E. die Rechtfertigung allein aus Glauben und steht in seiner Rechtfertigungslehre so Gropper und Contarini sowie den Reformatoren nahe. Dennoch kritisierte er die bekannte Falschübersetzung von Röm 5,12 durch Augustinus in der Erbsündenlehre und das Gesetzesverständnis L.s; in letzterem vertrat er eine ähnliche Position wie Z. und Melanchthon. Sein entschiedenes Eintreten gegen L. in der Lehre von der Willensfreiheit hatte v. a. zwei Motive: 1.) Die Lehre vom unfreien Willen untergrabe die Sitten und Moral; eine Konsequenz, die die reformatorischen Schriften auch tatsächlich nach sich zögen; 2.) Einen Gott, der den Menschen zum Bösen determiniert und für die Hölle erschafft, könne der Mensch nicht lieben. In seiner Auslegung von Röm 9,6 ff. führt E. deshalb aus, niemand werde verdammt, außer aus eigener Schuld; niemand werde gerettet, außer durch die Gnade Gottes. – Methodisch unterwirft E. seine eigene Ansicht dabei ganz der Hl. Schrift: die Lehre des Paulus veranlaßte ihn etwa, von der Lehre vom *meritum de congruo* Abstand zu nehmen. Nach der Hl. Schrift kommt aber auch der kirchliche Konsens als Autorität für E. hinzu. In seiner *Explanatio* des Glaubensbekenntnisses will er den Katechumenen zum mündigen, verständigen Glauben anleiten.

Aus seiner Theologie entwickelt E. nun für sein Zeitalter ein Reformprogramm, lebte er doch im Gefühl, daß die Zeiten im Umbruch seien und eine neue Ära sich vorbereite. Ziel war ihm die theologisch-moralische Erneuerung der Menschen. Maßstab hierfür war ihm das Evangelium. Der Wille Gottes war darin aber niemals zeitlos, sondern immer in zeitbedingten Formen grundgelegt. Daß etwa Paulus und die Väter von der Wiederheirat abrieten, war ihm zeitgebunden, so daß er für die Freigabe der Wiederheirat nach der Ehescheidung eintrat. „Die Tradition hatte scharf zwischen göttlichem und menschlichem Recht unterschieden. Die Reformatoren zogen die Trennungslinie enger und vertieften den Graben zwischen den beiden Rechten [...] Erasmus aber ver-

wischte die Grenze zwischen beiden Bereichen. [...] Kirchliche wie apostolische [...] Vorschriften [...] waren jeweils für eine bestimmte Zeit gegeben" (201). Alle Gesetze waren somit für die neue Zeit erst anzupassen, ein Grundsatz, der von befreundeten Juristen immerhin – ebenso wie in der Einleitung zum Freiburger Stadtrecht – aufgegriffen wurde. Auch das göttliche Recht hatte so nach Zeit und Umständen angepaßt und ausgelegt zu werden (206). Dies wendet E. nicht nur auf das Apostolische Glaubensbekenntnis, sondern sogar auf seine im Grundsatz eher pazifistische Friedenslehre an. – Bei allem Zeitbedingten zeigte E. gegenüber der Würde von Frauen eine ungewöhnliche Hochachtung, deren humanistische Bildung er forderte und die er als *sociae* und *comites* ernst zu nehmen mahnte. Da die Zeiten schlecht waren, hoffte er gerade auf das Engagement von Frauen, namentlich Witwen, um das Evangelium Wirklichkeit werden zu lassen (241 f.).

Der Vf.in ist so eine konsistente und konsequente Gesamtinterpretation des Denkens des Erasmus von Rotterdam gelungen. Von einer Exegese, die sich des zeitlichen Abstands zu den neutestamentlichen Texten bewußt ist, erhoffte er sich eine Erneuerung der Theologie und des Zeitalters. Nach einem ungemein arbeitsreichen Leben starb er in Basel, in Distanz zu den Reformatoren bewußt am alten Glauben festhaltend. Spuren seines Denkens finden sich weit verstreut in der europäischen Geistesgeschichte, auch wenn die historisch-kritische Exegese des 19. und 20. Jh.s ihn kaum explizit zur Kenntnis genommen hat.

Daß es E. um eine Erneuerung seines Zeitalters mittels der *sacrae litterae*, aus denen die ursprüngliche *philosophia Christi* zu ermitteln sei, gegangen ist, hat nicht nur die gegenwärtige Forschung neu betont. So haben ihn bereits die meisten Zeitgenossen, etwa auch Melanchthon, gesehen. Der Vf.in kommt das Verdienst zu, darauf aufbauend in all seinen Versuchen die durchgehende und konsequente Anwendung des historischen Denkens und seiner innovativen Sprengkraft herausdestilliert zu haben.

Münster Klaus Unterburger

Dieter, Theodor: **Der junge Luther und Aristoteles.** Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. – Berlin / New York: de Gruyter 2001. 687 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 105), geb. € 148,00 ISBN: 3 – 11 – 016756–5

„Der junge Luther und Aristoteles" – welches Thema könnte deutlicher aus dem akademischen Elfenbeinturm stammen? Schreibt da wieder einmal ein Theologe für Theologen über ein kleines Detail der Geschichte seines eigenen Faches? In der Tat, der Vf. legt hier seine 1998 von der Evang.-Theol. Fak. in Tübingen angenommene Habil.schrift vor, dazu in Kap. 6 (431–631) die in den neuen Zusammenhang eingebaute und redigierte Tübinger Diss. von 1991 über die philosophischen Thesen in Luthers „Heidelberger Disputation" und deren *probationes*, um die die Lutherforschung lange Zeit einen großen Bogen gemacht hat. Und doch geht es um mehr als den Elfenbeinturm. Je nachdem, wie man das Verhältnis Luthers zu Aristoteles sieht und bewertet, hängt nicht weniger als ein Gesamtbild Luthers daran. Es gibt einen gewissen „Common sense" der Lutherforschung, welcher besagt: Der junge Luther hat aufgrund seiner philosophischen Studien in Erfurt, v. a. bei seinem philosophischen Lehrer Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Aristoteles bestens gekannt und verstanden, aber zunehmend und 1518 in der Heidelberger Disputation endgültig klargestellt, daß dieser in der Theologie nichts zu suchen habe. Das frühe Wort vom *fabulator* und dem „ranzigen Philosophen" (WA 9, 23,7; 43,5: Randbemerkungen zu Augustins De trinitate und zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, 1509) bildete gleichsam den Ariadne-Faden beim Weg durch die Texte. Und bekanntlich hält Luther ja auch Thomas von Aquin deshalb für den Verderber der Theologie, weil er dem Aristoteles dort Einlaß und Fragerecht verschafft habe (WA 8, 127,9!). Neuere Untersuchungen haben zwar in das Klischee von der grundsätzlichen Philosophiefeindlichkeit Luthers im Rahmen des weiter ausgreifenden Themas „Glaube und Vernunft" Bewegung gebracht (Bernhard Lohse, Brian Gerrish, Gerhard Ebeling u. a.). Aber zum Thema „Luther und Aristoteles" fügen sie nur Details hinzu, die den „Common sense" bestätigen. Das fast ausschließliche Interesse der Forscher ist, anhand der Auseinandersetzung mit Aristoteles die Entwicklung von Luthers Theologie nachzuzeichnen. Merkwürdig nur, daß die lutherische Orthodoxie wieder auf Aristoteles zurückgreift!

Mit eben diesem „Konsens der Forschung" bricht der Vf. Das Werk liest sich wie das ausführliche Protokoll eines Oberseminars zum Thema. Mit einer die Lesenden hinter Atem bringenden Intensität und Genauigkeit wird Text für Text bis in die kleinste Nuance abgehört und gewürdigt, um zu einer überzeugenden Interpretation und Bewertung zu kommen. Vergleichbare Akribie kennt man sonst nur aus der historisch-kritischen Bibelexegese. Dabei legt sich der Vf. auch mit beträchtlichem Freimut mit großen Namen an (Leif Grane, Gerhard Ebeling, Karl-Heinz zur Mühlen – gleich 8f. und immer wieder).

Das umfangreiche Werk folgt nach einer ausführlichen Einleitung zur Methode der Untersuchung (1–38) den – bekannten – Themen, bei denen das Verhältnis zu Aristoteles akut wird: das teleologische Seelenverständnis (Kap.1), Person und Werk (*non iusta agendo iusti efficimur*, Kap.2), die aristotelische Erkenntnislehre (*intellectus sit intelligibile per actualem intellectionem*, Kap.3), der aristotelische Bewegungsbegriff (Kap.4), die Logik im Urteil des jungen Luther (Kap.5) und schließlich die philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation (Kap.6), gefolgt von einer knappen Schlußbemerkung zum Ganzen (632–642). Die Kapiteleinteilung überquerend ist das Werk durchlaufend in Paragraphen eingeteilt – insgesamt 30 –, die innerhalb der Themenkomplexe die Teilthemen behandeln.

Fast das Wichtigste an der Arbeit sind daher die einleitenden methodischen Überlegungen, die den Ausbruch aus dem Common sense rechtfertigen und anschließend an den thematischen Untersuchungen eingelöst werden. Folgendes sind die Grundsätze: 1. Untersucht werden nur Texte, in denen Luther Aristoteles namentlich nennt – also keine Mutmaßungen über irgendwelche „Hintergründe". 2. Bei der Würdigung von Luthers Urteilen über Aristoteles muß man stets fragen: *Welcher* Aristoteles ist gemeint: Aristoteles im eigenen Argumentationszusammenhang, Aristoteles in der mittelalterlichen Rezeption (der „institutionelle" Aristoteles), oder Aristoteles in einem systematisch-theologischen Zusammenhang? 3. Der Vf. besteht auf einer Prüfung der Argumente in sich selbst. Es genügt *nicht*, herauszuarbeiten, wie sich Luthers theologische Urteile in der Abarbeitung an Aristoteles erschließen. „Das Referat eines Argumentes ist nicht selbst ein Argument [sc. für die Position Luthers]" (8) – gerade hier kritisiert der Vf. die Arbeiten von Grane und Ebeling. 4. Der Problemzusammenhang mit der Scholastik ist beim jungen Luther im Auge zu behalten. Luther kann eine scholastische These verwerfen, gleichzeitig aber ihr Thema erörtern – etwa im Fall der Formel vom *facere quod in se est* als „Bedingung" der Rechtfertigung. Eine lutherische Problemlösung kann dann durchaus neue Probleme schaffen. So ist etwa die Gegensatzführung von Sünde als etwas *am* Menschen versus *der ganze Mensch* als Sünder auf der Ebene der „Substanzontologie" ganz unsinnig (27f.). Auch ist die Bestimmung der Einheit der Scholastik in der Lutherforschung defizitär (28–37). Nach diesen Grundsätzen geht der Vf. nun das Frühwerk Luthers durch. Text für Text wird erst Aristoteles selbst – so wie er damals zugänglich war –, hernach Luthers Interpretation analysiert. Unklare Formulierungen werden textimmanent und/oder im Vergleich mit Paralleltexten und/oder durch Rückgriff auf den Luther vertrauten traditionellen Sprachgebrauch geklärt.

Man kann die Ergebnisse der Untersuchung nicht „zusammenfassen". Nicht einmal die eigenen Zusammenfassungen des Vf.s am Ende jedes der Teilthemen lassen sich noch einmal zusammenfassen. Zudem darf der Rez. dem Vf. nicht die Pointen stehlen und dadurch von der eigenen Lektüre abhalten. Ich stelle nur paradigmatisch zwei Beispiele vor – nicht die unwichtigsten!

Kern und Stern von Luthers Rechtfertigungslehre ist der gegen Aristoteles gerichtete Grundsatz: Wir werden nicht gerecht, indem wir Gerechtes tun, sondern indem wir gerecht werden und sind, tun wir Gerechtes. Zuerst muß die Person gewandelt sein, daraufhin die Werke (*non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur... sed iusti... fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera:* [WA Br 1,70,29–31], 149–256, mit vielen Parallelstellen: 149 Anm. 3). Nichts scheint klarer in der Lutherforschung als diese Gegensatzführung. Aber in fairer Kritik an Ebeling zeigt der Vf. hier, wie seine Methode funktioniert (149–152): Worauf zielt Luthers Kritik? „Auf eine Lehrmeinung im Zusammenhang der praktischen Philosophie des Aristoteles? Auf die Rezeption dieser Auffassung in der scholastischen Theologie? Und wenn ja, bei welchen Theologen und an welchem systematischen Ort?" (149f.) Geht es um Lehrmeinungen oder um Lebenshaltungen? (150). Statt, wie üblich, zu fragen, wie durch Luthers Kritik „die ganze Scholastik" getroffen wird, ist zu untersuchen, in welchen Texten Luthers „sich Überlegungen finden, die ohne Zwang mit Luthers Formulierungen charakterisiert werden können" (151). Zu deren Identifizierung müssen zwei Merkmale *zugleich* gegeben sein: 1. Das Gerechtsein geht von den Akten auf die Person über, ohne deren Gerechtsein schon vorauszusetzen. 2. Das Gerechtsein der Person entsteht durch den wiederholten Vollzug gerechter Akte. Treffen sie auf den originalen Aristoteles zu? Einerseits ja, verifizierbar an vielen Texten. Anderseits zeigt sich im Werk des Aristoteles selbst schon der Haftpunkt für den Einwand Luthers. Aristoteles kann nicht zeigen, wie jemand, der durch Gewöhnung *ungerecht* geworden ist, durch gerechtes Tun gerecht werden kann (152–175). Auch bei den Aristoteles-Kommentatoren Joannes Buridanus und Gabriel Biel finden sich Thesen, auf die Luthers Formulierungen zutreffen. Aber sie lösen die Aporie bei Aristoteles durch ein Verständnis der menschlichen Freiheit als Selbstbewegung des Willens. Dieses Freiheitsverständnis jedoch, das zeigt der Vf. in glänzender Analyse, wurde entwickelt im Gefolge der Pariser Verurteilung aristotelischer Thesen von 1277. Buridanus sucht dieser Verurteilung dadurch zu entgehen, daß er sein Freiheitsverständnis als *Aristoteles-Interpretation* ausgibt. Luther *meint* also Aristoteles zu kritisieren, in Wahrheit kritisiert er eine als Aristoteles-Interpretation ausgegebene implizite Aristoteles*kritik*, die, um der Aporie bei Aristoteles zu entkommen, das christliche Sünden- und Gnadenverständnis in den Augen Luthers preisgibt (175–193). Thomas von Aquin ist von Luthers Kritik nicht betroffen, weil – anders als bei Biel – die erste Hälfte des Satzes bei Luther – *iusta agendo iusti*

efficimur – nicht zutrifft, was Luther aber nicht weiß. (Hier wäre ein Hinweis hilfreich gewesen auf John L. Farthing, Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation, Durham – London 1988, der zeigt, *warum* Luther das nicht wissen konnte – und damit voll und ganz Dieters Urteil unterstützt). Die Unterscheidung von Person und Werk, die Luther nicht mitvollziehen will, hat aber bei ihm ihre eigenen Probleme. Wenn das Werk seine Gerechtigkeit oder Sünde von der Person her empfängt, wird der Begriff des Werkes unklar. Wenn der Gerechte als Person zugleich in vollem Ernst Sünder ist, kann dann die von Gott gut gemachte Person auch das sündige Werk gut machen? (228–251) „Gerade wenn es im Werk nicht mehr um das Heil oder das ewige Leben geht, kann die Frage nach der Gutheit des guten Werkes nicht schon durch den Hinweis, es sei das Werk eines glaubenden Menschen, beantwortet sein" (256). Mit anderen Worten: Bei der Beurteilung des Werkes muß nicht nur der Maßstab des Glaubens, sondern anschließend der der Liebe zum Nächsten angelegt werden (ebd.) – wie es der spätere Luther dann auch nachdrücklich tut.

Was ist das Fazit? Luther kritisiert einen aus theologiepolitischen Gründen umgedeuteten Aristoteles, kennt andere scholastische Traditionen nicht, die dieser Umdeutung nicht erlegen sind, und handelt sich damit für die eigene Auffassung neue Probleme ein. Für Vorwürfe besteht freilich kein Anlaß, wohl aber, statt Triumphalismus, für sachliche Rückfragen an die Schlußfolgerungen aus der auf Fehldeutungen basierenden Kritik. Nebenbei: Der Rez. freut sich natürlich dankbar für die anerkennende Rezeption der eigenen Thomas-Interpretation und deren Verteidigung gegen Karl Heinz zur Mühlens Kritik an Thomas (193–213).

Das zweite Beispiel: die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die Luther in den *probationes* zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation aufgreift. Der Vf. wird hier besonders ausführlich und genau (431–631) – das diesbezügliche 6. Kap. ist, wie schon gesagt, seine Diss. (431 Anm.2). Mit seltener Intensität befleißigt sich Luther hier philosophischer Reflexionen zu Aristoteles – v. a. zu De anima III 5. Weil man sich so viel philosophisches Interesse bei Luther nicht vorstellen konnte, hat man diese Thesen in der Lutherforschung immer übergangen. Selbst eine kritische Edition mußte lange auf sich warten lassen – bis 1979 durch Helmar Junghans. Dann aber hat Gerhard Ebeling diesen Thesen eine ausführliche Kommentierung gewidmet und die Sachfrage auch über das spätere Werk Luthers hin verfolgt (Lutherstudien II/2, Tübingen 1982, 60–183). Dieter setzt sich fair, aber unbeirrbar mit Ebeling auseinander – und beobachtet bei ihm eben jene Defizite, die seine Methode aufzudecken helfen soll.

Immerhin, wie sonst nirgends kann man hier Luther als Aristoteles-Kommentator kennen lernen. Was ergibt sich? Luther will auf Gedeih und Verderb und gegen seinen Lehrer Usingen beweisen, daß nach Aristoteles die Seele sterblich ist, also mit dem Leib, mit dem zusammen sie das compositum Mensch bildet, zugrunde geht. Zu diesem Zweck untersucht er das Verhältnis von *materia* und *forma* bei Aristoteles und belegt mit einer Fülle von Zitaten und Verweisen, daß die *materia* a) individuell ist – also nicht *eine* Materie für die gesamte Natur –, und b) nicht real von der *forma* verschieden ist, mithin ohne Materie nicht sein kann, von ihr nicht „abtrennbar" ist. Daher plädiert Luther für eine Hinwendung zu Platon, dessen Ideenlehre sowohl die Unsterblichkeit der Seele gewährleistet wie auch das Sein des compositum durch *Partizipation* an der Idee (608–628). Zugleich ist aber die argumentative Kritik an Aristoteles, v. a. bei der Interpretation von De anima III 5, „misslungen", wie der Vf. auf grund seiner Analyse (518–563) unumwunden sagt (629). Die *materia-forma*-Thematik ist in die Argumentation des Aristoteles eingetragen, um mittels ihrer die nur begriffliche, nicht reale Unterscheidung und damit die Unabtrennbarkeit des *intellectus* von der Seele und somit ihre Sterblichkeit als Lehre des Aristoteles zu beweisen, zu dem Zwecke, am Ende sagen zu können: Aristoteles trägt zur Erkenntnis des Sachverhaltes nichts bei. „Es ist bei ihm [Luther] kein eigenständiges Interesse an Aristoteles erkennbar" (629). Darin unterscheidet er sich von den Humanisten. Aber Luther hat sich auch getäuscht, wenn er glaubte, sich von der scholastischen Aristoteles-Auslegung freigemacht zu haben. Im Gegenteil, es ist der „institutionelle" Aristoteles – das *materia*-Verständnis bei Ockham –, den er kritisiert, weil er nach seiner Meinung für die Theologie nichts austrägt. Maßstab ist für Luther dabei das Kreuz als Destruktion menschlicher Weisheit (Thesen 1+2). Die Thesen 3–12 der Heidelberger Disputation stehen im Zusammenhang mit der begonnenen Universitätsreform in Wittenberg.

