THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2006** | **102. Jahrgang**

25. OKT. 2006

Gegenlied vom Freundlichsein. Hommage zum 50. Todestag von Bertolt Brecht (1898–1956) (Christoph Gellner) . . . . . Sp. 267

Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) zum 200. Geburtstag (Franz Wolfinger) . . . . . Sp. 277

„Zwischenbetrachtungen – Universität und Theologie heute" Eine Freiburger Tagung zum 100. Geburtstag Bernhard Weltes (Peter Legnowski) . . . . . Sp. 287

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 287

Profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne. Festschrift für Uwe Gerber, hg. v. Susanne Dungs u. Heiner Ludwig (Wolfgang Beinert)

Goergen, Aloys: Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst, hg. von Albert Gerhards / Heinz Robert Schlette (Klemens Richter)

Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper, hg. v. K. Kienzler / J. Reiter / L. Wenzler (Jörg Splett)

Ratzinger, Joseph: Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Heinz Schütte)

Ring-Eifel, Ludwig. Der Papst in Deutschland. Unvergessliche Begegnungen mit Benedikt XVI (Heinz Schütte)

Schütte, Heinz: Nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir. Erinnerungen (Wolfgang Beinert)

Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, hg. v. Markus Witte (Walter Groß)

Exegese AT . . . . . Sp. 296

Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, hg. von Eckart Otto / Reinhard Achenbach (Ulrich Dahmen)

Veijola, Timo: Das 5. Buch Mose. Deuteronomium, Kapitel 1,1 – 16,17 (Ulrich Dahmen)

Exegese NT . . . . . Sp. 301

Jochum-Bortfeld, Carsten: Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes. Zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik (Hans-Georg Gradl)

Dogmatik . . . . . Sp. 303

Ganoczy, Alexandre: Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie. Übers. La Trinité créatrice. Synergie en théologie (Bernhard Nitsche / Dominik Lorenz)

Gärtner, Claudia: Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament. Eine theologische Untersuchung zum Werk von Thomas Lehnerer (Burkhard Neumann)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 307

Rohner, Martin: Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung (Saskia Wendel)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 308

Angenendt, Arnold: Liudger. Der erste Bischof von Münster (Werner Kathrein)

Hafner, Johann E.: Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis (Wolfgang Beinert)

Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie, hg. v. Joachim Kuropka (Konrad Hilpert)

Renczes, Philipp Gabriel: Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur (Adolf Martin Ritter)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 313

Cornehl, Peter: „Die Welt ist voll von Liturgie". Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis, hg. v. Ulrike Wagner-Rau (Stefan Böntert)

Tagzeitliturgien. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki (Dorothea Sattler)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 315

Elementare Bibeltexte. Exegetisch – systematisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Christine Reents

Lachmann, Rainer / Adam, Gottfried / Ritter, Werner H.: Theologische Schlüsselbegriffe. Biblisch – systematisch – didaktisch

Lachmann, Rainer / Gutschera, Herbert / Thierfelder, Jörg: Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch (Björn Igelbrink)

Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 317

Adloff, Frank: Im Dienste der Armen. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert (Andreas Kampmann-Grünewald)

Der Begriff der Menschenwürde. Definition, Belastbarkeit und Grenzen, hg. v. Michael Fischer (Werner Wolbert)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 319

Bahr, Petra: Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant (Friedo Ricken)

Kaufmann, Jean-Claude: Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität (Stephan Goertz)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 325

Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, hg. von Hadwig Müller (Tobias Kläden)

Theologie / Kultur . . . . . Sp. 327

Grosser, Alfred: Die Früchte ihres Baumes. Ein atheistischer Blick auf das Christentum (Thomas Ruster)

Den Tod tanzen? Tagungsband des Totentanzkongresses Stift Admont 2001, hg. v. Renate Hausner / Winfried Schwab (Gisbert Greshake)

Spiritualität . . . . . Sp. 329

Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert – Piété et Spiritualité. L'impact de la Réformation aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, hg. v. Matthieu Arnold / Rolf Decot (Gilberto da Silva)

Theologie / Humanwissenschaft . . . . . Sp. 331

Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften, hg. v. Jörg Kornacker / Peter Stockmann (Peter Fonk)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 334

Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel (Hans Martin Müller)

Groh, Dieter: Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation (Ulrich Lüke)

Pahud de Mortanges, Elke: Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Raimund Lachner)

Schwanke, Johannes: Creatio ex nihilo. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545) (Jürgen Bründl)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 344

Bibliographie . . . . . Sp. 345

ZS: Gd 128.4

Gegenlied vom Freundlichsein

Hommage zum 50. Todestag von Bertolt Brecht (1898–1956)

Von Christoph Gellner

„Bert Brecht hat das dichterische Antlitz Deutschlands verändert", stellte Herbert Ihering bereits 1922 heraus, als er dem Augsburger Bürgerschreck für sein desillusioniertes Kriegsheimkehrerstück „Trommeln in der Nacht" – der skandalumwitterte „Baal" konnte erst 1923 uraufgeführt werden – den renommierten Kleist-Preis zusprach. „Mit Bert Brecht ist ein neuer Ton, eine neue Melodie, eine neue Vision in der Zeit."[1] Auf den Bühnen ist Brecht der nach Shakespeare meistgespielte Autor, der das moderne Theater weltweit vielfältig und nachhaltig inspiriert. Lange in erster Linie oder gar ausschließlich als Dramatiker eingestuft, zählt Brecht heute neben Gottfried Benn und Rainer Maria Rilke zu den großen Lyrikern des 20. Jh.s[2]. Ja, vielleicht wird Brecht erst nachdem der Kommunismus hinfällig und der intellektuelle Traum von ihm fragwürdig geworden ist, als Dichter erkannt[3]. Ist es jetzt doch möglich, jenseits der Zustimmung oder Ablehnung für oder wider den „politischen Ideologen", das spezifisch Ästhetische seines Œuvres zu würdigen, ohne den Dichter gegen den Marxisten auszuspielen, wie dies die westliche Brecht-Diskussion immer wieder getan hat.