Und mit solcher Genauigkeit geht es zu bei allen anderen Themen: bei der Analyse des Strebens nach dem letzten Glück, das Luther zu Unrecht des egoistischen *quaerere quae sua sunt* bezichtigt – zu Unrecht jedenfalls im Kontext der scholastischen Gnadenlehre (49–107); bei der Analyse der *theologia gloriae*, die nicht die „natürliche Theologie" meint, sondern den falschen Gebrauch des *summum bonum* (107–122); beim *amor crucis, amor hominis*, und dem *amor contrarii* – mit subtilen Beobachtungen zur Formel *simul iustus et peccator* (122–142); bei der aristotelischen Erkenntnislehre als Analogie zur Einswerdung des Menschen mit Gott (255–275); beim Bewegungsbegriff, der für das Verständnis der *simul*-Formel so wichtig ist und bei dem Luther über Ockham *und* Aristoteles hinausgeht: *de bono in melius = de contrario in contrarium = de iniustitia ad iustitiam*, und dies immer neu (276–377); beim Ausschluß der Logik aus der Theologie, weil mit ihr keine Heilserkenntnis zu erreichen ist (378–430).

Was ergibt sich für das Bild des jungen Theologen Luther? Zunächst dies: Mit erdrückenden neuen Analysen und Argumenten wird erneut das Bild vom philosophisch ahnungslosen – also anti-intellektuellen – Luther destruiert. Wer Dieter folgt, staunt immer wieder über die ungeheure geistige Energie, mit der Luther philosophisch dem Argument des Aristoteles nachspürt, es auf Herz und Nieren prüft, und zu einem Ergebnis kommt. Der junge Luther kann es darin mit jedem Scholastiker aufnehmen. – Zum anderen: Daß Luther Aristoteles als christlicher Theologe liest und ihn also auch zurückweist, wo Aussagen nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar sind, verbindet ihn mit den alten Vorbildern aus der Aristoteles-Rezeption des 13. Jh.s. Aber es fällt auf, daß er – anders als etwa sein Lehrer Usingen – nie theologische Argumente in die philosophische Argumentation einspeist, wo er sich auf dem Feld der Philosophie als solcher bewegt. Luther versucht nicht, Aristoteles zu „taufen". – Drittens: Die philosophische Analyse geschieht bei Luther im Interesse der Theologie und endet daher regelmäßig mit Zurückweisung – insoweit behält der „Common sense" Recht. Auch 1518 ist der Philosoph immer noch „ranzig". Dies ist wohl auch ein Grund, warum nach 1518 die Auseinandersetzung mit Aristoteles zurücktritt – einmal abgesehen von den philosophischen Thesen der *Disputatio de homine"* von 1536, dem Gegenstand von Ebelings monumentalen „Lutherstudien" II/1–3. Luther ist von Beruf Exeget, und zudem haben die reformatorischen Ereignisse begonnen.

Der überraschend neue Zug im Bild von Luther, der sich aus Theodor Dieters Untersuchung ergibt, ist dieser: Luther plädiert wieder für Platon – mit Augustinus im Rücken. Er hat kein Gespür dafür, welchen Dienst Aristoteles im 13. Jh. dem christlichen Denken bei der Befreiung vom leibfeindlichen „christlichen" Platonismus erwiesen hat. Nur Luthers eigener Schöpfungsglaube bewahrt ihn vor den Folgen dieses Platonismus. Dabei wird Luther immer wieder Opfer einer nicht haltbaren Aristoteles-Interpretation, die nicht dem wirklichen Argument des Aristoteles, sondern dem Willen zur Zurückweisung folgt. Mag er auch beteuern, die *sententia Aristotelis* herauszuarbeiten, der Wille zur Verurteilung läßt ihn assoziativ Dinge in den Text hineinlesen, die nicht drinstehen und auch nicht gemeint sind. Daß dann daraufhin auch Luthers eigene, sich gegen Aristoteles abgrenzende Problemlösungen nicht selten inkonsistent sind, verwundert nicht. Das Neue im Gefolge von Dieters Untersuchung könnte man paradox so ausdrücken: Gerade wo Luther den „getauften" Aristoteles der Altvorderen nicht übernehmen und statt dessen, um desto besser ablehnen zu können, den „originalen" Aristoteles vorführen will, verfällt er – zum Teil selbst verschuldeten – Fehlinterpetationen, die seine Kritik um ihre Überzeugungskraft bringen. Gegen den latenten Luther-Triumphalismus bei Grane, Ebeling und Zur Mühlen wird hier also für unvermeidliche Ernüchterung plädiert. Luther wird dadurch nicht kleiner, sondern menschlicher: Auch er darf „ein Mensch mit seinem Widerspruch" bleiben. Begreiflich aber, daß sich Dieter damit nicht nur Freunde gemacht hat. Aber wer ihm nicht folgen will, muß mit gleicher Akribie Argument für Argument auseinander nehmen. Ich sehe dazu weder Grund noch Möglichkeit. Hier ist eine Aufgabe angepackt und wirklich gelöst worden.

München Otto Hermann Pesch

Nichols, Aidan: **Say It Is Pentecost.** A Guide through Balthasar's Logic. – Edinburgh: T & T Clark 2001. IX, 227 S., pb £ 16,99 ISBN: 0–567–08752–2

Mit diesem Bd schließt der Prior des Dominikanerkonvents Blackfriars in Cambridge seine drei Bde umfassende Einführung in das Werk Hans Urs von Balthasars ab.

Der erste Bd „The Word Has Been Abroad. A Guide through Balthasar's Aesthetics" (Edinburgh 1998) galt der Theoästhetik. Der zweite Bd „No Bloodless Myth. A Guide through Balthasar's Dramatics" (Edinburgh 2000) befaßte sich mit der Theodramatik. Der vorliegende dritte Bd bezieht sich auf die Theologik, die in 28 Kap.n durchmessen wird. Seine vier Hauptteile entsprechen den Bden „Theologik I: Wahrheit der Welt" (Kap. 2 bis Kap. 8), „Theologik II: Wahrheit Gottes" [Truth of the Word] (Kap. 9 bis Kap. 17), „Theologik III: Der Geist der Wahrheit" (Kap. 18 bis 26), „Epilog" (Kap. 27 u. Kap. 28). In den einzelnen Kap.n wird die Gedankenführung Balthasars präzise wiedergegeben. Einzelne Lehrpunkte werden vertieft und unter Einbeziehung der Sekundärliteratur einer Diskussion unterworfen. Vor dem Hintergrund der angelsächsischen Geisteswelt erhalten manche Positionen Balthasars ein neues Profil.

Der Autor erweist sich als höchst zuverlässiger und kompetenter Führer durch die monumentale Trilogie. Der englische Sprachraum darf sich glücklich schätzen, eine so solide Einführung zu besitzen, die der Vf. selbst als „haute-vulgarisation" (212) im besten Sinne charakterisiert. Die Stoßrichtung von Balthasars philosophischem An-

satz in „Theologik I" wird durch einen Vergleich mit der Philosophie von Karol Wojtyla verdeutlicht: „Beide Männer wollten die Phänomenologie benutzen, um die Erscheinungen in einer wirklichen Ontologie zu begründen. Aber während die Philosophie von Papst Wojtyla ein durch Scheler aufbereiteter Thomas ist und somit im ethischen Bereich seine größte Stärke besitzt, ist Balthasars Philosophie ein durch Goethe und Schelling fruchtbar gemachter Thomas und deshalb besonders interessiert an Kosmologie in ihrer Beziehung zur Subjektivität und Interiorität. Die ganze Theologik I könnte beschrieben werden als eine Betrachtung über eine locker hingeworfene Bemerkung von Thomas im Sentenzenkommentar [I, dist. 3, q. 4, art. 4, corpus]: res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis" (211; von mir aus dem Englischen übersetzt). Ein Sachregister (215–224) und ein Personenregister (225–227) erschließen das Werk. Neben der dreibändigen Einführung in Balthasars Trilogie hat Aidan Nichols auch eine Monographie über Yves Congar (1904–1995) und jüngstens ein Werk über die Theologie von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. vorgelegt.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Weiss, Dieter J.: Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 216 S., geb. € 34,90 ISBN: 3–534–15121–6

Der Vf. unternimmt den Versuch „einer Zusammenschau der Entwicklungslinien der katholischen Reform und Gegenreformation im europäischen Raum" (11). Anders als der vor einigen Jahren erschienene Bd *Ronnie Po-Chia Hsia, Gegenreformation* reflektiert, diskutiert und rechtfertigt Weiss auch sein begriffliches Konzept, das ihm als Leitfaden für seine knappe Darstellung dient. Anders als jener ist er trotz gelegentlicher Seitenblicke allerdings sehr viel mehr auf das deutschsprachige Gebiet konzentriert; auf diese Weise erlaubt der bisherige Forschungsstand aber eben viel eher eine vergleichende Synthese, wie sie hier versucht wird. In der Einleitung schließt sich W. weitgehend der von Walter Ziegler und Anton Schindling vorgetragenen Kritik an der Brauchbarkeit des vieldiskutierten Konfessionalisierungskonzeptes für die katholischen Territorien an, das „die Frage nach der theologischen Wahrheit" verdränge (15); auch sei es für die romanischen Länder kaum zur Beschreibung geeignet (vgl. 16 f.). So knüpft bereits der Titel der Studie an Hubert Jedins Begriffspaar von „Katholischer Reform und Gegenreformation" an. Dabei betont W. die Kontinuität zwischen 1400 und 1750: Die katholische Reform habe bereits im Spätmittelalter eingesetzt; sie sei in einigen Ländern durch den Protestantismus auch kaum berührt worden, habe hingegen vom Trienter Konzil wesentliche Anstöße erhalten und schließlich v. a. nach 1648 zur Blüte des „Barockkatholizismus" geführt. Spürbar gehört der „Barockkultur" die wohlwollende Empathie des Vf.s. Kultur wird von ihm umfassend als „Schöpfung des Menschen auf allen Gebieten des Lebens" verstanden, „die sich auf Wertideen aufbauen" und aus der das soziale Handeln des Menschen hervorgeht, aus dem wiederum „objektive Hervorbringungen" (Kunstwerke etc.) entstehen. (181). Sie sei „aus der Verbindung des mittelalterlich-christlichen Geistes mit dem durch die Renaissance erneuerten antiken Gedankenguts" erwachsen und sei nach Gustav Schürer „die letzte Gemeinschaftskultur des Abendlandes von christlicher Prägung" gewesen. (183). Sie sei entgegen weitverbreiteter Vorurteile durch „straffe Rationalität" gekennzeichnet, auf die Stadt Rom als Vorbild und Mittelpunkt ausgerichtet und habe ihre Kraft aus der katholischen Reform der letzten 300 Jahre gezogen. Aus diesem Konzept heraus wird verständlich, warum der gesamte Protestantismus nur selten und marginal Erwähnung findet.

Zum Inhalt der kompetent, kompakt und konzise geschriebenen Zusammenschau können nur einige Marginalien gemacht werden: So zeigt der Vf. das breite Spektrum katholischer Reformansätze im Spätmittelalter (Kap. II), insbesondere in Spanien, Frankreich und Italien. Der Rez. würde den „Gallikanismus" in Frankreich nicht einfach isoliert als „Sonderentwicklung" (28) bezeichnen, da ähnliche „staatskirchliche" Phänomene doch im Spätmittelalter weit verbreitet waren. – Kap. III behandelt die Entwicklung im Reich 1517–1555. Zu Recht betont der Vf. mit Benno Hubensteiner, daß ein Einbruch im katholische Leben in der Regel erst in den 1540er und 1550er Jahren erfolgt ist (35 f.), ablesbar etwa am Rückgang der geistlichen Berufungen. Bezüglich des bayerischen Beispiels betont er korrekt, das sog. „landesherrliche Kirchenregiment" sei bereits vorreformatorisch ausgebildet gewesen. (32). Daß freilich dort deshalb seit 1524 „periodische Visitationen" durch den Landesherren stattgefunden hätten (35), ist – zumindest wenn man von Generalvisitationen spricht – eine Übertreibung. Die Definition des Rechtfertigungsgeschehens (40) impliziert bereits die katholische Position des Tridentinums und ist als neutraler Begriff zur Beschreibung auch der protestantischen Lehren nicht geeignet. Auch würde der Rez. das Verhalten der Reichsbischöfe positiver sehen als der Vf., der lediglich von einer „formalen Altkirchlichkeit" spricht (42). Positive, auch in die Pfründen- und damit Sozialordnung des Klerus eingreifende, katholische Reformansätze wurden von der landesherrlichen Machtpolitik, etwa in Bayern, systematisch unterbunden. – Kap. IV ist dem Tridentinum gewidmet. Nach dem Vf. habe das Konzil der Kirche durch seine dogmatischen Fixierungen neue Sicherheit gegeben. Auch wenn die Publikation von dessen Beschlüssen im Reich vielfachen Hindernissen und Unklarheiten begegnete, so habe es der Reform der Kirche doch wesentliche Anstöße gegeben, die in Richtung Modernisierung, Disziplinierung und Individualisierung hin gewirkt hätten. – Mit dem Papsttum (Kap. V), den neuen und den erneuerten alten Orden (Kap. VI) und den Fürstenstaaten (Kap. VII) werden in der Folge die wesentlichen Träger dieser katholischen Reform analysiert. Die Definition des Papsttums (56) setzt das Dogma von 1870 bereits voraus, ist für die damalige Zeit somit zumindest teilweise etwas anachronistisch. Ungenau ist die Redeweise auf S. 64: Das Missale Pius' V. wurde nicht erst 1969/70 ersetzt und 1984 durch Indult wieder zugelassen; vielmehr gab es bereits in der Zwischenzeit zahlreichere kleinere Reformen und Neuauflagen. Der spezielle Gehorsam im Jesuitenorden gegenüber dem Papst (4. Gelübde) ist wohl nicht so allgemein (76), sondern nur in bezug auf die Sendungen zu verstehen. – Entscheidend für die Durchsetzung der katholischen Reform sei besonders auch das „Staatskirchensystem" gewesen. Das Modell eines geschlossenen katholischen Konfessionsstaates habe bereits Ignatius in seinem bekannten Brief an Petrus Canisius vom 13. August 1554 entwickelt. Freilich haben gerade Jesuiten, so würde der Rez. gerne ergänzen, dieses „System", was dessen jurisdiktionelle Seite anbelangt, später am entschiedensten theoretisch bekämpft. Ansonsten kann der Vf. überzeugend zeigen, wie die entscheidenden Reformprozesse in Bayern früher abliefen als in den meisten anderen Reichsterritorien, von dort aber auf diese vielfach ausstrahlten. – Die materielle Umsetzung der kirchlichen Reform behandelt Kap. VIII: Bemerkenswerterweise standen der Reform nach dem Vf. zwei Modelle zur Verfügung: Die überständische rigorose Moral der Jesuiten und Reformbischöfe einerseits, aber auch der traditionelle ständische Katholizismus im Reich, soweit er sich dem christlichen Humanismus geöffnet hatte (126). In der Folge werden Musterpersönlichkeiten der Reform und Reforminstrumente (Visitationen, Congregatio Germanica, Nuntien, Bildungseinrichtungen) vorgestellt. Als untridentinische Reformen werden mit Hansgeorg Molitor solche ohne formelle Promulgation verstanden (140 f.). Die Widerstände gegen die Jesuiten durch die Reichsbischöfe sind jedoch kaum mit dem Vf. durch einen „latent vorhandenen antirömischen Affekt" zu erklären (141). In der Folge werden konfessionelle Mischformen der Reform und Reformhindernisse behandelt, wobei W. zurecht die These für widerlegt hält, die Domkapitel hätten zahlreichen tridentinischen Neuerungen v. a. wegen ihres korrupten Zustandes Widerstände entgegengesetzt (144). In der Folge werden die einzelnen katholischen Reichsterritorien nochmals im Hinblick auf deren Strukturen der Reform nacheinander abgehandelt. – Im Barockkatholizismus (Kap. VIII) sieht der Vf. den Gipfel- und Endpunkt der mehrhundertjährigen Entwicklung der katholischen Reform, obwohl etwa dessen reiche Architekturformen gerade den Idealen des Konzils oder Karl Borromäus' nicht entsprochen haben (164). Sein besonderes Augenmerk legt der Vf. in diesem Kap. auf die katholischen Frömmigkeitsformen, an denen er gerade die Kontinuität zum Spätmittelalter und die neuen Impulse durch die Trienter Reform sichtbar machen kann.

W. liefert einen kompakten, anschaulich geschriebenen und profunden Überblick über zentrale Strukturen und Prozesse der katholischen Reform zwischen 1400 und 1750, der mit spürbarem Wohlwollen für seinen Gegenstand geschrieben ist. Weiterführend möchte der Rez. an zwei Punkten eine etwas andere Sichtweise hierzu andeuten:

1.) Faßt man den Begriff „untridentinische Reform" weiter als Molitor und wendet ihn auf alle Reformprozesse an, die nicht oder anders als von Trient vorgesehen, umgesetzt wurden, so wird man nicht umhin können, die sog. „tridentinische Reform" als untridentinisch zu bezeichnen. Synoden und Visitationen waren im Reich als Reforminstrumente weitgehend untauglich, bischöfliche Priesterseminare wurden meist durch die vom Konzil nicht vorgesehenen landesherrlichen Jesuitenkollegien ersetzt, die Bestimmungen über Zölibat, Residenzpflicht und Verbot der Pfründenkumulation wurden nur teilweise durchgesetzt. Der von Peter Herrsche für Italien überspitzt konstatierte Ausfall der originären Trienter Reform ließe sich modifiziert auch für das Reichsgebiet nachweisen. Insgesamt wird man sich vor einem Schema hüten müssen, das vor einem Konzil eine Zeit des Verfalls und als Folge eines Konzils eine neue Blüte zu finden sucht. Der Vf. betont hier zurecht die Kontinuität der Reformanstrengungen.

2.) Zurecht wird von W. die bayerische Vorreiterrolle für zahlreiche katholisch-konfessionelle Prozesse im Reich herausgearbeitet. Allerdings würde der Rez. die innerbayerischen Strukturen, die dann ausgestrahlt haben, an einigen Punkten etwas anders sehen. So ließe sich zeigen, wie gerade die Bischöfe schon vorkonziliar eigenständige Reformkonzepte entwickelt hatten, das Schlagwort von ihrer „Untätigkeit" also frühneuzeitliche herzogliche Propaganda ist. Die nachtridentinische Verbindung des Episkopats mit den päpstlichen

Nuntien leitete hingegen – ganz der intendierten Fürstenreformation des Konzils gemäß – eine antiabsolutistische Wirkung ein, die die herzoglichen Kirchenhoheitsrechte beschränkte, nicht steigerte. Nach dem neuen, von Jesuiten propagierten Modell, sollten die Bischöfe als Reformträger von den Fesseln des Landesherrn befreit werden. Auch wenn dies in der Praxis natürlich nur sehr partiell gelang, so ging dieses neue kirchliche Selbstbewußtsein nicht nur ins bayerische Konkordat von 1583 ein, sondern strahlte auf die zahlreichen ähnlichen Konkordate in den anderen Reichsterritorien im Verlauf des 17. und 18. Jh.s weiter aus. Von zum Protestantismus parallel verlaufenden Prozessen kann in dieser Frage jedenfalls nicht gesprochen werden, was die Reserve des Vf. gegenüber dem Konfessionalisierungsparadigma zusätzlich stützen dürfte.

Münster Klaus Unterburger

Liturgiewissenschaft

Stafin, Roman: **Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch.** Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. – Würzburg: Echter 2004. 320 S. (Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung, 2), kt € 30,00 ISBN: 3–429–02662–8

Der Augustiner-Chorherr Pius Parsch (1884–1954), eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der Liturgischen Bewegung (vgl. N. Höslinger, Th. Maas-Ewerd, Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1979), feierte schon 1922 die erste Gemeinschaftsmesse in der Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg bei Wien. Diese Personalgemeinde war von da an ein Zentrum der liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet. Sie wird daher in einem Atemzug mit der Gemeinde des Leipziger Oratoriums genannt, das seit 1930 in einer Arbeiterpfarrei zu einem weiteren Pfeiler dieser Erneuerung wurde und ganz konkret die Liturgiereform des II. Vatikanums mit vorbereitete (vgl. A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde, Leipzig 2001). Die insbesondere von den Benediktinern in Beuron und Maria Laach nach dem Ersten Weltkrieg geleistete Rückbesinnung auf die liturgische Tradition, die von Romano Guardini als „akademische Phase" dieser Bewegung bezeichnet wurde, trat hier nun in die „realistische Phase" ein, indem „die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie" (so Parsch 1940) durchaus im Konflikt mit der Amtskirche erprobt wurde (vgl. die münstersche Habil.: Th. Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung. Studien zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in Deutschland und Österreich von 1939 bis 1944, Regensburg 1979).

Von daher ist es höchst sinnvoll, die Vorstellungen zur Eucharistie und ihrer Feier bei Parsch zu untersuchen, ist dies doch eine der wichtigsten Spuren, die letztlich in die Aussagen der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium einfließen. Und genau das vermag die vorliegende Diss. zu belegen, die schon 1993 von dem Nachfolger von Josef Andreas Jungmann auf dem Innsbrucker Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Hans Bernhard Meyer, angenommen wurde. Ihm ist es auch zu verdanken, daß diese Arbeit nicht nur die Entwicklung der Theologie der Eucharistie bei Parsch in den Blick nimmt, sondern auch herausarbeitet, inwieweit dessen Ideen vom II. Vatikanum aufgegriffen wurden – und das ist sehr weitgehend der Fall.

Allerdings stand Parsch damit nicht allein, denn er nimmt vor allem die Arbeiten M. J. Scheebens, die Mysterientheologie O. Casels sowie die liturgiehistorischen Studien J. A. Jungmanns auf, wie der Vf. im 3. Teil seiner Arbeit darstellt. Der 1. Teil befaßt sich mit dem Gesamtbild des Liturgieverständnisses von Parsch, das vornehmlich aus der von ihm 1926 begründeten und noch heute erscheinenden Zeitschrift „Bibel und Liturgie" erhoben wird. Der 2. Teil entfaltet Wesen, Gestalt und Vollzug der Eucharistiefeier bei Parsch vor allem mit Blick auf die Teilnahme der ganzen Gemeinde. Abschließend findet sich, in den 3. Teil eingefügt, eine Bewertung dieser Eucharistietheologie aus heutiger Sicht. Das alles wird durch Sach- und Personenregister gut erschlossen.

Der Vf. legt damit eine Studie vor, die gerade angesichts mancher restaurativer Tendenzen heute überdeutlich macht: die Liturgiereform, und hier besonders die Erneuerung der Eucharistiefeier, war nicht ein Schnellschuß, sondern Ergebnis von wenigstens vier Jahrzehnte währenden gründlichen theologischen – historischen, dogmatischen wie pastoralen – Studien.

Münster Klemens Richter

Moraltheologie

Fonk, Peter: **Das Gewissen.** Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet. – Kevelaer u. a.: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2004. 205 S. (Topos plus Taschenbücher, 543), kt. € 9,90 ISBN: 3–7867–8543–0

Das Wort Gewissen ist nicht nur ein Zentralbegriff der Moraltheologie, sondern auch ein Grund- und Schlüsselwort unseres Kulturkreises überhaupt. In der Vollmacht des Gewissens sind die Männer des Widerstandes im „Dritten Reich" ihren Weg gegangen (15–17). Aus Gewissensgründen wird der Kriegsdienst verweigert (19–26). Auf das Gewissen beruft sich der Politiker und kann damit rechnen, daß seine Entscheidung weithin aus der Gefahrenzone der Kritik herausgehalten wird.

Der hohen Bedeutung, die dem Gewissen in der Lebenspraxis zukommt, entspricht die Zahl der Veröffentlichungen zu diesem Thema. Wer die Handbuchliteratur (vgl. stellvertretend H. Weber: Allgemeine Moraltheologie. Graz – Wien – Köln 1991) und die kaum noch überschaubaren Monographien zum Thema (vgl. etwa nur E. Schockenhoff: Wie gewiß ist das Gewissen? Freiburg – Basel – Wien 2003) auch nur einigermaßen registriert hat, dem drängt sich die Frage auf, ob man über das Gewissen überhaupt noch etwas Neues schreiben kann oder ob darüber nicht doch schon alles gesagt bzw. geschrieben ist. Auch wenn diese Frage nicht eindeutig zu beantworten ist, wird man zugeben müssen, daß man sich dem Thema auf unterschiedliche Weisen je neu nähern kann. Und diese Tatsache rechtfertigt bereits den Versuch des Passauer Moraltheologen Peter Fonk und hebt sein Gewissensbuch aus der Fülle der anderen hervor.

Man kann sich dem Phänomen Gewissen etwa auf historischem Weg nähern, oder aber man konzentriert sich ganz gezielt auf zentrale Fragestellungen. F. wählt einen dritten, problemgeschichtlichen Weg. „Dahinter steht die Idee, die Entwicklung des Gewissensbegriffs im Kontext der jeweiligen zeitgeschichtlichen Problemstellung herauszuarbeiten. [...] Oft lässt sich eine Diskussion über zentrale Begriffe der Gewissenslehre erst dann angemessen beurteilen, wenn man deren Wirkungsgeschichte verfolgt und den gedanklichen Bogen über Jahrhunderte hinweg bis in unsere Gegenwart schlägt." (8)

Diese Vorgehensweise hat den Vorteil, daß F. die jeweilige Aktualität der verantworteten Gewissensentscheidung erproben kann, so z. B. an gegenwärtigen politischen Problemfeldern oder an bioethischen und medizinischen Entscheidungen. Im vorliegenden Buch geschieht dies in acht Kap.n.

Das *1. Kap.* (19–34) ist dem Grundrecht der Gewissensfreiheit im modernen demokratischen Verfassungsstaat gewidmet. Dort wird u. a. als wichtiges Einzelproblem die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen behandelt. Im *2. Kap.* (35–49) „Die Entdeckung des Gewissens im Christentum – Vorläufer und Ursprünge" geht es um die biblischen Auskünfte zum Gewissen. Wenn F. für das *AT* feststellt, daß dessen Interesse am Gewissen und seiner Bewertung eher begrenzt ist, hängt dies damit zusammen, daß nach alttestamentlicher Vorstellung Gott selbst dem Menschen sagt, was er zu tun und zu lassen hat. Der Gedanke an eine Zwischeninstanz „Gewissen" scheint hier also nicht besonders dringlich. Wo dennoch das Phänomen erwähnt wird, ist immer auf die Abhängigkeit von Gott verwiesen. In den Evangelien des *NT* zeigt sich zunächst das gleiche Bild wie im AT. Das Wort Syneidesis fehlt so gut wie ganz, die Sache wird nur gelegentlich erwähnt. Anders ist es bei Paulus. Er ist der erste biblische Autor, der den griechischen Fachausdruck Syneidesis bewußt und häufig, v. a. in der Diskussion um das Götzenopferfleisch, verwendet. Im *3. Kap.* (50–64) „Paulus, erster Theologe des Gewissens" weist F. die besondere Wertschätzung des Gewissens bei dem Völkerapostel auf. Die Römerbriefstelle 2,14 f., in der Paulus das Gewissen als allen Menschen gemeinsame moralische Instanz zum Thema macht, ist für F. die geeignete Stelle, um sowohl Karl Rahners Lehre vom „anonymen Christen" als auch LG 16 über den allgemeinen Heilswillen Gottes mit dem Gewissen in Zusammenhang zu bringen.

Im *4. Kap.* (65–79) behandelt F. „Die Zeit der Kirchenväter – Verschmelzung von Antike und Christentum". Unter den vielen Väteräußerungen zum Gewissen sind v. a. die des Origenes für den Osten und die des Augustinus für den Westen zu nennen. Allerdings wird in der Väterzeit das Gewissen noch nicht in die Systematik und Lehre gebracht, wie dies in der Scholastik geschieht. Bevor F. sich diesem Zeitraum zuwendet, widmet er sich in einem *Exkurs* (79–89), den man keineswegs überschlagen sollte, der Goldenen Regel, dem Dekalog und dem Projekt Weltethos. Im *5. Kap.* (90–112) „Verpflichtet das Gewissen immer, selbst wenn es irrt?" setzt sich F. v. a. mit den Gewissensauffassungen von Petrus Abaelardus (das Gewissen ist die entscheidende Instanz, nicht das objektive Gesetz) und Petrus Lombardus (im Konfliktfall muß das Gewissen immer und grundsätzlich dem Gesetz weichen) auseinander. Dieses Kap. bietet F. auch den geeigneten Platz, um die „in sich bösen Handlungen" und die „Quellen der Moralität" zu behandeln. Dies geschieht nicht abstrakt, sondern angereichert mit modernen Beispielen aus dem Bereich des medizinisch-technischen Fortschritts, etwa der Fortpflanzungsmedizin und der Organspende. Das *6. Kap.* (113–133) ist sodann der Gewissenslehre des Thomas von Aquin

gewidmet. Charakteristisch für die Scholastik ist die Unterscheidung von Synteresis und Conscientia. Die Synteresis gilt als das sittliche Urgewissen (das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen), die Conscientia als der konkrete Gewissensspruch. In der näheren Ausdeutung der beiden Größen unterscheiden sich folgende Schulen: die Thomisten, die Franziskaner und die Mystiker. Im *7. Kap.* (134–145) „'Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen'" stellt F. Betrachtungen zur Gewissenslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils an und liefert eine exakte Exegese zu den Schlüsseltexten GS 16, DH 2 und GE 1. In diesem Kap. findet sich auch eine Reflexion über das Verhältnis zwischen Gewissen und Lehramt. „Lehramtliche Weisungen haben nicht das Ziel, das Gewissen des mündigen Christen in seiner Freiheit einzuschränken, sondern zur Klärung und Feststellung des sittlich Richtigen beizutragen." (144) Im *8. Kap.* (146–187) „Dialog nicht ohne Hindernisse" werden die Auskünfte der Humanwissenschaften zum Gewissen zusammengetragen. Diese, v.a. die Psychologie, zeigen das Gewissen als eine Größe auf, die erst allmählich entsteht und in ihrer Existenz wie in ihrer Beschaffenheit von manchen Zufälligkeiten und Fragwürdigkeiten abhängt. In diesem Kontext findet auch die Entwicklung des moralischen Urteils nach Piaget und Kohlberg ihre Darstellung. Vielen ist nicht bekannt – darauf weist F. ebenfalls hin – daß der Moraltheologe Franz Scholz (1998) die Erträge sowohl Piagets und Kohlbergs als auch Freuds und Eriksons miteinander verbunden hat und auf dieser Basis eine pädagogisch und seelsorgerlich hilfreiche Theorie zum Verständnis der menschlichen Gewissensentscheidung erarbeitet hat.

In einem Nach- bzw. *„vorletzten Wort"* (188–192) sagt F. dem Leser unmißverständlich, warum das Gewissen in die Theologie gehört: weil es, wie schon Newman feststellte, „Ursprungsort der Gotteserfahrung" ist. Abgeschlossen wird das Buch mit einem „kleinen Wörterbuch" (193–198), das die wichtigsten Begriffe – nicht zuletzt als Lesehilfe für Studenten – auf den Punkt bringt. Ein ausführliches *Personen- und Sachregister* rufen den Stoff noch einmal auf und zeigen zugleich, daß es sich hier um weit mehr als nur ein Gewissensbuch handelt; dem Leser wird darüber hinaus ein Einblick in die gesamte Moraltheologie geboten.

Insgesamt ist Fonks Buch von einer großen Materialfülle gekennzeichnet, die auf eine enorme Kenntnis der historischen, juristischen und ethischen Diskussion des Verfassers hinweist. Das Buch ist ein Standardwerk zu einem zentralen moraltheologischen Thema. Es kann guten Gewissens als Pflichtlektüre nicht nur für Theologie- und Philosophiestudenten, sondern auch für alle an der Thematik Interessierten empfohlen werden.

Mainz Johannes Reiter

Schaupp, Walter: **Gerechtigkeit im Horizont des Guten.** Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag 2003 (ISBN: 3–7278–1430–6), Freiburg i. Br.: Herder 2003. 489 S. (Studien zur theologischen Ethik, 101), kt € 50,00 ISBN: 3–451–28237–2

Ethik hat es mit Freiheit zu tun, mit menschlicher Freiheit zum Guten. Ethik ist in dieser Sicht Reflexion auf Ethos, auf gute Gewohnheit oder, klassisch gesprochen: auf Sittlichkeit. Theologische Ethik fragt nach dem Guten unter der Hinsicht Gottes: Was ändert sich für das Denken und Handeln des Menschen, wenn Gott gedacht wird? Die vorliegende Studie zur theologischen Ethik von Walter Schaupp, Professor für Moraltheologie an der Universität Graz, stellt die Habil. im Fach Moraltheologie an der Universität Freiburg dar. Sie ist der überaus gelungene und kenntnisreiche Versuch, die theologische Ethik und ihren Gottesbegriff in den Dialog zu bringen mit der philosophischen Ethik und ihren „öffentlichen, nicht an eine bestimmte Weltanschauung gebundenen moralischen Reflexionsprozessen" (9). Im Hintergrund steht natürlich die alte Frage nach dem Proprium christlich-theologischer Ethik, die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Vernunft (Naturrecht) und übernatürlicher Offenbarung (Gnadenrecht) und hier insbesondere der nach dem II. Vaticanum von dem Tübinger Moraltheologen Alfons Auer unternommene Versuch, in Aufnahme der Tradition des Naturrechtes eine relative Autonomie der sittlichen Vernunft des Menschen zu erweisen, welche einen Dialog mit unterschiedlichen Entwürfen von Ethik über ein Mindestmaß des Guten ermöglicht. Dieser sehr strittig diskutierte Versuch, der bis heute die katholische Moraltheologie unter verschiedenen Fragestellungen bewegt, konnte sich stützen auf die alte Unterscheidung von Tugendethik und Rechtsethik. Innerhalb der Tugenden – verstanden als eine Art „zweite Natur" des Menschen, als beständige und gleich bleibende Neigung der Person zur Verwirklichung des Guten – wurde unterschieden in natürliche, erworbene Tugenden (die Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß) und übernatürliche, von Gott geschenkte Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung).

Gleichsam als Grundwasserspiegel dieser Tugendethik fungierte die Rechtsethik als Bereich der jedem Menschen und sich selbst geschuldeten Rechtspflichten, die ihren Ausgangspunkt nehmen von der in allen Kulturen bekannten Goldenen Regel, verdichtet im kategorischen Imperativ Immanuel Kants von der Selbstverpflichtung des Willens auf das Gute und Gerechte und von der Selbstzwecklichkeit und Würde der menschlichen Person. Das Gute wird dann als „minimum morale", als Gerechtes gesehen, zu dem jeder Mensch kraft seiner natürlichen Vernunft verpflichtet ist. Dies bildet die Grundlage jeder menschlichen Rechtsordnung und jedes menschlichen Zusammenlebens ohne Ansehen der Person und unter Absehung religiöser Überzeugungen. Nicht zuletzt nach dem Zusammenbruch der konfessionellen Einheit Europas und der Notwendigkeit einer staatlichen Ordnung unter Absehung konfessioneller Unterschiede, verschärft nach der Säkularisation und unter dem Zwang zu weltweiter Zusammenarbeit, geriet die Rechtsethik zunehmend in den Mittelpunkt des Interesses. Pluralisierung der Lebenswelten und Universalisierung des Rechtes bilden die zu vermittelnden Antipoden. „Der Sinn dieser Trennung in ein Gerechtes, das universal, rational begründbar und allgemein kommunikabel ist, und in ein Gutes, welches den Bereich der teleologisch strukturierten und zugleich individuell-subjektiven Anschauungen vom guten Leben umfaßt, liegt bekanntlich darin, das Dilemma zwischen einer wachsenden Pluralisierung von Lebensformen einerseits und der Notwendigkeit universaler moralischer Rahmenbedingungen anderseits zu lösen." (9) Dann aber erhebt sich die Frage, ob die katholische Moraltheologie sich nicht abgedrängt sieht in den sterilen Binnenraum einer besonderen Gruppenmoral, ohne Aussicht auf vernunftmäßige Vermittlung ihres Gottesgedankens in den ethischen Diskurs. Anders gewendet: Wie läßt sich unter heutigen pluralen und säkularisierten Bedingungen von einer Universalität nicht nur des Gerechten, sondern auch des Guten sprechen, und welchen Beitrag kann dazu die Moraltheologie leisten, die das Gute zuletzt immer unter der Offenbarung und dem Begriff Gottes denken wird? Der Vf. begnügt sicht dabei nicht mit der gewohnten Zuordnung und Aufteilung von Moraltheologie (gutes) einerseits und christlicher Sozialethik (Gerechtes) andererseits. Er will vielmehr im Ausgang von Charles Taylor eine rein formal-prozedurale Auffassung des Guten als Gerechten überwinden und zu universalen Inhalten des Guten gelangen.