Der Wegfall allzu emphatischer Brecht-Identifikation – wie sie die 68er Studentenbewegung kennzeichnete, deren Wortführer vielfach erst durch Brecht zur Beschäftigung mit dem Marxismus und dem Anspruch einer gesellschaftsverändernden Praxis in Berührung kamen – vermag einem unverstellten Blick auf die Vieldimensionalität seines Denkens und Schreibens, vor allem den ästhetischen Mehrwert seiner Stücke, Gedichte und Prosa nur dienlich sein[4]. Noch immer werden neue Dokumente gefunden[5], doch zeigen Rezensionen zeitgenössischer Brechtaufführungen – unter ihnen rangiert nicht von ungefähr „Mahagonny", die radikale Entzauberung der käuflichen Illusionen unserer kapitalistischen Warenwelt[6], ganz oben –, wie wenig der durch die 30bändige Werkausgabe verfügbare Forschungsstand bislang breiter rezipiert wurde[7].

Am 14. August 1956 starb Brecht im Alter von nur 58 Jahren in Ostberlin. So blieben dem marxistischen Dissidenten, dessen Leben und Werk beinahe alle Widersprüche dieses so wenig menschlichen Jh.s und eines schwierigen Vaterlands spiegelt, für die Modellinszenierung seiner Stücke nur mehr wenige Jahre – nicht wenige seiner heute weltberühmten Arbeiten entstanden ja zunächst nur „für die Schublade" im skandinavischen oder amerikanischen Exil. Trotz erster internationaler Anerkennung infolge von Gastspielen in Warschau, Amsterdam und Paris blieb Brechts Werk in der DDR Anfeindungen linientreuer Partei- und Kulturfunktionäre ausgesetzt, während es westliche Bühnen regelrecht boykottierten. Das Frankfurter Theater unter Harry Buckwitz, das 1952 den „Guten Menschen von Sezuan" herausbrachte, blieb lange die wichtigste Brecht-Bühne der Bundesrepublik. Damals sprach der CDU-Fraktionsvorsitzende im Stadtparlament von einem „Propagandastück eines sich zum Kommunismus bekennenden sogenannten Dichters", in dem „das Göttliche in schamloser Weise lächerlich gemacht" werde. Anders als seine scharfsichtige Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse im Kapitalismus ist Brechts künstlerisch-ästhetischer Rang mittlerweile unbestritten. Umso wichtiger, seine spannungsreichen Beziehungen zur christlichen Religion auf dem Stand heutigen literaturtheologischen Problembewußtseins herauszuarbeiten[8].

Deine Bibel ist kalt!

Unter den Schriftstellern des 20. Jh.s hat sich kaum ein anderer so entschieden vom christlichen Gottesglauben distanziert und zugleich das biblische Erbe des Christentums (vor allem der Lutherbibel) so extensiv seinem literarischen Schaffen amalgamiert wie Brecht. Er war keine 16 Jahre alt, da erschien im Januar-Heft 1914 der Augsburger Schülerzeitschrift „Die Ernte", als deren wichtigster Macher, Herausgeber und Autor der junge Brecht fungierte[9], sein *Erstlingsdrama „Die Bibel"*. Noch benutzt er das Pseudonym Berthold Eugen, doch anders als die meisten seiner frühen Schülergedichte, die lediglich die Vorbilder seines Augsburger Religions- und Konfirmandenunterrichts variieren, läßt dieser Bibel-Einakter schon deutlich Brechts christentumskritische Haltung erkennen.

Schauplatz dieses keine acht Druckseiten füllenden Bibel-Einakters ist eine während des Freiheitskampfs gegen Spanien von Katholiken belagerte protestantische Stadt in den Niederlanden. Ultimativ fordert der feindliche Feldherr die Konversion der ganzen Stadt und von der Bürgermeistertochter eine Liebesnacht: „Wir sind hier und können nicht helfen. Wir können Gott nur um Hilfe bitten. Lasst uns beten! Wir wollen Trost suchen in der Bibel", sagt der Großvater. Darauf das Mädchen: „Erzähle mir anderes, Großvater! Deine Bibel ist kalt. Sie redet von Menschen, die stärker waren als wir. Erzähle etwas von Not und Tod, aber von der Hilfe Gottes", beharrt das Mädchen. „Erzähle etwas von dem guten, rettenden Gott. Deine Bibel kennt nur den strafenden!" Darauf der Großvater: „Dieses Buch ist so schön. Weil es stark ist. Die Menschen sollten es mehr lesen." (I,10) Zielsicherer kann man die Folgenlosigkeit eines zur passiven Gott- und Schicksalsergebenheit erstarrten Bibelglaubens kaum entlarven! Brechts dramatischer Erstling enthielt damit bereits das Arbeitsmuster für später: Wie schon der Augsburger Pennäler seine *Christentumskritik in der Sprachtradition der Bibel* inszenierte, so stritt der Stückeschreiber zeitlebens mit der Bibel wider ihre Benutzung als Machtinstrument der Herrschenden im Dienst von Vernunftfeindlichkeit, Moralismus und frommer Ergebenheit. Ein Leben lang kämpfte er wider die Unfähigkeit eines solchen Bibelglaubens zur mitmenschlich-sozialen Praxis. „Schweig, du alter Narr!", entfährt es dem Bruder des Mädchens. „Mit deiner Bibel, die so kalt und gerecht ist, wie du. Weißt du, Großvater, ist leicht bekennen, wenn man satt ist. Und in Friedenszeiten, in der guten Stube." (I,13)

Brecht und die Bibel: „Sie haben nichts als ein Buch überliefert, das haben sie verkritzelt und Kochrezepte und Medizinen über die Weisheit geschmiert", notiert der 22jährige in sein Tagebuch. „Aber gewisse Bibelworte", hält er nach dem Besuch eines Volkspassionsspiels fest, seien trotz des elenden Textes und der geschmacklosen Aufmachung einfach „nicht totzukriegen. Sie gehen durch und durch. Man sitzt unter Schauern, die einem, unter der Haut, den Rücken lang herunter streichen, wie bei der Liebe." (XXVI,153) Aus dem schriftstellerischen Kosmos dieses Autors ist denn auch die *Vielzahl christentumskritisch neu-, fort- und umgeschriebener biblischer Stoffe, Figuren und Motive* nicht wegzudenken. Griff Brecht doch aus der Bibel (wie nahezu der gesamten Weltliteratur) alles auf, was sich

[1] Zit. n. *Brechts Dramen. Neue Intepretationen*, hg. v. Walter Hinderer, Stuttgart 1984, 7.

[2] Neuerdings *Simon Karcher*, Sachlichkeit und elegischer Ton. Die späte Lyrik von Gottfried Benn und Bertolt Brecht – ein Vergleich, Würzburg 2006.

[3] Daraufhin wären insbesondere die neuesten Veröffentlichungen zu befragen: *Heinz. L. Arnold (Hg.)*, Bertolt Brecht. Dritte Auflage Neufassung München 2006; *Reinhold Jaretzky*, Bertolt Brecht. Reinbek bei Hamburg 2006; *Tom Kindt / Hans-Harald Müller / Frank Thomsen*, Ungeheuer Brecht. Eine Biographie seines Werks, Göttingen 2006; *Jan Knopf*, Bertolt Brecht. Leben, Werk, Wirkung, Frankfurt / M. 2006; *Anna Kugli / Michael Opitz (Hg.)*, Brecht-Lexikon. Stuttgart / Weimar 2006.

[4] Grundlageninformationen: *Werner Hecht*, Brecht-Chronik. 1898–1956, Frankfurt / M. 1997; *Günter Berg / Wolfgang Jeske*, Bertolt Brecht. Stuttgart / Weimar 1998; *Jan Knopf (Hg.)*, Brecht-Handbuch in fünf Bänden, Stuttgart / Weimar 2001–2003.

[5] *Bertolt Brecht*, Geschichten vom Herrn Keuner. Zürcher Fassung, hg. v. Erdmud Wiszila, Frankfurt / M. 2004.

[6] *Bertolt Brecht / Kurt Weil*, Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny. Hg. v. Fritz Henneberg u. Jan Knopf, Frankfurt / M. 2006; *Gerd Koch / Florian Vaaßen / Doris Zeilinger (Hg.)*, „Können uns und euch und niemand helfen". Die Mahagonnysierung der Welt – Bertolt Brechts und Kurt Weills „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny", Frankfurt/M. 2006.

[7] Zitiert wird *Bertolt Brecht, Werke*. Große kommentierte Frankfurter und Berliner Ausgabe, hg. v. Werner Hecht u. a., Frankfurt/M. 1988–2000.

[8] Vgl. *Erich Garhammer / Georg Langenhorst (Hg.)*, Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg 2005; *Georg Langenhorst*, Theologie & Literatur. Ein Handbuch, Darmstadt, 2005, insbesondere das von Georg Langenhorst und mir herausgegebene Brecht-Themenheft der Zeitschrift Religionsunterricht an höheren Schulen 41 (1998) 279–331.

[9] *Bertolt Brechts Die Ernte*. Die Augsburger Schülerzeitschrift und ihr wichtigster Autor, hg. v. Jürgen Hillesheim u. a., Augsburg 1997; *Eberhard. Rohse*, Der frühe Brecht und die Bibel. Studien zum Augsburger Religionsunterricht und zu den literarischen Versuchen des Gymnasiasten, Göttingen 1983; *Hans-Harald Müller / Tom Kindt*, Brechts frühe Lyrik. Brecht, Gott, die Natur und die Liebe, München 2002; *Jürgen Hillesheim*, „Ich muss immer dichten". Zur Ästhetik des jungen Brecht, Würzburg 2005.

ihm für eine *ideologiekritische Umfunktionierung* empfahl. So sind die Werke des marxistischen Stückeschreibers randvoll mit Biblischem. Biblische Sprachformen und Redeweisen begegnen auf Schritt und Tritt: der Dialog Galileis mit dem künftigen Papst besteht nur aus Bibelzitaten, die sie einander um die Ohren schlagen, alle sieben sind den „Sprüchen Salomonis" entnommen[10]. „Der Gute Mensch von Sezuan" beruht, trotz seines chinesisch-fernöstlichen Kolorits, auf einer Bibelkontrafaktur: auf der Erzählung vom Besuch Gottes bei Abraham in Gestalt dreier Männer und der Hiobnovelle; der „Kaukasische Kreidekreis" stellt Brechts Version des salomonischen Urteils dar. Als Schriftsteller benutzte Brecht die Bibel in erster Linie als *Stoff*, als poetisch verfügbares *Material*, ja, als eine der schärfsten Waffen seiner *literarischen Religionskritik*. Bei kaum einem anderen Autor läßt sich die tiefgreifende Säkularisierung des biblischen Erbes eingehender beobachten[11].