Die, um es gleich vorweg zu sagen, ebenso kenntnisreiche wie gut lesbare Studie zeichnet sich durch eine einsichtige Gliederung aus. In insgesamt vier großen Hauptteilen wird der Gedanke entwickelt, der ganz am Ende nochmals konzis zusammengefaßt sich findet: „Die Moraltheologie als eine Theorie des Guten hat so die Verantwortung, das Angebot einer in ihren Augen gültigen Gestalt des Guten gesellschaftlich präsent zu halten, im Gegenüber zu welchem andere Individuen ihre eigene ethische Identität zu formen vermögen. Sie muß ausarbeiten, welche Dimensionen menschlicher Selbstentfaltung in ihren Augen wesentlich sind, wie sie sich zueinander verhalten, wie sie ein einheitliches Ganzes zu ergeben vermögen und wie eine solche Lebensform als freie und gerechte konzipiert werden kann." (468)

Teil A thematisiert in vier großen Kap.n das Thema von Gerechtigkeit und Gutheit unter den Bedingungen der Moderne, und dies im besonderen Blick auf das nachmetaphysische Denken bei Jürgen Habermas. Dessen These, das „Gute sei nicht theoriefähig, d.h. einer (allgemeine Verbindlichkeit beanspruchenden) rationalen Erörterung zugänglich" (19, als Zitat nach J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991, 63), wird kritisch hinterfragt. Setzt nicht jeder Versuch, universal gültige Normen zu behaupten, einen denkenden Ausgriff auf umfassenden Sinn voraus, eine leitende Idee des Besten und des Sollens? Das Gute erscheint bei Habermas gegenüber dem Gerechten defizitär, weil es wesenhaft egozentrisch und mit dem Merkmal des Empirisch-Faktischen behaftet ist, was als Mangel an Rationalität erscheint. Daraus erwächst das Dilemma, „dass eine theologische Ethik qua Gerechtigkeitstheorie überhaupt nicht mehr sagen kann, warum sie eigentlich theologische Ethik ist, und der theologische Ethiker umgekehrt von seinem Denken des Guten her keine Brücke zu seinem Denken des Gerechten mehr zu schlagen vermag." (47) Wie kann also theologische Ethik das Gute (in der menschgewordenen Person Gottes) als das universale Gerechte erweisen? Diese Frage ist um so wichtiger, als aktuell eine Renaissance der Ethik des Guten festzustellen ist gegenüber dem Ungenügen einer bloß formalistischen Ethik im langen Schatten Kants. Ethik erschöpft sich ja nicht im Weisen des bloß Richtigen, sondern im Durchschauen der Faktizität auf eine Idealität hin, im Erstellen einer umfassenden Sinnperspektive, die keineswegs bloß individuell relevant ist, sondern universal gültige Züge geglückten Menschseins schlechthin aufweist. Holmer Steinfath, Martin Seel und Martha Nussbaum gelten als Zeugen einer wieder belebten Frage nach vollendetem Glück menschlichen Lebens im Gefolge eines systematischen Lebensplanes. Diese Wiederkehr der „Ethik des guten Lebens" (M. Seel) zeigt, „dass die Trennung zwischen Gerechtem und Gutem in der postulierten Eindeutigkeit nicht wirklich durchzuführen ist" (134), da „das Gute eine ebenso durchgängige Dimension unserer Weltbegegnung darstellt, wo wir Welt im Hinblick auf existenzielle Bedürfnisse im weitesten Sinn, im Hinblick auf eine subjektive Erfüllbarkeit, als sinnvoll und geglückt erleben und auslegen." (137)

Teil B wendet sich auf diesem minutiös ausgeleuchteten Hintergrund der nachmetaphysischen Postmoderne dem Denken von Charles Taylor und seiner Kritik der Neuzeit zu. Nach einer kurzen Hinführung zur Fragestellung bei Taylor und seiner These einer „Unverzichtbarkeit substantieller Anschauungen vom Guten für das menschliche Handeln und die menschliche Identität" (147) im Sinne „starker Bewertungen" von nur scheinbar atomisierten Individuen, beleuchtet der Vf. das von Taylor kritisierte „Paradigma des neuzeitlichen Desengagements": Es „zeichnet sich dabei durch eine distanziert-objektivierende Haltung des Subjekts gegenüber seiner Welt aus und führt zu einem ständigen Zuwachs an technischem Können und rationaler Kontrolle; auf tieferer Ebene erweist es sich als durch ein bestimmtes Freiheitsideal motiviert. Seine negative Kehrseite liegt in einem tiefgreifenden Sinn- und Bedeutungsverlust, da das Subjekt mit seinem Freiheitsstreben gleichzeitig die Möglichkeit verliert, sich mit irgend etwas noch in tieferer Weise identifizieren zu können." (159) Es könnte geradezu mit den Worten Joseph Ratzingers von einer „Diktatur des Relativismus" gesprochen werden; Rationalismus, Empirismus und Naturalismus sind die gängigsten Paradigmen dieses Denkens. Demgegenüber müßte von neuem der augustinische Weg über die Innerlichkeit einer engagierten Subjektivität gewählt werden, um das absolut Gute zugleich zu objektivieren und plausibel zu subjektivieren. Nur so ließe sich einer Selbstverstümmelung der Vernunft und ihrer Reduktion auf rationale, formal-prozedurale Kriteriologie wehren, wenn anders eine Welt gemeinsamer Identitäten und nicht bloß miteinander geteilter Interessen entstehen soll. Dies wird im 7. Kap. unter dem Titel „Rückgewinnung einer engagierten Subjektivität" näher entfaltet: Weder der Aufklärungsnaturalismus noch der kantische Formalismus noch der postmoderne Expressivismus eröffnen einen letzten sinnstiftenden Bezugspunkt der Selbstinterpretation, auf den es doch einer Ethik der metaphysischen Ordnung letztlich ankäme. Taylor hält dagegen „daß das in dieser Ordnung für den Menschen Bedeutsame nicht einfach weggebrochen ist, sondern nur in anderer Weise verfügbar ist, nämlich in subjektivierter Form und über den Weg der persönlichen Resonanz." (201) Dieser Teil schließt mit systematischen Aspekten einer hermeneutischen Anthropologie, Erkenntnistheorie und Rationalitätstheorie im Anschluß an Taylor: „Menschliches Handeln hat erstens einen Zielbezug (Absicht, Ziel, Zweck) und ist insofern von finalen Ursachen abhängig und es ist zweitens in Bedeutungsbeziehungen eingebettet, die in innigem Zusammenhang mit den menschlichen Emotionen stehen." (225) Damit ist kritisch der Begriff der bloß formalen Freiheit angefragt: „Menschliche Erfüllung kann es nur geben, wenn das Selbst all das, was es außer seiner Freiheit noch ist, nicht negiert und sich davon für unabhängig erklärt, sondern sich mit seiner Situation identifiziert und ihr eine Bedeutung abringt, der dann im freien Selbstvollzug Ausdruck gegeben wird." (245) Am Anfang steht die Selbstbejahung, wenn denn Selbstidentität gelingen soll; das aber gelingt nur im Rückgriff auf zu verinnerlichende und zunächst äußerliche starke Bewertungen.

Teil C wendet sich dann unmittelbar dem moralphilosophischen Denken von Charles Taylor zu mit der Frage, wie angesichts der neuzeitlichen Verdrängung des Guten dieses wiedergewonnen werden könnte. „Eine Wiedergewinnung des Guten kann nach Taylor nur innerhalb einer allgemeinen Wiedergewinnung einer engagierten Subjektivität gelingen." (323) Dies wird in drei Kap.n entfaltet: als phänomenologisch-identitätstheoretisches Konzept des Guten („Der Versuch, die eigene Identität zu definieren und sie in ihrer biographischen Gewordenheit zu verstehen, gelingt nur unter Einschluß der Dimension starker Wertungen": 338), als philosophisch-ontologische Explikation des Guten, als sozial-gemeinschaftliche Struktur des Guten.

Teil D schließlich versucht in drei Kap.n in geglückter Weise eine Rekonstruktion des Guten als umfassendes Glück miteinander im Streben nach Glück verbundener Individuen. Daher ist das gute, freilich in einer sehr abstrakten und universalen Form, der menschlichen Vernunft entsprechend und angemessen: „Ein inklusiver Universalismus des Guten erscheint also in der beschriebenen Weise prinzipiell denkbar, solange man nur von der Frage deontologischer Zwangsgeltung absieht." (417) Dieses Gute kondensiert sich dann in konkreten Vorstellungen von Gerechtigkeit, fundamental verstanden als „Schutz des fremden Glücks" (423); Gerechtigkeit ist dann die Bedingung der Möglichkeit in Freiheit das umfassend Gute im eigenen Leben zu schauen, zu wählen und zu ergreifen; in diesem Spannungsfeld findet sich die spezifische Aufgabe der katholischen Moraltheologie. Sie versteht sich als Ethik einer Lebensform, als Ethik einer zur Freiheit starker Wertung und starker Identität befreiten Individualität, die „auf Christus, ihre eigentliche Zielursache, hin gedeutet und interpretiert wird." (457)

Die vorliegende Arbeit bietet das Vergnügen, zugleich eine plausible Analyse der Postmoderne und die Möglichkeit einer starken Moraltheologie in dieser Postmoderne vor Augen geführt zu bekommen: Man bekommt Lust, das umfassende Glück, von dem christliche Lebenskunst spricht, auch in atomisierten Zeiten zu ergreifen!

Fulda Peter Schallenberg

Religionswissenschaft / Religionsgeschichte

Baudler, Georg: **Gewalt in den Weltreligionen.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 219 S., geb. € 34,90 ISBN: 3–534–15995–0

Religion und Gewalt – wie verhalten sie sich zueinander? Wird Gewalt durch Religion überwunden oder vielleicht erst durch sie hervorgebracht? Oder ist die Wahrheit komplexer? Fragen dieser Art stehen spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses. Ihnen ist auch die neuste Studie von Georg Baudler gewidmet.

Ob der Mensch gewalttätig ist oder friedfertig, so B., entscheidet sich nicht daran, ob er religiös ist oder nicht, sondern in welcher Weise er es ist, d. h. welches Gottesbild er hat. Der Ursprung der Gewalttätigkeit des Menschen liege in der „Ideologie, dass Macht und Gewalt das Heilig-Göttliche sind, das mit keinem ethischen Maßstab gemessen werden kann". Wo hingegen „Gott gewaltfrei" gedacht werde, „öffnet sich der Bereich des Ethischen". Entdivinisierung des Gewaltgebrauchs sei also nicht mit Enttheologisierung gleichzusetzen. „Wo in Diskussionen [...] der Vorwurf erhoben wird, hier handle es sich ‚nur' um ‚bloßen' Humanismus, nicht aber um Theologie oder Religion, gibt der Sprechende zu erkennen, dass er selbst noch – bewusst oder unbewusst – von der archaischen Gewaltreligiosität aus argumentiert" (62).

Mit dem Verweis auf archaische Gewaltreligiosität ist der zentrale Begriff gefallen, von dem B. her denkt. B. entwickelt eine sehr breit angelegte Ethologie der Gewalt. Der Schlüssel zur Gewalttätigkeit des Menschen liege nicht etwa in der Natur des Menschen oder dem Erbe der Evolution an den Menschen. Vielmehr gelte: „Der Mensch ist das, was er im Laufe seiner Geschichte geworden ist." Dabei seien es im wesentlichen die vorgeschichtlichen Jahrtausende, in denen der Mensch jene Prägung erworben habe, die bis heute seinen Umgang mit Gewalt bestimmten. Letztlich sind es zwei divergierende Gottessymbolisierungen, die bis heute die Geschichte des menschlichen Gewaltgebrauches bestimmen, nämlich der Raubtiergott und die Muttergottheit. Wo der Mensch Gott als Raubtiergott symbolisiere, werde der archaische Gewalt- und Blutrausch immer wieder über ihn hereinbrechen. Wo er sich der Güte und tröstenden Mütterlichkeit als dem Urgrund aller Wirklichkeit anvertrauen könne, könne er der Gewalt entsagen. Im Terrorismus im Namen Gottes breche sich die Raubtiergott-Religiosität wieder Bahn.

Da die Neigung zur Gewalt geschichtlich erworben sei, könne sie auch überwunden werden. Allerdings sei dies nur in einem Prozeß von weltgeschichtlichem Ausmaß möglich. Daher könne auch dem Terrorismus heute nur in einer gesamtgeschichtlichen Anstrengung der Zerstörung des Götzenbildes des Raubtiergottes erfolgversprechend entgegen getreten werden. „Die Gesellschaft kann erst dann glaubhaft und wirkungsvoll versuchen, beim einzelnen Gewalttäter die Tötungsschwelle anzuheben, wenn sie sich als ganze grundsätzlich von diesen vorgeschichtlichen Verhaltensmustern lossagt und darangeht, diese Unheilstraditionen systematisch abzubauen." (205)

In detaillierten Analysen verfolgt B. die These, die fünf großen Weltreligionen – Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam – als Bewegungen zu interpretieren, die Gottessymbolik des gewalttätigen Raubtieres durch die mütterlicher Güte zu überwinden. Allerdings bezeuge deren Geschichte immer wieder auch die Rückkehr des Raubtier-Gottesbildes; eine Gefahr, die auch nicht überwunden sei. Konsequent endet B. seine Studie mit dem Aufruf zu einer Weltökumene gegen die Vergöttlichung und Sakralisierung von Gewalt und deren Anwendung.

B.s Studie ist in drei Hauptkap. eingeteilt und klingt mit einer Schlußbetrachtung über das Verhältnis von Wahrheit und Gewalt aus. Das erste Hauptkap., „Der Ursprung: Gewalt als das Heilig-Göttliche", ist der Prägephase der Menschheit gewidmet, der Überlagerung der Muttersymbolik im Gottesbild durch die des Raubtieres. Die Mutter-Kind Beziehung sei „der Königsweg zur Entwicklung eines Transzendenzbewusstseins" (21). Denn indem die Mutter unter Lebensgefahr für das Kind sorge und das Kind auf diese Weise die Mutter als Ort absoluter Geborgenheit erlebe, entstehe „ein Bewusstsein, das den Tod als absolutes Ende negiert" (18) und in dem Sinne transzendiert. So werde das mütterliche Gottessymbol zum Symbol „absoluten Lebensschutzes" (19). Handelte der Mensch unter diesem Leitbild, folgen „gegenseitig[e] Hilfe und [...] friedlich[e] Vergesellschaftung" (36).

Das gewaltgerierende Gegensymbol sei das des Raubtiergottes. In vorgeschichtlicher Zeit hätte der Mensch das Raubtier in der Ambivalenz von Todbringer und Lebensspender erlebt, insofern der Mensch sich von dem Aas der Beute ernährt habe. Insofern werde das Raubtier zu „eine[r] symbolisch hoch besetzte[n] Wirklichkeit, die [...] den Wunsch weckt, sie nachzuahmen" (36). Krieg und Gewalt in der gesamten Menschheitsgeschichte hätten in der Symbolisierung des Raubtieres ihren Ursprung. „In der blutigen Schlacht, im Sturmangriff, im vernichtenden Bombardement der Städte entwickelt sich ein Tötungs- und Vernichtungsrausch [...] In diesem Vernichtungsrausch ereignet sich die jahrhunderttausendealte Verwandlung des Menschen aus dem Beutetier- in den göttlichen Raubtierstatus, der Unsterblichkeit suggeriert [...] Nur durch diesen letztlich religiös begründeten Tötungsrausch funktioniert der Krieg." (45)

Im zweiten Hauptkap. geht es um „Geschichtliche Befreiungsimpulse" von der sakralisierten Gewalt. Wenn auch die Raubtiergottheit die Muttergottheit im Bewußtsein der Menschheit in den Hintergrund gedrängt habe, sei die Sehnsucht nach Frieden überall lebendig geblieben. In Anlehnung an die von Jaspers identifizierte ‚Achsenzeit' setzt nach B. „unabhängig voneinander in den Hochkulturen der Erde um die Mitte des Jahrtausends vor Beginn der christlichen Zeitrechnung" eine „humanistisch-ethisch geprägte" Bewegung ein, die die Symbolerfahrung des Raubtier-Gewaltgottes überwinden wolle. „[A]lle fünf großen Weltreligionen [... haben] ihren Ursprung in diesen geistigen Aufbrüchen." (54) „Der Weg der Verwandlung der menschlichen Gotteserfahrung von der Erfahrung des blind-gewaltigen *El-Kronos*, der seine Kinder zugleich zeugt und wieder auffrißt, zur Erfahrung des bedingungslos liebenden *Abba*, ist die biblische Variante des geistigen Aufbruchs der Achsenzeit." (85)

Gegenstand des dritten Hauptkap.s sind „[D]ie heutigen fünf großen Weltreligionen" und deren (Un-)Treue zu ihrem gewaltüberwindenden Ursprungsimpuls. Aufs Christentum bezogen begegne in der Friedensbotschaft Jesu ein Gott, der alle Menschen vorbehaltlos liebe. Jesu Gott trete nicht in letzter Minute als gewalttätig dreinschlagender Retter auf. Vielmehr: Die Rettung erfolgt *durch den Tod hindurch*." (131) Hier werde „[u]nbeschreibliches, durch Gewalt verursachtes Elend [...] aufgefangen von mütterlich-fürsorgender Zuwendung" (140). Das Christentum habe sich mit der Konstantinischen Wende von diesem Ursprungsimpuls gelöst. „Die Blutspur, die sich [...] durch das christliche Mittelalter hindurchzieht, ist angesichts dieses freiheitlichen und gewaltlosen Ursprungs des Christentums nur als Rückfall in eine vorachsenzeitliche Gewaltreligiosität erklärbar." (161)

Die Studie klingt aus mit einer „Schlussbetrachtung: Gewalt und Wahrheit". Hier ruft B. zu einer Ökumene in der Wahrheit auf. Dabei versteht er unter Wahrheit aber nicht „das ‚richtige' Urteil über einen religiösen Sachverhalt". Vielmehr geht es ihm um einen „biblischen, an der Personenbeziehung orientierten Wahrheitsbegriff", in dem „Gewalt und Unwahrheit konstitutiv zusammen[hängen]"(202), und Wahrheit, Humanität und Gewaltlosigkeit eine Einheit bilden. In diesem Sinne gilt dann: „Diese ‚Wahrheit' ist [...] nicht im Besitz *einer* der Religionen der Menschheit [...], sondern sie wirkt *zwischen* ihnen als Helligkeit, als Licht und Klarheit, die sich im Gespräch entfalten." (205)

B.s Studie fasziniert durch ihren Mut zum Grand Design. Der Bogen spannt sich von der Ethnologie über die Religionswissenschaften bis hin zu praktisch allen großen Themen und Fragestellungen der Theologie. Der Autor beeindruckt dabei durch eine immense Gelehrtheit. Der Leser nimmt alles Wissenswerte, was ihm fast en passant geliefert wird, dankbar auf.

Die Vielzahl von Detailthesen wird man der Diskussion in der jeweils einschlägigen Wissenschaft überlassen müssen. Ohne dem vorgreifen zu wollen, gewinnt man gelegentlich den Eindruck, daß sich die vielen Details nicht immer geschmeidig in den Gesamtrahmen einpassen. So untermauert B. seine These von der absoluten Gewaltverwerfung durch die frühe Kirche durch Verweis auf Origenes. Er habe auf den Vorwurf, die Christen würden mit ihrer Gewaltlosigkeit den Frieden des Reiches gefährden, erwidert, „die Christen würden durch ihre Gebete und ihre Gesinnung mehr für Frieden und Humanität der Menschen tun als die Soldaten mit ihrer Waffengewalt" (148). Bei Origenes liest man jedoch an der Referenzstelle, „dass die Christen, während die andern zu Felde ziehen, als Priester und Diener Gottes an dem Feldzuge teilnehmen, indem sie ihre Hände rein bewahren und mit ihren an Gott gerichteten Gebeten für die gerechte Sache und deren Verteidiger und für den rechtmäßigen Herrscher kämpfen, damit alles vernichtet werde, was sich der guten Sache und ihren Verteidigern feindlich widersetzt" (BKV, Bd. 53, 392).

Was die Hauptthesen B.s betrifft, beschränke ich mich auf eine moraltheologische Rückfrage. Es geht um den Übergang von Ethologie zur Ethik, von der Wissenschaft vom Verhalten zu der des rechten Handelns. Geht mit der Verweigerung der Transzendenz in das Raubtier, des Überstiegs in den Gewaltrausch notwendigerweise „absoluter Gewaltverzicht"(149) einher? Wie verhält sich dieser zur „radikale(n) Gewaltüberwindung"? Wie ist es zu verstehen, „dass Ghandis gewaltfreier Kampf und Widerstand, wäre er auf einen Gegner nach Art Adolf Hitlers oder Josef Stalins gestoßen, zu einem administrativen Massenmord in Indien geführt hätte" (105)? Wie verhält sich B.s Aufruf zu einer Ökumene der „Wahrheit und Gewaltfreiheit" (204) zu seiner ethischen Maxime, daß sich die Bekämpfung der Terroristen „streng im Rahmen der Rechtsstaatlichkeit" (180) bewegen solle? Diese Überlegungen zeigen, wie wichtig es ist, daß der Dialog zwischen den Fächern der Theologie geführt wird gerade im Blick auf die heute sich dramatisch neu definierende und zuspitzende Frage nach dem Verhältnis von Religion, Gewalt und Frieden.

B.s Studie ist gerade wegen ihres informativen Reichtums höchst lesenswert. Seine zentralen Thesen fordern das Nachdenken heraus, wenn sie auch noch zu diskutieren sein werden.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Körner, Felix: **Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology.** Rethinking Islam. – Würzburg: Ergon 2005. 230 S. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, 15), kt € 29,00 ISBN: 3–89913–373–0

Die von Rotraud Wielandt und Georg Kraus betreute Bamberger islamwissenschaftliche Diss. ist an der Grenze von Religionswissenschaft und Theologie angesiedelt. Indem der Vf. nicht nur Ansätze vorstellt, sondern auch in eine kritische Diskussion mit türkischen Koranexegeten eintritt, will er sie als gleichwertige Gesprächspartner ernstnehmen (19).