Nirgendwo wird dies deutlicher als in *„Bertolt Brechts Hauspostille"*, die polemisch an die vertraute Sprachtradition der Bibel, des christlichen Andachts- und Kirchgesangbuchs anknüpft, um ihren Inhalt mittels Kontrafaktur, Travestie und Parodie zu verkehren. So griff Brecht auch auf religiös vorgeprägte Sprachformen und Sprechhaltungen wie die *Psalmen* zurück, um sie durch Verkehrung ihres Inhalts, mittels bewußter Profanierung und mit Spaß an der Provokation zu Antipsalmen umzufunktionieren[12]. So sehr Brecht sich vom biblischen Psalter dessen Ton und Form aneignete, seine stark rhythmisierte Sprache und stilisiert-poetische Prosa aufgriff, ging es ihm vor allem um die Umkehrung des biblischen Vorbilds, um damit den *Kontinuitätsbruch* des Ersten Weltkriegs zu signalisieren. Gerade in ihrer antipathetisch betonten Sachlichkeit markieren Brechts Psalmen überdeutlich den *Bruch mit dem überkommenen Gott- und Schöpfungsvertrauen* seiner christlich-bürgerlichen Herkunft ebenso wie mit der Psalmenfrömmigkeit der Generation der Expressionisten. Lediglich die im Psalter und Kirchenlied beklagte Vergänglichkeit, Finsternis, Nacht und Kälte ist bei Brecht gewahrt, ja, gegenchristlich intensiviert:

1 Wie erschreckend in der Nacht ist das konvexe Gesicht des schwarzen Landes!

2 Über der Welt sind die Wolken, sie gehören zur Welt. Über den Wolken ist nichts.

3 Der einsame Baum im Steinfeld muss das Gefühl haben, dass alles umsonst ist.
Er hat noch nie einen Baum gesehen. Es gibt keine Bäume.

4 Immer denke ich: wir werden nicht beobachtet.
Der Aussatz des einzigen Sternes in der Nacht, bevor er untergeht! (XI,30)

Der Kontrast von Brechts *„Der 1. Psalm"* (1920) zum berühmten Psalm 8 der Hebräischen Bibel – einem Lobpsalm auf den Schöpfergott, der hymnisch die wunderbare Ordnung alles Geschaffenen beschreibt, in der dem Menschen eine herausgehobene Stellung „nur weniges geringer als Gott selber" zukommt – könnte kaum größer sein! Wo der biblische Psalmist angesichts der grenzenlos über den Himmel ausgebreiteten Hoheit Gottes fragt: „Herr, was ist der Mensch, dass du dich seiner annimmst, dass du ihn so achtest?", gibt es für Brecht *nach dem „Tode Gottes"* niemand mehr, der uns beobachtet. So wird im zweiten Vers, im Gegensatz zum biblischen Parallelismus, nicht Transzendenz und kosmische Fülle ausgedrückt. Statt der zu erwartenden Überbietung im zweiten Versglied unterbricht Brecht vielmehr die Klimax und läßt eine Enttäuschung folgen: „über den Wolken ist nichts". Wie vor allem Brechts „Baal", der späte Nachfahre des assyrisch-altorientalischen Fruchtbarkeitsgottes und schon in der Bibel geradezu der Inbegriff des Heidnischen, zeigt, erlebte der kaum 20jährige Augsburger dies als *Befreiung von aller transzendenten Bedrohung* und darauf abgestützter *repressiver Moral:* als Befreiung zum *diesseitig-sinnlichen Lebensgenuß*. Sichtlich inspiriert von Walt Whitmans „Leaves of Grass" deutet *„Der 2. Psalm"* das religiöse Vorbild im erotisch-sexuellen Sinne um und unterläuft den hohen Ton biblischer Psalmen durch bewußte Anklänge an den „schmutzigen" Slang einer „niedrigen" Sprache:

1 Unter einer fleischfarbenen Sonne, die vier Atemzüge nach Mitternacht den östlichen Himmel hell macht, unter einem Haufen Wind, der sie in Stößen wie mit Leilich [einem Leintuch CG] bedeckt, entfalten die Wiesen von Füssen bis Passau ihre Propaganda für Lebenslust [...]

4 Denn Gott hat die Erde geschaffen, dass sie Brot bringe, und uns die Braunbrüstigen gegeben, dass es in die Mägen komme, vermischt mit der Milch der Kühe, die er geschaffen hat. Aber für was ist der Wind da, herrlich in den Baumwipfeln?

5 Der Wind macht die Wolken, dass da Regen ist auf die Äcker, dass das Brot entstehe. Lasst uns jetzt Kinder machen aus Lüsten für das Brot, dass es gefressen werde [...]