Die Arbeit beginnt mit einem sehr präzisen *methodischen und forschungsgeschichtlichen Teil* (15–62). Auch wenn es im Islam eine lange hermeneutische Tradition gibt, unterscheidet sich diese doch klar von der westlichen Hermeneutik (32). Der Vf. knüpft an die wegweisenden Arbeiten von Rotraud Wielandt an, die auch herausgestellt hat, daß sich der Glaube an eine Verbalinspiration und eine streng historische Lektüre des Korans nicht ausschließen (41). Obwohl aufgrund von Modernisierungsbestrebungen von dort Interessantes zu erwarten ist, wurden moderne türkische Ansätze zur Koranexegese bislang im Westen noch nicht untersucht (21, 43). In den inzwischen 24 theologischen Fakultäten der Türkei mit westlicher Ausrichtung sieht der Vf. „a unique construction in the world of Islam" (57). Gerade die 1949 eröffnete theologische Fakultät an der Universität Ankara mit einer Öffnung hin zu den Humanwissenschaften und europäischen Sprachen stellt eine ideale Ausgangsbasis für eine theologische Erneuerung („rethinking") dar.

Im *Hauptteil* (65–219) untersucht der Vf. jeweils exemplarisch einzelne Aufsätze bzw. Monographien von vier Wissenschaftlern der „Ankaraner Schule" (Mehmet Paçacı, Adil Çiftçi, Ömer Özsoy, İlhami Güler), wobei jeweils streng zwischen Darstellung und kritischer Diskussion getrennt wird (vgl. dazu auch folgenden Beitrag von Özsoy in deutscher Sprache: Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei, in: http://www.akademie-rs.de/gdcms/files/20050722_0855_ArtikelOezsoy7–05.pdf).

Meist geht es (wie bei Hans-Georg Gadamer, einem wichtigen Gesprächspartner für die „Ankaraner Schule") um allgemeine Hermeneutik, so daß man nicht immer leicht ermessen kann, welche Auswirkungen die Konzepte für die konkrete Textanalyse haben. Besonders interessant ist daher die Darstellung von Paçacıs Analyse von Sure 112 (87–95), in der der Vf. „an historic turning point in Muslim theology" (92) sieht. Paçacıs intertextuelle Studie bezieht sowohl biblische Texte als auch bibelwissenschaftliche Forschungen ein. Muslimischen Vorbehalten gegenüber westlicher historischer Kritik baut Paçacı mit einer „apologetic nostrification" (71) vor.

Çiftçis Ansatz ist von einer Auseinandersetzung mit Fazlur Rahman geprägt, die der Vf. kritisch nachzeichnet und deren autororientierte Hermeneutik er als analog zu Rahmans Umgang mit dem Koran ansieht (133).

Özsoy betrachtet den Koran als eine Textsammlung, die ursprünglich nicht als systematisches Ganzes gesehen wurde (151). Sein Ansatz ist „to un-text the Koran by re-speeching it" (158), wofür der historische Entstehungskontext und die Erstadressaten zentral sind. Pointiert gesteht er zu, daß der Koran nicht unbedingt Antworten auf heutige Fragen bereitstellt (153). Der Vf. kritisiert bei Özsoy ein verengtes Geschichtsverständnis, das nicht von einer Ereigniskette, sondern von einer Zweistufigkeit (Entstehungskontext – Heute) ausgeht (162).

Güler ist stärker als die drei anderen Autoren vom Modernismus geprägt und geht von der Rückschrittlichkeit der islamischen Welt aus (167), die er in der arabischen Mentalität mitbegründet sieht (171). Der historisch gewachsenen Übergeschichtlichkeit des Korans setzt er seine Kontigenz und die Kontextgebundenheit jeglicher Interpretation entgegen (187).

Zwei Punkte ziehen sich fast bei jedem der vier behandelten Autoren durch: Zum einen ein Optimismus gegenüber historischen Rekonstruktionen (87, 129, 153, 157), der so in der Bibelwissenschaft nicht mehr geteilt würde. Dominant ist ferner eine Fokussierung auf die ethische Botschaft des Korans („ethical reductionism" [84, 142, 199 u.ö., vgl. 202f]), wobei Kriterien dafür fehlen, was als zeitgebunden, was als universal zu gelten hat (74, 132, 191).

Am Ende der zusammenfassenden *Schlussreflexion* (193–205) geht der Vf. seiner im Anschluß an Gadamer formulierten Leitfrage nach, ob es im Islam ein historisches Bewußtsein gibt (vgl. 32). Zwar sieht der Vf. bei den behandelten Autoren ein Bewußtsein für das eigene Vorverständnis und die Distanz zwischen Text und Leser. Dagegen hält er das Bewußtsein für die Auswirkungen von Text und Tradition auf das Vorverständnis und für die positive Wirkung der Distanz zwischen Text und Leser für noch wenig ausgeprägt (202f).

Am Ende des Bdes folgen mehrere *Anhänge*: eine für die Lektüre hilfreiche deutsch-englisch-türkische Übersicht über philosophisch-hermeneutische Termini (209f), eine Auflistung der theologischen Fakultäten in der Türkei (210), eine Auswahlbibliographie (212–219) und eine deutsche Zusammenfassung (221–230).

Das Buch ist gut lesbar und klar gegliedert. Bei einem erfreulich knappen Umfang von 230 Seiten liefert es ein Maximum an Information und Reflexion. Zahlreiche Querverweise erleichtern die Lektüre. Die Diskussion mit der Sekundärliteratur ist prägnant und treffsicher.

Hervorzuheben ist außerdem die begriffliche Präzision und die Sensibilität des Vf.s für Übersetzungsprobleme.

An einigen Stellen hat man den Eindruck, daß die theologische Auseinandersetzung das Übergewicht gewinnt (72, 82f, 99f, 162–164, 174–177, 189f): So vermitteln die knappen Ausführungen zur Bedeutung von Historizität im Christentum (72) und zur Entstehung der Kirche (82) gerade muslimischen Lesern ein zu harmonisches Bild. Und ist es Aufgabe des Vf.s, im Rahmen seiner Studie Grundzüge einer islamischen Geschichtstheologie (164), einer koranischen Theologie der Zukunft (177) sowie einer koranischen Begründung von Hermeneutik (189) zu entwerfen?

Da der Vf. mit seiner Studie Neuland betritt, wäre eine etwas ausführlichere Verortung der behandelten Schriften im Kontext des Gesamtwerks der jeweiligen Autoren hilfreich gewesen. Dafür daß der Vf. nur einen teilweise kleinen Teil des Werks der vier Autoren behandelt, fällt seine Kritik bisweilen recht scharf aus. So kritisiert er besonders Çiftçi (130, 198) und Güler (191, 201f), wohingegen er Paçacıs Polemik gegen das Christentum mit viel Empathie begegnet (71, 79, 99f, 196).

Die Verknüpfung von Einführungs- und Analyseteil gelingt dem Vf. fast durchgehend. Eine weiterführende Fragestellung wäre es zu untersuchen, welche Rolle die in der Einführung dargestellten politischen Erwartungen und Kontexte (vgl. 61) bei den behandelten Autoren ganz konkret spielen. Dabei wäre auch die Anwendung von Wielandts v. a. im Blick auf arabische Autoren erstellter Typologie der Koranexegese (41–43) auf die türkische Situation hilfreich, um schließlich den Stellenwert der „Ankaraner Schule" besser ermessen zu können.

Der Vf. spricht von einer „cross fertilisation between Muslim thinkers and Islamicists" (21), die sich auch durch die Aufnahme seiner Kritik durch die behandelten Autoren erweisen muß. Darüber hinaus bleibt zu hoffen, daß durch die vorliegende Diss. und das große Interesse der behandelten Autoren an christlicher Theologie und westlicher Hermeneutik ein verstärkter Austausch zwischen türkisch-muslimischen und christlichen Theologen in Gang kommt. Die Darstellung zeigt, daß dort, wo dogmatische Tabus überwunden und neue methodische Wege gegangen werden, Muslime und Christen letztlich mit sehr ähnlichen hermeneutischen Fragestellungen konfrontiert sind.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten, hg. v. Benedikt Kranemann / Jörg Rüpke. – Marburg: diagonal-Verlag 2003. 208 S. (Europäische Religionsgeschichte, Kulturwiss. Versuche u. Ansätze, 2), kt € 20,00 ISBN: 3–927165–86–7

Bereits der Umstand, daß der Sammelbd durch den Religionswissenschaftler J. Rüpke und den Liturgiewissenschaftler B. Kranemann (beide Erfurt) gemeinsam herausgegeben worden ist, deutet auf eine aus theologischer Perspektive bemerkenswerte Entwicklung hin, die sich im deutschsprachigen Raum zu einem liturgiewissenschaftlichen Trend zu verfestigen scheint. U. a. inspiriert durch den breiten Strom anglo-amerikanischer Ritualforschung (ein Zentrum ist etwa Pittsburgh, wo das *Journal of Ritual Studies* erscheint) sowie entsprechende Forschungsprogramme z. B. in den Niederlanden (vgl. hierzu besonders die einschlägigen Arbeiten von P. Post) ordnen sich zunehmend mehr liturgiewissenschaftliche Beiträge einem Dialog mit verschiedenen kulturwissenschaftlichen Disziplinen über das gemeinsame Materialobjekt (religiöser) Rituale zu. Der besondere Akzent der hier zusammengestellten Beiträge, die im Umfeld einer 2001 veranstalteten interdisziplinären Tagung an der Theol. Fak. Erfurt bzw. einer im Anschluß daran gebildeten Arbeitsgruppe aus Liturgie-, Literatur- und Religionswissenschaftlern entstanden sind, liegt darin, die Repräsentation von Ritualen in Texten und Bildobjekten als sachgerechten Gegenstand von Ritualforschung zu etablieren: Die Rede vom „Gedächtnis des Gedächtnisses" meint, daß „gerade diese zweite Ebene, [...] die Präsenz von Ritualen jenseits der gemeinhin als ‚Ritual' angesprochenen Handlungsfolge, ihre Präsenz in beschreibenden und reflektierenden Medien" (7) analysiert werden soll. Dennoch bleibt die erste Ebene der rituellen Praxis präsent, da es in den „Fallstudien aus der europäischen Religions- und Literaturgeschichte" um die „Spannweite des Verhältnisses beider Ebenen, konzentriert auf Texte," gehen soll (ebd.). Die fünf längeren Aufsätze verbindet lediglich dieser äußerst weit gesteckte Rahmen. Deshalb können schon aus Raumgründen die Inhalte von drei Beiträgen nur kurz benannt werden, bevor auf die beiden Studien der Hg. exemplarisch etwas ausführlicher einzugehen ist.

Der Aufsatz V. Rosenbergers thematisiert unter dem Titel „Die verschwundene Leiche" die „Auffindung des Sarkophags Numas im Jahre 181 v. Chr." Hier geht es um die Rezeptionsgeschichte der religiösen Schriften, die dem sagenhaften König Numa zugeschrieben werden, und die in der römischen Religionsgeschichte die Grundlage für die Genese von Ritualen bilden. B. Menke und D. Schmidt untersuchen anhand des Materialobjektes „Gottesgerichte, Ehrenhandel und literarische Produktion bei Kleist, Conrad und Puschkin" aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, wie Texte Rituale beschreiben, diese dabei einer Kritik unterziehen und auf diese Weise fortsetzen. So entsteht gleichsam ein „Ritual im Aufschub". V. Makrides' „Was kann eine kognitive Ritualtheorie leisten? Überlegungen anhand der Reaktion der russischen Altgläubigen auf rituelle Reformen" schließlich analysiert die Beziehungen zwischen Ritualvollzug und diskursivem bzw. internalisiertem Wissen, wobei er sich im Ergebnis gegen jeden Reduktionismus ausspricht und dementsprechend für eine noch stärkere Verankerung der Religionswissenschaft im Spektrum der Kulturwissenschaften plädiert. Gerade dieser Beitrag verdiente im übrigen auf dem Hintergrund der jüngeren Debatten über den „Sitz" des Religiösen im neuronalen Netzwerk des Gehirns eine eingehendere Würdigung. – Noch einige Bemerkungen zu den beiden Aufsätzen der Hg.: Die Lebenswelt der römisch-griechischen Antike ist nicht unwesentlich durch vielfältige Rituale geprägt gewesen. J. Rüpke versucht unter dem Titel „Acta aut agenda. Schrift-Performanz-Beziehungen in der römischen Religionsgeschichte" althergebrachte religionswissenschaftliche Sichtweisen auf diese Praktiken aufzubrechen, indem er schriftliche Ritualdarstellungen jenseits der Alternative von Protokoll und Vorschrift als Kontexte von Ritualen versteht. Auch wird durch diesen Zugang die Theorie einer evolutionären Ablösung von Ritualen durch Texte unterlaufen: „Für rituelles Handeln wie für die Rezeption von Texten stellen Texte und Rituale gegenseitig Kontexte dar, die über intellektuelle Sinnzuschreibungen oder die Speicherung und Tradierung von Wissen weit hinausgehen. Das Binom von Ritual und Exegese erfasst diesen Zusammenhang nicht mehr hinreichend." (32). Ohne bereits eine Typologie solcher Kontextualisierungen vornehmen zu können, stellt Rüpke dennoch fest, daß jedenfalls der Text aller erst dazu beiträgt, eine Handlung als rituell zu qualifizieren. Dieser Blick auf die „externe Ritualisierung" „ändert den Kontext jeder Ritualanalyse: Die Kommunikation über Ritual, und das heißt in historischer Konkretisierung: die schriftliche Kommunikation über Ritual gehört damit untrennbar zum Ritual hinzu." (33f). Der Leitbegriff „Ritual" ist insofern durch „Performanz" zu ersetzen: Erst dann, wenn die konkrete Durchführung einer rituellen Praxis untersucht wird, stößt man „auf die in dieser Durch- und Vorführung zum Tragen kommenden Deutungen und individuellen Handlungsorientierungen, die ihrerseits von der Kommunikation über das Ritual mitgeprägt werden [...] Text und Ritual, Performanz und Schriftlichkeit, Acta und Agenda bilden Bezugssysteme, keine Alternativen." (34). Solche Überlegungen wären aus der Sicht der Liturgiewissenschaft gegenzulesen, in der in den letzten Jahren intensiv über Methodenfragen diskutiert worden ist, wobei der Streit um das Materialobjekt nicht zu den unwichtigsten Teilproblemen gehört hat. Zu prüfen wären z. B. Beziehungen zwischen einer religionswissenschaftlichen Position wie der Rüpkes und dem religionsanthropologischen Ansatz der Liturgiewissenschaft, dessen Vertreter größten Wert darauf legen, jede Beschränkung liturgietheologischer Reflexion auf liturgische Sprechhandlungen zu unterlaufen, und sich stattdessen auf *alles*, „was der homo liturgicans tut" (P. Dondelinger) konzentrieren.

B. Kranemann liefert naturgemäß den für den Liturgietheologen im engeren Sinne interessantesten Beitrag. Nach wie vor ist die Neuzeit eine der am unzureichendsten bearbeiteten Epochen der Liturgiegeschichte. Schon von daher ist der Beitrag „Liturgisches Normbuch – Seelsorgsanleitung – Erbauungsbuch. Zur Gestalt und Funktion liturgischer Bücher in der Neuzeit" des durch andere einschlägige Arbeiten bekannten Vf.s verdienstvoll. Kranemann wirft ein „Bündel von Fragen zu den liturgischen Büchern der Neuzeit und ihrer Drucklegung" auf, wobei er zum Teil den Forschungsstand referiert, zum Teil neue Antworten auf einzelne Probleme andeutet bzw. Richtungen aufzeigt, in denen weitergeforscht werden könnte (vgl. 62). Konkret bilden Missalien, Ritualien und Breviere aus den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets den Gegenstand der Untersuchung. Der Aufsatz vermag – u. a. durch die sorgsam gewählten Beispiele und den Abdruck von Bildelementen aus diversen Liturgica – einen lebendigen Überblick über „Umfang und Art der Verschriftlichung von Liturgie", die „Bedeutung des Buchdrucks für das liturgische Buch", die „Funktion des Handschriftlichen im gedruckten liturgischen Buch", die „Produktion liturgischer Bücher" und deren Funktion zu vermitteln. Gerade der zuletzt genannte Aspekt wird in fünf Richtungen so entfaltet, daß sich Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen ergeben: Zunächst ist bemerkenswert, daß die Liturgica eben offensichtlich nicht alleine der möglichst genauen Normierung und damit einer Vereinheitlichung von Liturgiefeiern dienten. Schon als Liturgiebuch stabilisierte etwa ein Rituale, daß komplexe Handlungsabläufe z. B. angesichts von Sterben und Tod regelte, die prekär gewordene Lebenssituation der Betroffenen. Aber noch darüber hinaus finden sich im liturgischen Buch auch konkrete Anweisungen zur Verzahnung der Liturgie mit den anderen kirchlichen Grundvollzügen, insbesondere der Martyria: So finden sich in Ritualien „Instruktionaleteile" mit Hinweisen zur Katechese, Ausführungen zur allgemeinen Sakramentenlehre, zur Lebensführung des Priesters oder zum Eherecht. Daß Liturgiebücher als Medium kirchlich-liturgischer Reformen zu verstehen sind, ist mittlerweile allgemein bekannt. Jedoch wird man – nicht zuletzt auf dem Hintergrund der jüngeren Zentralisie-

rungsbewegungen bei der Produktion bzw. kirchenoffiziellen Anerkennung liturgischer Formulare – noch intensiver prüfen müssen, welche Wechselwirkungen zwischen der Fixierung liturgischer Texte und der je konkreten Feier der Liturgie bestehen, denn: „Wer Inhalt und Gestalt liturgischer Riten regelt oder verändert, beeinflusst damit ebenso die Gemeinden und Gläubigen, die an den Gottesdiensten teilnehmen." (89). So gesehen sind Liturgica auch ein „Medium der Disziplinierung von Klerus und Gläubigen" (90). U. a. im Zusammenhang der vielfältigen neueren Überlegungen zum Zusammenhang von liturgischem und persönlichem Gebet ist die letzte hervorgehobene Teilfunktion interessant, gemäß der liturgische Bücher als Erbauungsbücher dienen konnten. Besonders im Aufklärungskatholizismus werden Liturgica produziert, die nicht allein für den Gebrauch der Kleriker bestimmt sind, sondern auch dazu dienen, die Gläubigen mit den Ritualen der Kirche vertraut zu machen – „nicht nur mit Auge und Ohr, sondern mit der vollen ‚Aufmerksamkeit des Geistes und Herzens'" (94). Diesbezüglich müßte noch umfangreicher als bisher untersucht werden, wie sich dieser Ansatz zum Leitgedanken der participatio actuosa des Zweiten Vatikanums verhält.

Wie die einzelnen Ergebnisse aus der im Vorwort nur knapp umrissenen interdisziplinären Perspektive genauer zu bewerten sind bzw. wie sie sich in eine – dann ausführlicher darzustellende – Forschungsmatrix einfügen, wird leider innerhalb dieses Bdes nicht weiter geklärt. Diesbezüglich wird man abwarten müssen, ob bzw. wie sich das Erfurter Projekt eines interdisziplinären Zugangs zum Phänomen des Rituals weiterentwickelt. Erst dann wird sich auch adäquat beurteilen lassen, welchen Ertrag die Theologie resp. die Liturgiewissenschaft aus einem solchen „Zusammenspiel" verschiedener Wissenschaften schöpfen kann. Speziell der Aufsatz Kranemanns liefert in sich einige anregende Ergebnisse, die – wie nur exemplarisch angedeutet werden konnte – eine weitergehende theologische „Tiefenbohrung" vorbereiten. Daß sich diese Ergebnisse zu einem nicht unwesentlichen Teil dem interdisziplinären Dialog verdanken, ist durch die – nochmals: nur unzureichend kommentierte und ausgewertete – Zusammenstellung doch sehr weit voneinander entfernter Zugänge zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten an sich noch nicht belegt.