7 In den Hütten ist das Licht der Nächte wie Lachs. Man feiert die Auferstehung des Fleisches. (XI,31)

Ganz auf der von Heinrich Heine vorgezeigten Linie emanzipatorisch-sensualistischer Religions- und Gesellschaftskritik ging es Brecht um die Lösung des sozialen Glücksproblems. Brechts Hinwendung zum Marxismus Ende der zwanziger Jahre war insofern nur folgerichtig. Den *Gottesglauben* konnte Brecht dabei nur als „Vertröstung" und „Verführung", ja, als *Betrug am menschlichen Glücksverlangen* sehen. Nichts war ihm am spiritualistisch „halbierten" Kirchenchristentum seiner Zeit mehr verhaßt als seine gesellschaftlich „folgenlose Güte" und „unmerkliche Gesinnung". Dagegen richtete sich seine *„Heilige Johanna der Schlachthöfe"*, die bei Brecht, auf der Höhe der Weltwirtschaftskrise, kaum zufällig als Leutnant der Heilsarmee auftritt und einem bloßen Alibi-Gott, der nur zur Rechtfertigung bestehender Ungerechtigkeiten dient, eine entschiedene Absage erteilt[13]: „Anstatt nur gütig zu sein, bemüht euch / Einen Zustand zu schaffen, der die Güte ermöglicht, und besser / Sie überflüssig macht!" (III,222)

Neuansatz eines theologischen Gesprächs heute

Der neuzeitlichen Religionskritik gab der marxistische Stückeschreiber dadurch eine seit Heine kaum gekannte provozierende Schärfe, die um vieles realer und politischer anmutet als die klassischen Positionen philosophischer Religions- und Ideologiekritik. Hans Pabst hat denn auch Brechts Dramen eingehend auf den herrschaftsstabilisierenden Mißbrauch von Bibel und Religion untersucht und zugleich deren herrschaftskritische Veränderungsimpulse herausgestellt[14]. Und doch ist dies *motivgeschichtlich* letztlich *wenig originell*. Brechts *eigentliche Herausforderung*, die schriftstellerische Originalität seines bleibend vom Christlichen wie auch der radikalen Kritik am Christentum geprägten Denkens und Schreibens liegt m. E. ganz woanders: in Brechts eigentümlicher *Verschränkung von alter und neuer Weisheit*. Ist doch Brechts literarisches Schaffen – das belegen die „Geschichten vom Herrn Keuner", das „Buch der Wendungen", „Der gute Mensch von Sezuan" und der „Kaukasische Kreidekreis" – ohne die Beschäftigung mit fernöstlicher Philosophie, Dichtung und Theaterkunst nicht vorstellbar. Ja, in seiner Ausrichtung auf alltagspraktische Probleme der Lebensführung und der Ordnung des Zusammenlebens wie in der kritischen Wendung gegen die Folgenlosigkeit selbstgenügsam-kontemplativer Weisheitslehren aktualisiert Brecht eine in der westlichen Moderne weithin verschüttete Tradition verhaltensbezogenen Philosophierens, für die er in der Weisheitsüberlieferung des alten China ein künstlerisch inspirierendes Vorbild fand, das sich ihm schon durch die Einheit von Belehrung und Unterhaltung, von Pädagogischem und Artistischem empfahl.

Im Rückgang wie in der schöpferischen Weiterführung alter, halbvergessener Traditionen der Ethikgeschichte stellt Brecht Grundfragen des menschlichen Verhaltens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens neu zur Diskussion, zu denen sich *strukturelle Entsprechungen zum biblischen Weisheits-, Glücks- und Gerechtigkeitsden-*

[10] *Gerhard Bauer*, Weisheit, zerpflückt, verbraucht, zur Kenntlichkeit entstellt. In: Bertolt Brecht (1898–1956). Hg. v. Walter Delabar u.a., Berlin 1998, 31–57.

[11] Zur Einordnung: *Christoph Gellner*, Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004.

[12] *Arnold Stadler*, Das Buch der Psalmen und die deutschsprachige Lyrik des 20. Jahrhunderts. Köln / Wien 1989, 89–95; *Josef P. Mautner*, Psalmen. In: Brecht-Handbuch (Anm. 4), Bd. 2, 84–96; *Inka Bach / Helmut Galle*, Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Berlin / New York 1989, 324–346; *Cornelius Hell / Wolfgang Wiesmüller*, Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten, in: Die Bibel in der deutschprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Hg. v. Heinrich Schmidinger, Mainz 1999, Bd. 1, 158–204, hier 175–179; *Susanne Gillmayr-Bucher*, „Ich muss noch einmal Psalmen schreiben". Psalmgedichte von Bertolt Brecht, in: ZKTh 121 (1999) 269–280.

[13] Vgl. *Hans Peter Hermann*, „Die Heilige Johanna der Schlachthöfe". Über Vielfalt und Reichtum von Brechts realistischer Schreibweise, in: „Anmut sparet nicht noch Mühe" Zur Wiederentdeckung Bertolt Brechts, hg. v. Rüdiger Sareika, Iserlohn 2005, 27–52.

[14] Eingehend *Hans Pabst*, Brecht und die Religion. Graz 1977.

ken aufweisen lassen. Gerade diese gemeinsame Frageebene macht Brechts Weisheitsdenken – ohne selber irgendwelche religiösen Botschaften zu affirmieren – theologisch relevant und aktuell[15]. Vermochte Brecht dadurch doch dem abendländischen Weisheitsdenken signifikante Neuakzentuierungen, ja, neue zeitgenössische Brisanz und Vitalität zu geben. Daß hier ein lohnender Neuansatz eines theologischen Gesprächs mit Brecht vorliegt, bestätigt ein mit den Bezügen zum Ostasiatischen bestens vertrauter Brecht-Forscher wie Antony Tatlow, der meiner von Karl-Josef Kuschel, Hans Küng und Dietmar Mieth begleiteten Diss. („ein großer Wurf") einen „bedeutenden Vorsprung gegenüber früheren, thematisch analogen Monographien" bescheinigte, „himmelweit entfernt von den ex cathedra abkanzelnden, schauermärchenhaften Traktaten, mit denen selbstgerechte Moralisten früher und bis in die Gegenwart anhand einer theologisch oder moralisch maskierten politischen Ideologie Brechts Werk regelmäßig bedacht haben"[16].