Osnabrück Stephan Winter

Kurzrezensionen

Bangert, Michael: **Mystik als Lebensform.** Horizonte christlicher Spiritualität. – Münster: Aschendorff 2003. 224 S., 39 s.-w. Abb., kt € 14,80 ISBN: 3–402–03429–8

Was gegenwärtig unter dem Begriff „Spiritualität" zusammengefaßt wird, ist „ein bunter, aber seltsam unzusammenhängender Strauß von Anschauungen (9); nicht anders verhält es sich bei dem Begriff „Mystik". Der Vf. geht der Entwicklung der christlichen Mystik bis ins Mittelalter nach, beginnend mit der Heiligen Schrift. Im Vordergrund stehen „die spirituellen Prägungen einzelner Persönlichkeiten" (9); besonders wird die Frauenmystik berücksichtigt. Bei einem solchen umfassenden Überblick kann manches nur kurz angesprochen werden. Doch gibt es sehr interessante Aspekte, wie z. B. „Keine Mystik ohne ‚günstiges' Klima" (41ff.), gemeint ist die mitteralterliche Warmzeit ab dem 11. Jh. Die Ausführungen werden anhand zahlreicher Abbildungen konkretisiert und bildtheologisch ausgelegt. Am Ende steht eine Zusammenfassung mit dem Titel „Mystik als Lebensform" (201): „Alle Mystiker haben unter diesem Staub der Wörter zu leiden gehabt [...] Die Arbeit am Unmöglichen ist nicht aufgebbar, die Seele kann nicht darauf verzichten zu sprechen" (D. Sölle). Das Ergebnis der Ausführungen lautet: „Einer Erweiterung der biblischen Offenbarung bedarf es nicht. Es geht ausschließlich darum, das Licht des Evangeliums durch das Prisma des eigenen Lebens hindurchzulassen" (203). M. Sch.

Beinert, Wolfgang: **Kann man dem Glauben trauen?** Grundlagen theologischer Erkenntnis. – Regensburg: Pustet 2004. 238 S., kt € 19,90 ISBN: 3–7917–1934–3

Beinerts gut lesbare Einführung in die Theologische Erkenntnislehre verdeutlicht eindrücklich, wie sehr maßgebliche Konfliktlagen der gegenwärtigen kirchlichen Situation mit Grundfragen dieser im Grenzgebiet von Fundamentaltheologie und Dogmatik angesiedelten Disziplin zusammenhängen. Ausgehend von Belegen für den Wandel kirchlicher Lehraussagen und der Diagnose einer zunehmenden Polarisierung zwischen „fundamentalistischen" und „modernistischen" Ausprägungen des Christentums geht der Bd der Frage nach, wie zu erkennen ist, was in der Kirche „gilt". Er skizziert Bedeutung und Probleme der fünf „Bezeugungsinstanzen" des Glaubens, deren Interaktion zu entsprechender Erkenntnis führt: Schrift, Tradition, kirchliches Lehramt, wissenschaftliche Theologie, Glaubenssinn der Gläubigen. Das Plädoyer für ein „kommunionales" Kirchenverständnis, das diese Interaktion der Bezeugungsinstanzen angemessen würdigt, rundet B.s Einführung ab. Durch die Verbindung von Grundsatzreflexionen und konkreten Veranschaulichungen vermittelt das Buch für breitere Leserkreise eine hilfreiche Orientierung darüber, wie theologisches Denken zu einem Glauben beiträgt, dem „man trauen kann". M. Ro.

Dondelinger, Patrick: **Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes.** – Regensburg: Pustet 2003. 261 S., div. s/w Abb., geb. € 24,90 ISBN: 3–7917–1852–5

Wie soll man sich *theologisch* der heiligen Bernadette Soubirous nähern, jener in jeder Hinsicht minderbemittelten Tochter eines maroden Müllers, die keine Theologie hatte, sondern Visionen, eigentlich keine konsistente Botschaft oder Lehre – außer: „Buße! Buße! Buße!" –, sondern bis zu ihrem frühen und qualvollen Ende eine Sehnsucht nach dem „Etwas" in der Grotte Massabielle?

Der Liturgiewissenschaftler Dondelinger versucht einen humanwissenschaftlichen Zugang, indem er sozial- und individualpsychologische Bedingungen der Visionen und der frühen in Lourdes stattgehabten Heilungen erörtert. Dabei erkennt er in den Visionen als solchen wie in der „Liturgie" der Seherin aus der Psychologie bekannte Riten der Selbstheilung manifester seelischer Leiden und Riten des Übergangs vom Kind zur Jungfrau, Riten, die im Falle Bernadettes sowohl in individueller wie in kollektiver Hinsicht überaus erfolgreich waren. Dabei kommt es dem Autor explizit darauf an, bei dem nicht klassisch theologischen Zugriff – es geht nicht primär um das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens und auch nicht um frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte der Lourdes-Wallfahrt – von jeder reduktionistischen Tendenz abzusehen: Daß sich für die Erscheinungen anthropologische Faktoren ausfindig machen lassen, tut ihrem religiösen Wert keinen Abbruch. Freilich harrt der konkrete *positive* Wert derartiger Erkenntnisse in einer *theologischen Gesamtschau* der Konkretisierung. Jedenfalls ein lesenswertes Buch! Jo. B.

Flavius Josephus: Contra Apionem, Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar von Dagmar Labow. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. LXXXIV, 395 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 167), kt € 50,00 ISBN: 3–17–018791–0

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit, als Diss. 2004 in Mainz eingereicht, steht eine Spätschrift (LXXXIV) des Flavius Josephus, die lange ein Schattendasein neben den umfänglichen Schriften *Antiquitates Iudaicae* und *Bellum Iudaicum* führte: *Contra Apionem.* Bezeichnend ist allein, daß es seit der Arbeit von Heinrich Clementz aus dem Jahre 1900 keine weitere deutsche Übersetzung des Werkes gibt (XV). Insofern schließt die vorliegende Übersetzung und Kommentierung des 1. Buches von *Contra Apionem* eine schwerwiegende Lücke. Nach der Einleitung, die Forschungsüberblick, Anlage der Studie sowie Leben und literarisches Werk des Josephus präsentiert, folgt die ausführliche Neuübersetzung von *Contra Apionem.* Der Text wird dabei griechisch-deutsch parallel abgedruckt. Der griechische Text richtet sich weitgehend nach der Edition von Benedictus Niese (XXIII). Er wird mit weiteren Textzeugen verglichen, darüber gibt der textkritische Apparat – orientiert an der NT-Edition von Nestle-Aland – Auskunft. Die ausführliche Kommentierung erfolgt in einer Vielzahl von Fußnoten.

Zweifellos eine wichtige Arbeit zum Werk des Josephus. M. La.

Franzoni, Giovanni: **Die Einsamkeit des Samariters.** Impulse für eine neue Ethik der Solidarität heute. – Münster: Lit 2003. 112 S. (Glaube und Leben, 15), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–6928–8

Als eines seiner Hauptanliegen läßt der Vf. eine Neuausrichtung auf die biblischen Grundlagen theologischer Ethik erkennen. Sie setzt an beim „klassischen" Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37), einem Text, der zweifelsohne den grundlegendsten Referenzdokumenten des christlichen Glaubens zuzurechnen ist.

Barmherziges Mitfühlen und Mitleiden – Akte, deren Realisierung vor dem Hintergrund konkreter Entscheidungssituationen keinerlei rationalen Kriterien unterliegen können – entspringen, so der Vf., ursprünglich keiner religiösen Motivation, sondern wohnen zu-

allererst dem Bereich des Humanen inne. Als Ausgangspunkt einer Gotteserkenntnis, die sich ihren Weg über personale Begegnungen sucht, sind sie Akte *humanisierter Religiosität*, die dem Leidenden ins Auge sieht und sich von kultischem Heilspragmatismus distanziert weiß.

Das lukanische Gleichnis kann nach dieser Lesart sicherlich auch zum Verhandlungsgegenstand eines über theologische „Systemgrenzen" hinausweisenden Diskurses zur *Solidarität* werden, der im Hinblick auf dieses so zentrale sozialethische Anliegen unserer Zeit nach jeglichen Zugangsschneisen Ausschau halten muß: Für solidarisches Engagement – besser: für das „Stehenbleiben" der vielen Einsamen – ist das kulturelle Klima derzeit bekanntlich äußerst rau.

Das vorliegende Buch, das in leicht verständlicher Sprache verfaßt und von einem vernehmbaren Ton der Institutionenkritik durchdrungen ist, offeriert einen solchen Ansatz. Bezüglich eines zeitnahen ethischen Konzeptes der Solidarität verbleibt der Vf. – angekündigt und daher in legitimer Weise – mit Impulsen; sie bedürften eingehender Ausarbeitung. Kr.

Gräbe, Petrus J.: **Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur.** Unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen. – Würzburg: Echter 2001. X, 246 S. (Forschung zur Bibel, 96), pb € 19,90 ISBN: 3–429–02247–9

Rezeptionsgeschichtlich sehr viel weiter gesteckt, als es der Titel vermuten läßt, ist diese zeitweise stark an einen Forschungsbericht erinnernde Studie über den Begriff des (neuen) Bundes. Beginnend bei den alttestamentlichen Voraussetzungen für das Verständnis des Bundesbegriffs im Neuen Testament (4–58), bei der neben einer Erschließung des Wortfelds die wichtigsten theologischen Auslegungen skizziert werden, schlägt sie den Bogen bis zur frühen Föderaltheologie und der christozentrischen Perspektive Karl Barths, die Gräbe als zwei (neuere) Perspektiven aus der Theologiegeschichte anführt (194–199). Auf dem Weg dorthin verfolgt G. die Begriffsgeschichte des (neuen) Bundes vom frühen Judentum (59–69) und der Jesusüberlieferung (70–108) über die paulinische Literatur (109–121), den Hebräerbrief (122–138) und das johanneische Schrifttum (139–146) bis zur christlichen Theologie des zweiten Jh.s (147–171) und zu Aphrahat in der syrischen Tradition (172–178), wobei die Schwerpunktsetzungen im Einzelnen nicht immer nachvollziehbar sind. C. B.

One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives, hg. v. Christine Helmer / Christof Landmesser. – Oxford (NY): Oxford University Press 2004. XI, 249 S., geb. € 88,50 ISBN: 0–19–925863–5

Der Sammelbd vereinigt nach einer theoretischen Einleitung in die Gesamtthematik durch die beiden Hg. (1–12) sieben Beiträge zum nach wie vor spannenden Themenfeld „Kanon", insb. zur Frage nach der unterschiedlich gestifteten und verstandenen „Einheit" des Kanons. Dabei nähern sich die beteiligten Autorinnen und Autoren jüdisch / christlicher Provenienz den diversen Formen von „Kanon" (z.B. Tora, Septuaginta, NT, reformatorische bzw. römisch-katholische Editionen) durch historisch, theologisch und hermeneutisch-philosophisch motivierte und gesteuerte Zugriffe. Für die Arbeit hilfreiche Register (233–249) beschließen den Bd. M. La.

Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie, hg. v. Helmut Hoping / Hans J. Münk. – Freiburg (Schweiz): Paulus 2001. 227 S. (Theol. Berichte, 24), pb € 22,00 ISBN: 3–7228–0517–1

Das Buch enthält verschiedene Beiträge zur Amtsfrage, die auf eine Vortragsreihe an der Theol. Fak. Luzern zurückgehen. Nach einer theologischen Verortung der Fragestellung in der gegenwärtigen Diskussion (Peter Hünermann) werden die vielfältigen Dienste und Ämter in der Kirche von heute bedacht, so der Diakonat (Helmut Hoping) wie auch der Dienst der PastoralassistentInnen (Adrian Loretan) und KatechetInnen (Helga Kohler-Spiegel), sodann die Frage der geweihten und beauftragten Ämter (Adrian Loretan). Ferner werden Einzelfragen der gegenwärtigen Diskussion aufgegriffen, nämlich „Frauen in der Kirche (Sabine Pemsel-Maier), die Gemeinde als Trägerin der Liturgie (Wolfgang W. Müller), die Wort-Gottes-Feier (Bernhard Kirchgessner) und Musik im Gottesdienst (Alois Koch). Hilfreich sind grundsätzliche Überlegungen zu einer umfassenden Erneuerung der liturgischen Feier: Man solle, wie Romano Guardini bemerkt, „mit Zeichen und Symbolen nicht nur theoretisch umgehen, indem man sie zur Deutung und Erklärung des Wortes heranzieht, sondern Zeichen und Symbole in der Praxis durch ‚Tun' einsetzen, sie im und durch das Tun aus sich selbst sprechen und wirken lassen [...]" (197). M. Sch.

Hübner, Hans: **Goethes Faust und das Neue Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 273 S. (Sammlung Vandenhoeck), pb € 29,90 ISBN: 3–525–01626–3

Ohne Zweifel kann Goethes Faust als bedeutendste Dichtung im deutschen Sprachbereich gelten. Doch ist es auch ein theologisches Werk?

Der Vf. zeigt, wie spannend es sein kann, wenn Weltliteratur mit den Augen des Theologen gelesen und verstanden wird: Lebensgier und Tatendrang treiben Faust zum Frevel des Teufelbundes, zur Verneinung des Sinns jeder Dauer und Wirklichkeit: Der Verlust seiner Identität! Hier zieht der Vf. Parallelen zur *hamartia* der paulinischen Theologie und betont: „Satanische Macht zerstört sowohl nach dem Neuen Testament als auch nach Goethes Faust die Identität des Menschen; Gottes Macht aber schafft dem Menschen ein neue heilshafte Identität." (124) Den theologischen Höhepunkt des ersten Teils sieht er in der „gegenseitigen Katechese" Gretchens und Fausts gegeben, wobei er hier Fausts Credo zwischen Pantheismus und Panentheismus klärt und auf panentheistische Tendenzen im Neuen Testament aufmerksam machen kann (Apg 17, 28). Auch für Faust II weist der Vf. diverse Entsprechungen zum Neuen Testament auf.

Der Bd versteht sich weniger als Faust-Kommentar denn als Faust-Studie und ist als solche eine große Bereicherung für alle, die am interdisziplinären Dialog von Literatur und Theologie interessiert sind. Zudem lädt der Vf. die Leserinnen und Leser in seinem Epilog zu einer philosophischen und hermeneutischen Vertiefung der Thematik ein. T. A.

Kochanek, Piotr: **Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus.** Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur. – Mainz: Philipp von Zabern 2004. XI, 631 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 25), geb. € 51,00 ISBN: 3–8053–34546–7

Die vorliegende Habil.schrift als ganze ist in drei große Teile geteilt. Kap. I, *Urschemata des nördlichen Weltbildes*, fragt nach der Rolle der in Rede stehenden Himmelsrichtung im Alten Testament und in der klassischen Antike. Kap. II, *Der Norden in der Patristik*, verknüpft Vätertheologie mit dem Epochenereignis der Völkerwanderung. Kap. III, *Das Bild des Nordens im Mittelalter*, hat im Blick, auf welche Weise Goten, Normannen, Hunnen und Mongolen das Bild vom Norden geprägt haben.

Was wie ein akademisches Detailproblem aussehen könnte, ist tatsächlich von großer Relevanz für die auch theologisch bedeutsame Debatte um den Okzident, dessen Kultur seit den Entdeckungen um 1500 mit prekärer Durchsetzungsmacht weltgestaltend wurde, der ehedem aber ein überaus gefährdetes Gebilde darstellte und global eben absolut nicht die Bedeutung hatte wie hernach. Das Territorium, das heute „Europa" genannt wird, hat Jahrhunderte lang (je nach Standpunkt wohl bis 1917 oder bis 1945) seine Rolle gespielt, ist aber etwa für das AT gar kein Begriff, für die klassische Antike einer, der etwas mit der Grenze der Welt zu tun hat, und im Mittelalter, durch die Kälte des Nordens und die islamische Machtentfaltung im Süden eingeschnürt, sich mit seinen selbstgeschaffenen Problemen befaßt.

Eine Rückschau, die bescheiden machen sollte. Jo. B.

Kremer, Jacob: **Weshalb ich es euch verkündet habe.** Gesammelte Studien zur Exegese, Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. X, 505 S., brosch. € 48,00 ISBN: 3–460–32868–1

Ehemalige Mitarbeiter und Schüler von Jacob Kremer haben zu seinem 80. Geburtstag einen Sammelbd mit wichtigen Aufsätzen seit dem Jahr 1994 zusammengestellt – samt einigen aus der Zeit davor, die aus technischen Gründen im 1995 erschienenen Aufsatzbd „Die Bibel beim Wort genommen" keinen Platz fanden. Die vorliegende Sammlung bietet eine Mischung von streng wissenschaftlichen Beiträgen bis hin zu solchen, die sich eher an ein breiteres Publikum richten. Angeordnet sind die Beiträge unter folgenden Rubriken: Evangelien und Apostelgeschichte – Paulusbriefe und Deuteropaulinen – Themen neutestamentlicher Theologie – Schriftverständnis im Wandel. M. E.

Kuppig, Kerstin: **Das große Werkbuch Religion.** Eine Ideenkiste voller Geschichten, Bastelanleitungen, Spiele und Lieder für Kindergarten, Schule und Gemeinde. Mit CD-Rom. – Freiburg: Herder 2004. 224 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28377–8

Das Buch ist tatsächlich das, was der Titel bereits andeutet: Ein Werkbuch, gespickt mit zahlreichen praktischen Anregungen und Hinweisen, wie Kindern zwischen 5 und 14 Jahren religiöse Inhalte vermittelt werden können. Dabei legt die Vf.in Wert auf einen ganzheitlichen Zugang, bei dem Religion mit allen Sinnen erfahrbar wird. Nach einer Einführung widmet sie sich dem AT und NT und nähert sich mit Ideen zum „Turmbau zu Babel", „David und Goliat" oder einer „Stabfigur Jesu" dem nächsten Kap., in dem es um Gott und Schöpfung geht. Anschließend bietet sie Anregungen zu den Bereichen „Kirche und Glaube", „Feste und Feiern" sowie „Ich und Du". Die praxiserprobten Einheiten dauern je 10 bis 45 Minuten, wobei sie durch Liedtexte oder Kopiervorlagen direkt einsetzbar sind. Jede Einheit beginnt mit einer hilfreichen Zutatenliste, die kurz und bündig das Thema, die Alterszielgruppe, den Adressatenkreis, die Dauer (ggf. auch die Vorlesedauer), das Material und nötige Vorbereitungen vorstellt. Es schließen sich Anmerkungen zur Hinführung, Durchführung, manchmal verschiedene Alternativen und zusätzliche Hinweise an, was das Buch zu einer Fundgrube für alle macht, die katechetisch oder in der Religionspädagogik tätig sind, gerade aufgrund der praktischen Anregungen und vielseitigen Tipps, die ebenso zum eigenen „Werkeln" inspirieren. Die beiliegende CD-Rom enthält das gedruckte Werk als pdf-Datei, was das Arbeiten an und mit den Modellen per Computer erlaubt. B. I.

Lang, Bernhard: **Jahwe der biblische Gott.** Ein Porträt. – München: C.H. Beck 2002. 308 S. (C.H. Beck Wissen), geb. € 22,90 ISBN: 3–406–48713–0

Die Studie Langs geht in Rezeption der dreigliedrigen Sozialstruktur der Gesellschaftstheorie Dumézils davon aus, daß es in der Bibel Spuren archaischen dreifunktionalen Denkens gibt. So werden zunächst beispielhaft Weisheit (1), Sieg (2) und Reichtum (3) als die drei Bereiche idealen königlichen Waltens ausgewiesen. Da JHWH als Geber dieser Gaben erscheint, sind seine repräsentativen Tätigkeiten: zu richten, zu retten und zu segnen.

Aus diesen Tätigkeiten entwirft L. drei Bilder des biblischen Gottes. Der „Herr der Weisheit" entspricht der ersten Funktion und ist biblisch der Welterschaffer und Richter, auch Gesetzgeber und Bundespartner, der „Herr des Krieges" drückt sich biblisch in der Hilfe des Gottes auf dem Schlachtfeld bei der Landnahme, aber auch in eher apokalyptischen Vorstellungen aus. Das dritte Bild entspricht der Funktion des Reichtums und wird in noch einmal drei Bilder aufgefächert: der „Herr der Tiere", der „Herr des Einzelnen" und der „Herr der Ernte", die auf je eigene Art Gottes Fürsorge und Segen betonen.

Abgeschlossen wird der religionsgeschichtlich orientierte Entwurf zum biblischen Gottesbild im Epilog durch weitere dreifunktionale Blicke auf den Hexateuch und die Christusfigur (ausgehend von Mt 4,1–11) und durch das Thema ergänzende Überblicke zu den Namen des hebräischen Gottes und der Kulturgeschichte des Vorderen Orients. C. B.

Maisch, Ingrid: **Der Brief an die Gemeinde in Kolossä.** – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 292 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 12), kt € 27,00 ISBN: 3–17–018134–3

Der 1. Hauptteil dieses neuen Kommentars zum Kolosserbrief widmet sich den klassischen Einleitungsfragen nach Verfasser (deuteropaulinischer Brief), Entstehungszeitpunkt (frühe 70er Jahre) und -ort (paulinisches Missionsgebiet in Kleinasien) des Briefes. Die Adressatenangabe „Kolossä" sei im Übrigen fiktiv: der „Brief", faktisch eher ein „Lehrschreiben" (22), richte sich vielmehr an Christen in einem größeren Gebiet (evtl. „ganz Kleinasien", 23), die in ihrem Glauben durch die Herausforderungen einer mit paganer Religiosität durchsetzten Umwelt verunsichert gewesen seien. Die Besprechung literarischer Fragen (u. a. Gliederung, Kommunikationsebenen) leitet zur eigentlichen Kommentierung über, die in ihrem Aufbau dem hellenistischen Briefformular folgt. Fünf Exkurse werden dabei in die Darstellung eingereiht (1. zur Gefährdung durch die Philosophie als Hintergrund für die Situation in „Kolossä"; 2. zur Kirche im Kol; 3. zur Vorlage für Kol 1,15–20; 4. zur Wirkungsgeschichte von Kol 2,11; 5. zu den „Engeln" in der paganen Umwelt). Ein ausführliches Stellenregister (283–292) beschließt den Bd. M. La.

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

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

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

Reinhardt, Heinrich: **Johannes.** Die Rede von Gott. – Augsburg: St. Ulrich 2004. 176 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–936484–29–5

Ein gewiß kritikbedürftiges Buch wird hier zum JohEv vorgelegt. Der Vf., laut Klappentext „einer der vielleicht letzten Universalgelehrten", versteht das JohEv weitgehend als einen „systematischen Traktat", als „eine akademisch präsentable ‚Darlegung'" (48), womit er die Möglichkeit einer Gemeindeschrift mit entsprechender Gemeindegeschichte faktisch abrogiert. Diesem der Gattung „Evangelium" nicht genügenden Ansatz entspricht die gewählte Art der „Exegese", die der Vf. als „begriffsorientierte" apostrophiert. Sie fahndet nach Leitbegriffen im Text, nach denen Joh sein Themenmaterial rational (Suche nach dem „logischen inneren Ablauf des Johannesevangeliums", 48) ordnet. Über Einzelergebnisse kann dabei sicher diskutiert werden. Aufs Ganze gesehen hält sich aber der Eindruck, daß in das Evangelium hineingelesen wird, was der Vf. ehedem schon klar war. Dabei finden sich leider auch grobe Verzerrungen, so die Schilderung der „Juden" im Prozeß Jesu: „Nun aber kommt die ganze Erbärmlichkeit der Judäer heraus [...] Nach den machtvoll großen Worten Jesu am Anfang dieses Textabschnitts plätschert das Reden der Akteure auf einem eigenartig tiefen, banalen Niveau dahin; es ist eigentlich gar kein Sprechen, sondern nur die akustische Andeutung wirrer, böser Absichten und völliger Abwesenheit von Gedanken." (142; ähnlich 7.49). Ob damit aber der Text und seine Genese zu seinem / ihrem Recht kommt, darf mit einiger Sicherheit bezweifelt werden. M. La.

Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe. Von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal. Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur Kassel. – Braunschweig: Bernhard Thalacker 2003. 295 S., geb. € 44,00 ISBN: 3–87815–174–8

Das vorliegende Werk präsentiert dem Leser einen sehr interessanten Einblick in die Entwicklung der Bestattungsriten. Hierbei wird das Buch der im Titel versprochenen Zeitspanne in höchst ansprechender Umsetzung in 14 Kap.n gerecht. Hierbei wird nicht nur auf die Darstellung der temporären Entwicklung Wert gelegt, sondern es werden auch die Besonderheiten wie Soldatenfriedhöfe illustriert, und neben ästhetischen Fragen auch die Technisierung erläutert. Hervorzuheben ist besonders, daß aktuelle Entwicklungen wie Friedwälder oder anonyme Bestattungen aufzeigt werden.

Erfreulich sind die ansprechenden Darstellungen und Photographien, die den Text gut illustrieren.

Eine aufschlußreiche und empfehlenswerte Literatur. Al.

Nag Hammadi Deutsch. 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, hg. v. Hans-Martin Schenke / Hans-Gebhard Bethge / Ursula Ulrike Kaiser. – Berlin: de Gruyter 2003. XXV, 519 S. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte Neue Folge, 12 = Koptisch-Gnostische Schriften, 3), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017656–4

Der nunmehr vorliegende zweite Bd deutscher Übersetzung koptischer Texte aus Nag Hammadi beschließt die mit dem im Jahr 2001 publizierten ersten Bd begonnene Veröffentlichung dieses wichtigen Textcorpus'. Die 31 jetzt übersetzten Texte werden dabei sorgfältig und ausführlich eingeleitet (u. a. Überlieferung, Entstehungszeit und -ort, Verfasserfrage und religiöse Probleme). Wichtige Corrigenda zu Bd 1 finden sich auf S. XII. Als hilfreich für die Arbeit mit dem aus-

führlichen Register (855–918) erweist sich die durchgehende Paginierung der beiden Bde. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Texten aus Nag Hammadi bilden die beiden Bde ein unverzichtbares Arbeitsinstrument. M. La.

Suttner, Ernst Christoph: **Kirche in einer zueinander rückenden Welt.** Neuere Aufsätze von Ernst Christoph Suttner zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens, hg. v. Wolfgang Nikolaus Rappert. – Würzburg: Augustinus 2003. 869 S. (Das östliche Christentum, N.F. 53), geb. € 44,50 ISBN: 3–7613–0208–8

Der vorliegende Bd versammelt 46 Aufsätze meist neueren Datums des emeritierten Wiener Ostkirchenkundlers, darunter einige bisher unveröffentlichte Beiträge. Sie sind gegliedert in Abschnitte über die Einheit in Vielfalt als Grundlage für das ökumenische Gespräch zwischen Ost und West, über historische Zeugnisse für Begegnungen, aber auch für Konflikte zwischen den Kirchen, über die Bedeutung der Entwicklungen der Gegenwart und über die Vielfalt in der Spiritualität. Ein Verzeichnis der Monographien des Vf.s und ein Personenregister runden den Bd ab, dem ein Geleitwort von Kardinal König vorangestellt ist und der die große Breite der Themen, denen sich der Vf. gewidmet hat, eindrucksvoll belegt. Th. B.

Szczepanik, Artur: **Gott als absolute Transzendenz.** Die Verborgenheit Gottes in der Philosophie von Karl Jaspers. – München: Herbert Utz 2005. 220 S. (Münchner Philosophische Beiträge, 16), kt € 34,00 ISBN: 3–8316–0476–2

Karl Jaspers gehört zu jenen Denkern, deren Aktualität und Bedeutung in der heutigen Philosophie wie Theologie eher unterschätzt wird. Daher ist es verdienstvoll, daß diese Diss. das Werk von Jaspers durch eine belegreiche Studie neu zu erschließen sucht. Indem sie die Frage nach der Verborgenheit Gottes ins Zentrum rückt, wählt sie eine ebenso Jaspers angemessene wie die philosophisch-theologischen Grenzfragen seines Denkens akzentuierende Perspektive. Da sich Szczepanik dabei weitestgehend auf eine immanente Rekonstruktion Jaspersscher Gedankengänge beschränkt, bleiben freilich die systematisch spannenden Anschlußfragen und Gegenwartsbezüge dieser existenzphilosophischen Position unterbelichtet – zumal S. zwar zu Recht dem Philosophieverständnis von Jaspers breiten Raum gibt, aber weniger intensiv die Auseinandersetzung mit seiner Kritik des religiösen Offenbarungsglaubens sucht. Gleichwohl bzw. gerade deshalb sollte S.s Studie zu erneuter Jaspers-Rezeption herausfordern. M. Ro.

Thiede, Carsten Peter: **Paulus.** Schwert des Glaubens – Märtyrer Christi. – Augsburg: St. Ulrich 2004. 192 S., geb. EUR 16,90 ISBN: 3–936484–39–2

Um es gleich zu sagen: Die Lektüre dieser Paulusstudie hinterläßt einige kritische Bedenken. Einschlägig ist schon die Einleitung (6–11): Ohne jede kritische Abwägung werden etwa die Pastoralbriefe dem historischen Paulus zugesprochen. Ebenso unkritisch verfährt der Vf. mit seiner eigentlichen Hauptquelle: der Apg. Thiede versteht Lukas, der dieses Werk zu Lebzeiten des Paulus verfaßt haben soll (11), als „sachkundigen Historiker" (7), der historische Tatsachen überliefere. Damit verkennt der Vf. den intentionalen Gestaltungswillen des Lukas. In dieser Perspektive werden dann auch sämtliche Widersprüche zwischen Apg und Paulusbriefen nivelliert, es handle sich um „Ergänzungen" (9). Die folgenden sechs thematischen Kap. richten sich in ihrer Anordnung nach den zentralen Stationen im Leben des Paulus. Kap. 1 (12–46) beschreibt seine „Jugend-, Lehr- und Wanderjahre" (39) anhand eines Vergleichs mit Philo von Alexandrien, der an manchen Stellen nicht überzeugt (etwa wenn über die Neffen von Paulus und Philo gehandelt wird). Dem Christenverfolger Paulus widmet sich das 2. Kap. (47–71). Damaskusereignis und erste Missionstätigkeit werden im Fortgang ebenso beschrieben (72–99) wie die Zeit des Paulus als Gemeindegründer und Briefautor in Ost (100–133) und West (134–173). Das Ende des Paulus in Rom und eine Würdigung seiner Bedeutung für die Gegenwart beschließen die Darstellung (174–189). M. La.

Thyen, Hartwig: **Das Johannesevangelium.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 796 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 6), br. € 49,00 ISBN: 3–16–147485–1

Bereits Vorwort und Einleitung dieses neuen Kommentars zeigen klare Linien: Der Vf. versteht das Evangelium als „einen kohärenten und hoch poetischen *literarischen* und *auktorialen* Text" (1), verzichtet in dieser Linie auf eine großflächige Erörterung der klassischen Fragen nach Quellen und literarischen Schichten und zeigt sich insofern der synchronen Exegese verpflichtet. Er verortet das Evangelium, das es öffentlich nur in der uns vorliegenden kanonischen Form gegeben haben soll (1), im syrisch-palästinischen Raum und versteht es als pseudepigraphisches Werk. Der reale, uns unbekannte Autor schuf den fiktionalen Autor und Erzähler „der geliebte Jünger" und lenkt seine Leser dahingehend, hinter dieser Figur den Zebedaiden Johannes zu sehen (2). Interessant ist sein Versuch, die synoptischen Evangelien als Prätexte des Johannes zu erfassen, auf die intertextuell angespielt wird.

Nach der knappen Einleitung (1–5) beginnt die synchron orientierte Kommentierung des Johannesevangeliums. Der Vf. teilt dabei das Evangelium in zwei große Teile (Zäsur in 11,1), ein Buch des Zeugnisses und ein Buch der Herrlichkeit. Für das Gesamtevangelium identifiziert er sieben Akte, die sich in verschiedene Szenen untergliedern lassen. Gerahmt ist das Evangelium durch Prolog (1,1–18) und Epilog (20,20–21,25), die miteinander korrespondieren und insofern literarisch auf einer Stufe stehen. Mithin sieht der Vf. in Joh 21 gegen einen breiten Konsens der Forschung kein Nachtragskapitel (4). M. La.

Trummer, Peter: **„Das ist mein Leib".** Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl. – Düsseldorf: Patmos 2005. 199 S., brosch. € 18,00 ISBN: 3–491–70383–2

In neun Kap.n, die Trummer als „geistliche Übung für neun Abende" empfiehlt, werden die geheimnisvollen vier Worte „Das ist mein Leib" in kulturgeschichtlicher, kirchenhistorischer und bibeltheologischer Perspektive beleuchtet. In teils locker assoziierten Streifzügen führt T. durch einschlägige biblische Texte, beleuchtet die konkreten Mahlkonventionen, greift auf die kulturellen Rahmenbedingungen und die kirchliche Wirkungsgeschichte aus. Unaufdringlich werden wichtige außerbiblische Originaltexte vorgestellt, etwa das Therapeutenmahl in der Schilderung Philos von Alexandrien oder die Überlegungen des Agrarschriftstellers Columella zum Ausbau von Weinen. Ganz nebenbei wird man darauf aufmerksam gemacht, daß die ältesten *Abendmahls*darstellungen mit Brot und Fisch (!) auf die Motive der *Speisungs*geschichten zurückgreifen, und erfährt, daß in Münster der Bildtypus der „Gregorsmesse" erforscht wird… Am Ende steht ein Brief an den „Bruder Papst", dem T. die Geschichte vom Antiochenischen Herrenmahlstreit erzählt, nicht ohne damit implizit Perspektiven für heute zu entwickeln. M. E.

Winter, Bruce W.: **Roman Wives, Roman Widows.** The Appearance of New Women and the Pauline Communities. – Grand Rapids (MI): Eerdmanns 2003. XVII, 236 S., kt € 24,50 ISBN: 0–8028–4971–7

Die vorliegende Studie widmet sich der viel diskutierten Frage nach Auftreten, Status und Rolle von Frauen in paulinischen Gemeinden. Der Vf. verortet diese Fragestellung im Kontext des Auftretens von „new women" im Übergang von römischer Republik zur Kaiserzeit. Frauen werden aus verschiedenen Gründen mehr und mehr Teil des öffentlichen Lebens (3–7). Die Rückwirkungen dieser veränderten sozialen Wirklichkeit auf Leben und literarische Darstellung von Frauen in paulinischen Gemeinden zu schildern ist Ziel der Arbeit. Methodisch ist es dem Vf. dabei ein Anliegen, die Texte des NT im Lichte ihrer Entstehungszeit zu lesen (10). Diesem Ziel dient der Aufbau des Buches. Der 1. Hauptabschnitt schildert in drei Kap.n die römische Umwelt des NT im Blick auf die vom Vf. ausgemachten „new women". Zeitlich werden Quellen vom Ende der römischen Republik bis zur frühen Kaiserzeit befragt. Dabei kommen auch die Bereiche der Gesetzgebung (Augusteische Ehegesetze) sowie der Philosophie in den Blick. Im 2. Hauptabschnitt werden Texte aus dem Corpus Paulinum untersucht: 1 Kor 11,2–16; 1 Tim 2,9–15; 5,11–15; Tit 2,3–5. Der 3. Teil schließlich fokussiert die neue Rolle von Frauen im öffentlichen Raum und fragt nach den Rückwirkungen auf christliche Gemeinden (4; 11). Bibliographie und Indices beschließen den Bd. M. La.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

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

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

Revue Biblique N° 1 Janvier 2004, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2004 ISSN: 0035–0907: 5–27: Wénin, A.: L'aventure de Juda en Genèse 38 et l'histoire de Joseph; 28–30: Pinker, A.: The Targum on Hab 2:2; 31–60: Hepner, C.: The Begettings of Terah and the Structure of Genesis and the Tetrateuch: A Zadokite Polemic; 61–77: Murphy O'Connor, OP, J.: Jérusalem, 'Ebed-Melek et Baruch. Enquête narrative sur le déplacement chronologique de Jr 45; 78–89: Murphy O'Connor, O.P., J.: Where was the Antonia Fortress? (Pl. I).

Revue Biblique N° 2 Avril 2004, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2004 ISSN: 0035–0907: 161–192: Leproux, A.: Moïse, „conseiller de salut" en Sg 16,6 ? Une question de critique textuelle ; 193–208: Ruzer, S.: „Love your Enemy" Precept in the Sermon the Mount in the Context of Early Jewish Exegesis: a New Perspective; 209–237: Viviano, O.P., B. T.: John's Use of Matthew: beyond Tweaking; 238–254: Bobichon, P.: Préceptes éternels et loi mosaïque dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr; 255–261: Hübner, U.: Der Deutsche Verein zur Erforschung Palättinas – Ein Überblick über seine 125-jährige Geschichte (1877–2002).

Revue Biblique N° 3 Juillet 2004, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2004 ISSN: 0035–0907: 321–344: Randall Garr, W.:?? 345–361: Lipschits, O.: „From Geba to Beersheba" a further Consideration; 362–376: Baslez, M.F.: Polémologie et histoire dans le Livre de Judith; 377–386: Rico, C.: Verbe et aspect dans le quatrième évangile: Jn 10,38 au risque des traductions; 387–408: Bunine, A.: Paul, Jacques, Félix, Festus et les autres: pour une révision de la chronologie des traductions; 409–418: Hadas, G.: Beer Barrels from Tel Goren, En Gedi; 419–422: Cardascia, G.: Sur quelques erreurs de la *Vulgate* Nombres 5,31 – Luc 10,36.

Revue Biblique N° 4 Octobre 2004, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2004 ISSN: 0035–0907: 481–498: Lemardelé, C.: Le verbe *pâlâ`* et la pratique des vux; 499–515: Charlesworth, J. H.: Phenomenology, Symbology, and Lexicography, the Amazingly rich Vocabulary for „Serpent" in Ancient Greek; 516–530: Poirier, J.C.: Jewish and Christian Tradition in the Transfiguration; 531–562: Bunine, A.: Paul, Jacques, Félix, Festus et les autres: pour une révision de la chronologie des derniers procurateurs de Palestine (fin); 563–577: Peuch, É / Zias, J.: Le tombeau de Siméon et Zacharie dans la vallée de Josaphat (Pl. II-IV).

Saarinen, Risto: God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving. – Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2005. 149 S. kt $ 16,95 ISBN: 0–8146–3013–8.