Innerhalb der facettenreichen Fernostbegeisterung in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s gewinnt Brecht ein eigenes Profil, indem er bewußt andere Traditionen asiatischer Geistigkeit aufgriff als etwa Hesse oder Döblin[17]. So fand er vor allem im Mehismus eine bewährte *sozialethische Gegentradition*, die sich trefflich gegen die *Gesellschafts- und Glücksvergessenheit bürgerlich-christlicher Ethik* ins Feld führen ließ. Wurde in ihr doch die *Ethik* in engstem Zusammenhang von *Politik und Ökonomie* behandelt. Im Horizont der eudämonistischen Frage nach dem „guten Leben" und der bestmöglichen Ordnung der Gesellschaft, die sowohl bei Marx als auch bei Brecht den Grundimpuls ihrer Kapitalismuskritik bildeten. Wichtig ist, daß bereits Mo-tzu die Ethik als Teil der Staats- und Gesellschaftslehre thematisierte, während „die abstrakte, individuelle Ethik"[18] bei ihm keine besondere Behandlung erfuhr. Im Zentrum der mehistischen Sozialphilosophie stand vielmehr die Frage, wie Moral und Sittlichkeit durch die bestmögliche Ordnung des Gemeinwesens allererst ermöglicht und befördert werden könnten. Höhepunkt von Brechts Auseinandersetzung mit dem Mehismus ist das *„Me-ti. Buch der Wendungen"*, in dem die in der westlichen Moderne überbetonte Individualethik eine *gesellschaftliche Umwendung* erfährt: nicht das Verhalten des Einzelnen steht mehr im Zentrum der Ethik, sondern die mannigfachen gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse, die das sittliche Handeln des Einzelnen faktisch erschweren oder gar verunmöglichen.

Folglich liegt der Schwerpunkt im „Buch der Wendungen" weniger in der Aufstellung einer neuen Ethik als vielmehr im vergnüglich-provokanten Aufweis der *Entbehrlichkeit heroischer Tugenden*. Der Schlüsselgedanke lautet: „Sind die Institutionen gut, muss der Mensch nicht besonders gut sein. Freilich ist ihm dann die Möglichkeit gegeben, es sein zu *können*." (XVIII,150) Die Erfahrung zeige ja, daß Tugenden immer dann in besonders hohem Kurs stehen, wenn durch die Aktivierung außerordentlicher individueller Leistungen gesellschaftliche Mißstände kompensiert oder gar kaschiert werden sollen, die alles andere als sittlich sind. Wo Mängel herrschen, muß an die Opfer und Leidensbereitschaft appelliert werden: „Wenn ich höre, dass ein Schiff Helden als Matrosen benötigt, frage ich, ob es morsch und alt ist. Wenn jeder Mann die Arbeit von zwei Männern leisten muss, ist die Rederei entweder bankrott oder will zu schnell reich werden. Wenn der Kapitän ein Genie sein muss, sind seine Instrumente wohl unzuverlässig." (XVIII,141f) Me-tis Fazit? „Ganz allgemein sollte gelten, dass jedes Land, in dem besondere Sittlichkeit nötig ist, schlecht verwaltet ist." (XVIII,55)

Wie sehr es anstrengt, böse zu sein

Als vergnüglich-provokante Gegenübertreibung stellt Brecht denn auch dem in der Welt des Christentums durch Augustin und Luther maßgeblich gewordenen anthropologischen Pessimismus den *sozialethischen Optimismus der alten Chinesen*, ihr Vertrauen in die natürliche Güte, Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit des Menschen gegenüber, die nur unter dem Zwang der entfremdenden Verhältnisse zum Bösen verkehrt würden. Gutsein, Hilfsbereitschaft, praktische Freundlichkeit erscheinen so als *ursprünglich spontanes Bedürfnis* des Menschen, das eigentlich keiner besonderen Tugendanstrengungen bedarf. Gegenüber dem *christlichen Erbsündenpessimismus* bringt Shen Tes *„Lied vom Freundlichsein"* diese Grundüberzeugung, die gewissermaßen den *„Wärmestrom"* in Brechts marxistischem Denken und Schreiben bildet, pointiert zum Ausdruck:

> Den Mitmenschen zu treten
> Ist es nicht anstrengend? Die Stirnader
> Schwillt ihnen an, vor Mühe, gierig zu sein.
> Natürlich ausgestreckt
> Gibt eine Hand und empfängt mit gleicher Leichtigkeit. Nur
> Gierig zupackend muss sie sich anstrengen. Ach
> Welche Verführung, zu schenken. Wie angenehm
> Ist es doch, freundlich zu sein! Ein gutes Wort
> Entschlüpft wie ein wohliger Seufzer. (VI,247)

Die bestehenden Verhältnisse so zu verändern, daß Güte, Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft nicht länger die heroischen Tugenden einzelner, sondern die Grundlage des Zusammenlebens aller sind: darauf kam es Brecht an. Damit knüpft Brecht unverkennbar an die *Chinarezeption der Aufklärung* an. War es doch nicht zuletzt die konfuzianische Vorstellung, daß alle Menschen potentiell gut seien und durch entsprechende Erziehung zur Entfaltung des in ihnen angelegten Guten gebracht werden könnten, die entscheidend dazu beitrug, daß China führende Aufklärungsphilosophen wie Leibniz, Wolff, Voltaire oder die Enzyklopädisten in seinen Bann zog. In dem Gedicht *„Die Maske des Bösen"* (1942) entzündet sich Brechts Assoziation an den verzerrten Gesichtszügen eines altjapanischen Dämons:

> An meiner Wand hängt ein japanisches Holzwerk
> Maske eines bösen Dämons, bemalt mit Goldlack.
> Mitfühlend sehe ich
> Die geschwollenen Stirnadern, andeutend
> Wie sehr es anstrengt, böse zu sein. (XII,124)

„Dass das ‚Böse'", kommentiert Antony Tatlow, „weitgehend durch die gesellschaftlichen Verhältnisse verursacht wird, ist eine Überzeugung, mit der Brecht einerseits auf den verlogenen Härtekult der Nazis reagiert, andererseits auch Thema in seinen Stücken aus jener Zeit". Im Gegensatz zur westlichen Tradition galt es in Ostasien „schon immer als selbstverständlich, dass das menschliche Verhalten gesellschaftlichen Zwängen unterliegt und deshalb absolute moralische Forderungen unrealistisch sind. Die Gesellschaft war folglich so vernünftig zu organisieren, dass sich das natürliche Bedürfnis nach Güte entfalten konnte."[19]

Gesellschaftliche Umwendung des Weisheitsdenkens

Wer wollte bestreiten, daß Freundlichkeit, Güte und Hilfsbereitschaft im alltäglichen Konkurrenzkampf zu marginalen Verhaltensformen zu verkümmern drohen, daß die Unfähigkeit zu sittlichem Handeln oft nicht dem Einzelnen, sondern der *Übermacht entfremdender Verhältnisse* anzulasten ist, die individuell nur schwer zu kompensieren sind? Daß die Herbeiführung gerechter, solidarischer Lebensformen die *unerläßliche institutionelle Voraussetzung für das Glücken und Gelingen menschlichen Lebens* ist, wird eine christliche Ethik nicht bestreiten, die davon ausgeht, daß ethisches Handeln nicht nur vom guten Willen und vom sittlichen Vermögen des Einzelnen abhängt, sondern auch von der richtigen Einrichtung gesellschaftlicher Strukturen. „Gerade in unserer modernen Lebenswelt", stellt Dietmar Mieth heraus, „ist die Eingangstür zur ethischen Verantwortung eher die Institutionenethik als die traditionell überbetonte Individualethik"[20]. Letztere wird dadurch nicht überflüssig, vielmehr sozial ermöglicht: „Wenn die Institutionen", die Rechts-, Gesellschafts- und Wirtschaftsverhältnisse, „gut und richtig sind, können sie den einzelnen Menschen, die unter ihren Rahmenbedingungen handeln, moralischen Heroismus ersparen. Es ist zwar möglich, auch unter schlechten Bedingungen ethische Verantwortung zu übernehmen, aber dieses Handeln ist mit hohem Risiko verbunden,

[15] *Christoph Gellner*, Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht, Mainz 1997 (darin ein kurzer Abriß über die bisherige theologische Rezeption 272ff).

[16] *Antony Tatlow*, Brecht und Ostasien: Drei Perspektiven. In: Brecht-Yearbook 25 (2000), 442–448, hier 442f. Noch immer das Standardwerk zum Thema: *Antony Tatlow*, The Mask of Evil. Brecht's Response to the Poetry, Theatre and Thought of China and Japan, A Comperative and Critical Evaluation, Bern u. a. 1977; *ders.*, Brechts Ostasien. Ein Parallog, Berlin 1998.

[17] Hierzu jetzt *Christoph Gellner*, Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens. Düsseldorf 2005.

[18] *Alfred Forke*, Me Ti. Des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke, Berlin 1922, 51.

[19] *Antony Tatlow*, Die Maske des Bösen. In: Brecht-Handbuch (Anm. 4), Bd. 2, 364–366, Zitat 366.

[20] *Dietmar Mieth*, Ethik der Gerechtigkeit. Ansätze, Prinzipien, Kriterien, in: Vision Gerechtigkeit? Konziliarer Prozess und Kirchliche Jugendarbeit, hg. v. Dietmar Mieth u. a., Düsseldorf 1991, 12–32, Zitat 12.

und die Erkenntnis des Richtigen unter schlechten Bedingungen ist ebenfalls außerordentlich erschwert."

Mag Brecht diesen *institutionenethischen Prioritätswechsel* auch kritisch-polemisch gegen ein spiritualistisch „halbiertes" Christentum eingeklagt haben, das den Glücksanspruch des Einzelnen zu versperren schien: Eine strukturelle Analogie zu den sozialhumanitären Kernelementen biblischen Glücks- und Gerechtigkeitsdenkens ist dennoch nicht zu übersehen. Ja, in ihrer aktiv „eingreifenden" Parteilichkeit bildet die von Brecht so nachhaltig betriebene gesellschaftliche „Umwendung" des Weisheitsdenkens gewissermaßen den säkularen Endpunkt jener *fortschreitenden Aufwertung der vita activa gegenüber der vita contemplativa*, wie sie gegenüber der bis weit in die Neuzeit hinein einflußreichen antiken Philosophietradition maßgeblich durch das jüdisch-christliche Ethos der Bibel angestoßen wurde[21]. Herrschte in ihr doch ein am Primat der Kontemplation orientiertes, selbstgenügsam-weltabgewandtes Weisheitsverständnis vor, dem das Ideal der interesselosen Theoria, das Glück des rein schauend der Wahrheit gewidmeten philosophischen Lebens als Ziel und Gipfel humaner Lebenserfüllung galt. Demgegenüber läßt sich in der Geschichte der christlichen Spiritualität eine fortschreitende Aufwertung des Handelns gegenüber der kontemplativen Gottesschau beobachten. Diese *Wende des Religiösen zur Praxis* hatte denn auch weitreichende Folgen. Steht sie doch gleichsam an der Wiege eines neuen, nicht länger dem Primat der „scientia contemplativa" verpflichteten Weisheitsverständnisses, einer *praktischen Weisheit der Aktion*. Kein Wunder, wenn diese fortschreitende Aufwertung der vita activa mit dem Heraufkommen der Moderne in der Aufklärung und dem „Praktisch- und Weltlichwerden der Philosophie" im Marxismus schließlich *gegen* ein Christentum eingefordert wurde, das dem diesseitig erfahrbaren Glück des Menschen nur im Wege zu stehen schien. In diesem Zusammenhang ist insbesondere an *Francis Bacon* (1561–1626) zu erinnern, der mit dem Schritt von der Kontemplation zur Aktion im Dienste der Veränderung der gegebenen Verhältnisse die Grundlage des neuzeitlichen Wissenschaftsideals legte. Berief sich Bacon doch für seine an der Erleichterung der menschlichen Existenz und der Verbesserung seiner Glücksmöglichkeiten ausgerichtete, neue „scientia activa" auf das biblisch-christliche Ethos der Nächstenliebe, der caritas und der benevolentia, denen er im Bereich der Wissenschaften zum Durchbruch verhalf.