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

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

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

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

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

Theologie der Gegenwart 48, 2/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 82–100: Wolf, H.: Gegen Rassismus und Antisemitismus? Der Heilige Stuhl und die NS-Ideologie im Spiegel der neu zugänglichen vatikanischen Quellen; 101–112: Römelt, J.: Menschenrechtlich begründete Demokratie als „substantielle Demokratie"? Rechtstheologische Überlegungen zum gegenwärtigen Streit um die Menschenwürdegarantie in der Verfassung; 113–125: Böttigheimer, Ch.: Wie vernünftig ist der Glaube? Versuche rationaler Glaubensrechtfertigung in nachmetaphysischer Zeit; 126–130: Beestermöller, G.: Ist im Krieg gegen Terrorismus alles erlaubt?; 130–139: Pilvousek, J.: Jugendweihe und kein Ende?; 139–143: Hosselmann, B.: „ dem einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit!" Die Dreieinheit Gottes in der Liturgie; 144–147: Wanke, J.: Dem Evangelium eine Tür öffnen. Wofür katholische Kirche im Freistaat Thüringen steht; 148–149: Pilvousek, J.: Martin Luther, Erfurt und die Scherflein der armen Witwe.

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

Theologie der Gegenwart 48, 4/2005, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2005. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 242–253: Steins, G.: „Wort des lebendigen Gottes" Neue Brücken zwischen Bibelauslegung und Liturgie; 254–264: Kranemann, B.: Biblische Texte – liturgische Kontexte. Intertextualität und Schriftrezeption in der Liturgie; 265–274: Schöttler, H.-G.: Biblisch predigen heißt: offen predigen; 275–280: Franz, A.: Kirchenlied und Heilige Schrift; 281–289: Gerhards, A.: Abbilden und Einbilden – Von der Ambivalenz biblischer Bilder im liturgischen Feierraum; 290–296: Feldhans, V.: Wieso heißt der Papst eigentlich „Papst"? Die Rechtsposition des Papstes und die Sicherung der Amtskontinuität; 297–301: Müller, M. / Lampert, M.: Sozialforum Deutschland: 21. bis 24. Juli 2005 in Erfurt; 302–310: Herberg, J.: Leben zwischen Tod und Leben. Nachdenken über Allerheiligen, Allerseelen – und Halloween; 311–315: Stecher, R.: Gedanken zur Aktualität einer spirituellen Theologie.

Theologie der Gegenwart 49, 1/2006, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr ISSN: 0342–1457: 2–13: Decot, R.: Die Kreuzzüge. Ein Thema der Gegenwart? 14–25: Neuhaus, G.: Frömmigkeit der Theologie. Die Theodizeefrage als Anstoß des Glaubens; 26–37: Illhardt, F. J.: Autonomie aus der Perspektive der Demenz. Plädoyer für die Verborgenheit des Menschen; 38–49: Schallenberg, P.: Ist Gott moralisch? Was heißt und zu welchem Ende studiert man Moraltheologie? 50–59: Seip, J.: Das Ding ist kein Wort. Pastoraltheologischer Beitrag zum Konfessionsverständnis; 60–65: Tück, J.-H.: Höllenabstieg Christi und Hoffnung für alle. Hans Urs von Balthasars eschatologischer Vorstoß; 66–70: Erdmann, K.: Zwischen großem Jammer und himmlischer Stadt (I). Annäherungen an die geistliche Musik des 20. Jahrhunderts.

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

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

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

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

Zeitschrift für katholische Theologie 127 (2005) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2005, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 345–360: Buchholz, R.: Transzendenz und „Naturgeschichte"; 361–390: Hödl, L.: Der dogmatische Begriff der Sakramentalen Konzelebration in der Scholastischen Theologie des 13. und 14. Jhd.; 391–414: Neuhaus, G.: Übermensch oder wahrer Mensch? 415–448:

Petzel, P.: Sabbatai Zwi – ein Bruder des Messias Jesus? 449–481: Ruhstorfer, K.: Zur Gegenwart der Offenbarung im Aufbau der Dogmatik.

Zeitschrift für katholische Theologie 128 (2006) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2006, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld SJ, K. H.: Geistliche Wurzeln; 3–30: Eckerstorfer OSB, B. A.: Mönchtum als Stellvertretung; 31–52: Kreinecker, Ch. M.: Das Leben bejahen: Jesu Tod, ein Opfer; 53–80: Lies SJ, L.: Zur Eucharistielehre des J. Betz (1914–1984); 81–102: Waldenfels SJ, H.: Die Theologie in der Vielfalt ihrer Kontexte; 103–125: Witschen, St.: Unter welchen Bedingungen ist ein Verzeihen supererogatorisch.

Bibelwissenschaft

Flavius Josephus: Contra Apionem. Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar von Dagmar Labow. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 395 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Neunte Folge, Heft 7 (der ganzen Sammlung Heft 167)), kt € 50,00 ISBN: 3–17–018791–0.

Neues Testament

Textkritik des Markusevangeliums, hg. v. Heinrich Greeven / Eberhard Güting. – Münster: Lit 2005. 768 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 11), geb. € 99,90 ISBN: 3–8258–6878–8.

Neumann, Johannes: Der Stern von Bethlehem aus Sicht der Astronomie, der Geschichtswissenschaft und der antiken Astrologie. – Radebeul: Johannes Neumann Verlag 2005. 40 S., kt. € 9,90 ISBN: 3–9801264–3-9.

Paul, Dagmar J.: „Untypische" Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts. – Münster: Aschendorff 2005. 364 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, NF 50), pb € 49,00 ISBN: 3–402–04798–5.

Stegman, Thomas: The Character of Jesus. The Linchpin to Paul's Argument in 2 Corinthians. – Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2005. 470 S. (Analecta Biblica, 158), brosch. € 30,00 ISBN: 88–7653–158–0.

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

Dogmatik

Büchner, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts?" Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts. Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 597 S. (Innsbrucker theologische Studien, 71), brosch. € 59,00 ISBN: 3–7022–2640–0.

Körner, Bernhard: Gottes Gegenwart. Eine Entdeckungsreise zum Sinn der Eucharistie. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 208 S., brosch. € 17,90 ISBN: 3–7022–2657–5.

Loierio, Salvatore: „damit keiner zugrunde gehe" Zur Notwendigkeit und Bedeutung einer existentiellen Christologie in der fortgeschrittenen Moderne im Anschluss an Karl Rahner und Edward Schillebeeckx. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 356 S. (Innsbrucker theologische Studien, 72) brosch. € 34,00 ISBN: 3–7022–2712–1.

Das Sein als Gleichnis Gottes. Symposium zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths, hg. v. Michael Schulz. – Freiburg i. Br.: Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 2005. 348 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), pb. € 14,90 ISBN: 3–928698–28–1: 7–8: Schulz, M.: Vorwort; 9–11: Lehmann, K.: Grußwort zur Freiburger Akademie-Tagung „Das Sein als Gleichnis Gottes" zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths 19.-22. Juni 2003 in Freiburg i.Br.; 12–19: Schulz, M.: Tagungsbericht: Das Sein als Gleichnis Gottes; 20–25: Frank, K. O.: Gustav Siewerth: der Rektor, der Dozent und der Kollege; 26–34: Schneider, K. / Valder, R. / Brüggemann, Chr. / Schneider, J.: Erinnerungen an Prof. Siewerth; 35–74: Lochbrunner, M.: Der Briefwechsel zwischen Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar; 75–109: Wiercinski, A.: Das Geschick oder das Schicksal der Metaphysik: Die Ermächtigung des Denkens und die Seinsvergessenheit; 110–137: Enders, M.: Das Sein des Seienden. Anmerkungen zu Gustav Siwerths „theologischer Metaphysik" des Seins; 128–154: Beck, H.: G. Siewerths Systemgedanke und die exemplarische Identität; 155–175: Bieler, M.: Seinsmitteilung und Bonität; 176–193: Cabada Castro, M.: Die Möglichkeit der Philosophischen Gotteserkenntnis nach Gustav Siewerth: Gott als Schöpfer der selbstschöpferischen Macht der geschaffenen Wirklichkeit; 194–212: Stockhausen, A. v.: Gustav Siewerths Auseinandersetzung mit Hegel; 213–236: Roesner, M.: Die Verpflichtung der Möglichkeit – die Schwere des Erscheinens. Phänomenologische Anmerkung zu Gustav Siewerths Sicht der Heideggerschen Seins- und Metaphysikrezeption; 237–263: Schulz, M.: Postmoderne Systemkritik und Gustav Siewerths System der Analogie; 264–290: Lambinet, J.: Naturphilosophie; 291–304: Behler, W.: Das Wesen der Bildung bei Gustav Siewerth; 305–322: Pöggeler, F.: Der Beitrag Siewerths zur Entwicklung der katholischen Pädagogik in Deutschland; 323–342: Schwarz, F.-A.: Grundpositionen neuzeitlicher Bildung und der andere Anfang im Denken Gustav Siewerths; 343–346: Personenregister; 347–348: Autorenverzeichnis.

Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, hg. v. Rainer Vinke. Mainz: Philipp von Zabern 2004. 290 S., (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Beiheft 62), geb. € 34,80 ISBN: 3–8053–3424–9: 1–18: Brecht, M.: Die Erforschung des Jungen Luther. Katholischer Anstoß und evangelische Erwiderung; 19–50: Ohst, M.: Die Lutherdeutungen Karl Holls und seiner Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund der Lutherdeutung Albrecht Ritschls; 51–70: Busch, E.: Die Lutherforschung in der dialektischen Theologie; 71–98: Kaufmann, T.: Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung; 99–116: Beutel, A.: Gerhard Ebeling und die Erforschung der Theologie Luthers; 117–134: Ringleben, J.: Gott im Wort unserer Sprache; 135–150: Bayer, O.: Philosophische Denkformen der Theologie Luthers als Gegenstand der Forschung. Eine Skizze; 151–170: Raunio, A.: Luthers politische Ethik; 171–190: Hendrix, S.: Die amerikanische Lutherforschung im 20. Jahrhundert; 191–212: Vercruysse, J.: Katholische Lutherforschung im 20. Jahrhundert; 213–234: Decot, R.: Luthers Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch aus katholischer Sicht; 235–260: Peura, S.: Luthers Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch aus evangelischer Sicht.

Wasserfuhr, Markus: In Geduld reifen. Ein interdisziplinärer Beitrag zur Bestimmung der Aktualität der Anthropologie des Irenäus von Lyon. – Münster: Lit 2005. 370 S., (Forum Religionsphilosophie, 12), brosch. € 29,90 ISBN: 3–8258–8823–1.

Christliche Sozialwissenschaften

Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt. 3. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 22. bis 26. Februar 2003. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge, hg. v. Andreas Bsteh / Seyed A. Akrami / Seyed A. Mirdamadi – Mödling: St. Gabriel 2005. 338 S., pb. € 25,40 ISBN: 3–85364–605–7: 7–10: Bsteh, A.: Vorwort; 13–28: raqi, S. E. M. M / Bsteh, A. / Schönborn, Chr. Krd. / Tashkiri, Ayatollah M. A. / Stiglbauer, M.: Eröffnung der Konferenz; 31–321: Gabriel, I. / Khamenei, Ayatollah S. M. / Manoocheri, A. / Pichler, J. H. / Schneider, H. / Mohaqqeq-Damad, S. M. / Khoury, A. Th. / Beheshti, M. R. / Vanoni, G. / Luf, G. / Potz, R. / Mosaffa, N. / Hammer, St. / Rashadi, H. A. A.: Die Plenarsitzungen; 322–323: Die Konferenzteilnehmer; 325–338: Register.

Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute, hg. v. Hans J. Münk / Michael Durst. – Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 2005. 258 S. (Theologische Berichte, 28), brosch. € 24,00 ISBN: 3–7228–0654–2: 21–58: Gabriel, K.: Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche; 59–88: Grözinger, A.: Starke Subjekte, die schwach sein können. Die Herausforderung der Praktischen Theologie durch den postmodernen Pluralismus; 89–151: Müller, W.: Der eine Glaube – die vielen Theologien. Grundlinien der Pluralismusdebatte in der dogmatischen Theologie; 152–189: Grotefeld, S.: Christliche Überzeugungen und politische Delibertation. Gegenstand, Relevanz und Standpunkte einer Debatte; 190–256: Münk, H. J.: Theologische Ethik und Pluralismus. Theologische Sozialethik im Spannungsfeld der philosophisch-ethischen Diskussion einer Trennung von Gutem und Gerechtem.

Hillen, Bernhard Matthias: Institutionenethik und Tugendethos. Der Sozialstaat in aktuellen Konzepten der Wirtschaftsethik und in der Katholischen Soziallehre. – Bonn: Borngässer 2005. 479 S., geb € 43,70 ISBN: 3–923946–70–8

Kunze, Axel Bernd: Parteien zwischen Affären und Verantwortung. Anforderungen an eine Verantwortungsethik politischer Parteien aus christlich-sozialethischer Perspektive.– Münster: Lit 2005. 488 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 52), pb € 39,90 ISBN: 3–8258–8417–1

Schnabel, Christa: Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialethischen Theorie der Fürsorge. – Fribourg / Freiburg Wien: Academic Press / Herder 2005. (Studien zur theologischen Ethik, 109), brosch. € 60 ISBN: 3–7278–1493–4/ 3–451–28906–7.

Yonghae, Kim: Zur Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte auf einer interreligiösen Metaebene. Ein Vergleich zwischen dem Christentum und dem Tonghak als Beispiel der ostasiatischen Vorstellungen. – Frankfurt am Main: IKO 2005. 342 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 23), pb € 24,90 ISBN: 3–88939–778–6

Kirchenrecht

Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes. – Münster: Aschendorff 2005. 161 S., kt € 32,80 ISBN: 3–402–04370-X: 5–87 Genn, F.: Eröffnungsgespräche; 9–10: Starck, C.: Einführung in die Tagung; 11–52: Gabriel, K.: Religionen und ihre Stellung zum Staat – eine soziologische Bestandsaufnahme; 53–103: Jüngel, E.: Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft; 105–146: Kirchhof, P.: Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen; 147–148': Genn, F.: Schlusswort.

Philosophie

Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs, hg. v. Christian Danz. – Wien: Lit 2004. 291 S., (Tillich-Studien, 9), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–7057-x. VII–XIII: Einleitung; 3–22: Schütte, H.-W.: Subjektivität und System. Zum Briefwechsel Emanuel Hirsch (1888–1972) und Paul Tillich (1886–1965); 23–48: Sturm, E.: Selbstbewusstsein zwischen Dynamik und Selbsttranszendenz des Lebens und unbedingter Realitätserfas-

sung. Paul Tillichs kritische Rezeption der Religions- und Lebensphilosophie Georg Simmels; 49–68: Ziche, P.: Orientierungssuche im logischen Raum der Wissenschaften. Paul Tillichs System der Wissenschaften und die Wissenschaftssystematik um 1900; 73–106: Danz, Chr.: Theologie als normative Religionsphilosophie. Voraussetzungen und Implikationen des Theologiebegriffs Paul Tillichs; 107–133: Dierken, J.: Gewissheit und Zweifel. Über die religiöse Bedeutung skeptischer Reflexion bei Paul Tillich; 135–172: Wittekind, F.: ‚Sinndeutung der Geschichte'. Zur Entwicklung und Bedeutung von Tillichs Geschichtsphilosophie; 175–196: Murrmann-Kahl, M.: ‚Aporiefixierung'. Zum Methodenproblem von Paul Tillichs Systematischer Theologie; 197–224: Rosenau, H.: Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte. Grundzüge der pneumatologischen Geschichtstheologie bei Paul Tillich; 225–256: Grube, D.-M.: 257–179: Tillich und die anglo-amerikanische Philosophie. Seine Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff; Eickhoff, J.: Religiöse Identität im pluralistischen Religionsdiskurs der ‚Postmoderne'. Anmerkungen zur Religionstheologie Paul Tillichs; 280–282: Namensregister; 283–289: Sachregister; 290–291: Verzeichnis der Autoren.

Kött, Andreas: Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann. – Würzburg: Königshausen und Neumann 2003. 458 S. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, 349), pb € 68,00 ISBN: 3–8260–2575-X.

Krienke, Markus: Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 827 S. (Ursprünge des Philosophierens, 9), kt € 30,00 ISBN: 3–17–018292–7.

Kurzke, Hermann: Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben. – München: Beck 2005. 280 S., geb € 22,90 ISBN: 3–406–53487–2

Lee, Jomg-Jin: Transzendenzbewusstsein und praktische Vernunft. Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 241 S. (Münchener philosophische Studien, NF 22), pb € 30,00 ISBN: 3–17–018132–7.

Machovec, Milan: Der Sinn menschlicher Existenz. Herausgegeben von Gerhard Loettel und Wilhelm Zauner. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 126 S., brosch. € 12,90 ISBN: 3–7022–2575–7.

Moraltheologie

Gleixner, Hans: „Wenn Gott nicht existiert ..." Zur Beziehung zwischen Religion und Ethik. – Paderborn: Schöningh 2005. 254 S. (Paderborner Theologsiche Studien, 46), pb € 29,90 ISBN: 3–506–72931–4

Heuser, Stefan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung. – Münster: Lit 2004. 292 S. (Ethik im Theologischen Diskurs, 8), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–7095–2.

Holznienkemper, Thomas: Organspende und Transplantation und ihre Rezension in der Ethik der abrahamitischen Religionen. – Münster: Lit 2005. 240 S. (Ethik in der Praxis/ Practical Ethics, 20), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–87343–4.

Ertrunken im Meer des Vergessens? Alzheimer-Demenz im Spiegel von Ethik, Medizin und Pflege, hg. v. Verena Wetzstein. – Freiburg i. B.: Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 2005. 132 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt € 9,50 ISBN 3–928698–27–3: 9–30: Lauter, H.: Die auf Widerruf gestundete Zeit wird sichtbar am Horizont. Das Lebensende Demenzkranker; 31–40: Förstl, H.: Demenzen in Theorie und Praxis. Von der Anthropologie zur Therapie; 41–52: Köster, B.: Demenz. Zwischen Unsicherheit und Diagnose; 53–78: Vollmann, J.: Chancen und Risiken von Patientenverfügungen bei dementiellen Störungen. Eine medizinethische Analyse; 79–84: Voss, B.: Hospiz und Demenz. Kommunikation mit dementiell Erkrankten in der Sterbephase; 85–98: Bertsch, R.: Allein (gelassen) in der Pflege!? Unterstützungsangebote für pflegende Angehörige; 99–106: Dürk, M.: Die „Beratungsstelle für ältere Menschen und deren Angehörige". Ein Angebot der Katholischen Sozialstation Freiburg im Breisgau GmbH; 107–130 Preiter, M.: Warum wir wissen, was wir wissen. Die Evolution des Gedächtnisses im Kontext der Demenzen.

Liturgiewissenschaft

Dannecker, Klaus Peter: Taufe, Firmung, und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente. – Münster: Aschendorff 2005. 585 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 92), kt € 72,00 ISBN: 3–402–04072–7.

De Roten, Philippe: Baptême et mystagogie. Enquête sur Ínitiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome. – Münster: Aschendorff 2005. 498 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 91), kt € 67,00 ISBN: 3–402–04070–0.

Odenthal, Andreas: Die *Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium* des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation. – Münster: Aschendorff 2005. 318 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 93), kt € 44,00 ISBN: 3–402–04073–5

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Rainer Albertz, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
DDr. habil Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Ulrich T. G. Hoppe, St. Mauritz-Freiheit 44, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Beate Kowalski, Mary Immaculate College, University of Limerick, South Circular Road, Limerick, Ireland;
DDr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Dr. Burkhard Neumann, Leostr. 19, D-33098 Paderborn;
Dr. Annemarie Ohler, Im Dorf 46, D-79289 Horben;
Prof. Dr. Dr. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69 / III, D-81927 München;
J. Michael Probst-Neumann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Johannes Reiter, Saarstr. 21, D-55128 Mainz;
Dr. Matthias Remenyi, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Peter Schallenberg, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Schuster, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Christoph Uehlinger, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Driverstr. 22, D-49377 Vechta;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Stephan Winter, Domhof 12, D-49047 Osnabrück;

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2006
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2006 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X