Wenn sich Brecht im „Kleinen Organon für das Theater" (1948) für seine gesellschaftlich „eingreifende" Kunst im Dienste der menschlichen Lebenserleichterung (wie vor ihm bereits Karl Marx) ausdrücklich auf Francis Bacon berief[22], legt er selber diese Verbindungslinien offen: „Es treffen sich aber Wissenschaft und Kunst darin, dass beide das Leben der Menschen zu erleichtern da sind, die eine beschäftigt mit ihrem Unterhalt, die andere mit ihrer Unterhaltung", wobei auch diese Differenz aufgehoben wird, wenn „in dem Zeitalter, das kommt", die unterhaltssichernde „Produktivität" Formen annimmt, in denen der Unterschied zwischen einer Betätigung für den „Unterhalt" und einer Betätigung für die „Unterhaltung" verloren geht (XXIII,73). Der Marxismus verstand sich insofern als „Vollstrecker" jener erstmals von Francis Bacon zur Verbesserung des materiellen Wohls aller Menschen formulierten Synthese von Wissenschaft, Ethik und Sozialreform[23]. Geknüpft an die von Brecht geteilte Erwartung, zusammen mit der ökonomisch-technologischen Produktivitätsentfaltung lasse sich auch die gesellschaftlich-soziale Emanzipation befördern, gewann dadurch die traditionell subjektzentrierte Weisheitssuche „eine ganz neue Dimension"[24]: einen neuen, welt- und gesellschaftsverändernden, ja, parteiischen Zug[25]. Diese Wende im Weisheitsdenken seit der Antike scheint mir – bei aller berechtigten Kritik an der von Bacons Optimismus beflügelten „prometheischen Hybris" marxistischer Zukunftsutopie – unhintergehbar zu sein: Weisheit muß in der Tat gesellschaftspolitisch reflektiert werden, will sie nicht die sozioökonomischen Verhältnisse aus den Augen verlieren, die die Gestaltung des Lebens, die individuelle Lebenskunst ebenso wie das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen faktisch erschweren oder gar verunmöglichen.

[21] *Dietmar Mieth*, Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns, Darmstadt 1984, 31ff.

[22] Eingehend *Helmuth Kiesel*, Geschichte der literarischen Moderne. Sprache, Ästhetik, Dichtung im zwanzigsten Jahrhundert, München 2004, 359–393.

[23] Vgl. *Lothar Schäfer*, Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt/M. 1993; *Ottfried Höffe*, Bacon oder die ambivalente Modernisierung. In: ders., Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt/M. 1993.

[24] *Milan Machovec*, Die Rückkehr der Weisheit. Philosophie angesichts des Abgrunds, Stuttgart 1988, 191.

[25] *Ernst Bloch*, Über den Begriff der Weisheit. In: ders., Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Frankfurt/M. 1969, 355–395.

Arbeit am Glück

Zwischen dem technisch-wissenschaftlichen und dem gesellschaftlichen Fortschritt stellte Brecht indes eine *fatale Scherenentwicklung* heraus. Die Dialektik *gesellschaftlich „halbierter" Aufklärung*, die den möglichen „Fortschritt aller" zum „Vorsprung weniger" verkürzte: Statt der Befriedigung des menschlichen Glücksverlangens zugeführt zu werden, wurde das mit der wissenschaftlichen Revolution geschaffene Freiheitspotential unter dem Diktat ökonomischer Verwertungsinteressen zur Herstellung gewaltiger Zerstörungsmöglichkeiten pervertiert. So entwickelte sich die „Beherrschung der Natur" statt „zu einer Quelle des Glücks für die Menschheit" immer mehr zu einer „Quelle des Unglücks" (XXII,549). Unter dem Eindruck der Möglichkeit der Kernspaltung ließ Brecht *„Galilei"* in der ersten, dänischen Fassung (1938) davon schwärmen, daß gerade „Entdeckungen" gemacht würden, „welche die Glücksgüter der Menschen unermesslich vermehren müssen" (V,106). Noch das in der Schweiz geschriebene „Kleine Organon" ist von der Hoffnung getragen, daß der technische dem sozialen Fortschritt zugute kommen könne, obwohl nicht verschwiegen wird, daß der letzte Höhepunkt des wissenschaftlich-technischen Fortschritts überschattet wird von Hiroshima. Unter dem Eindruck des ersten Atombombenabwurfs ist die dritte Fassung des „Galilei", die 1953 in Ostberlin entstand, dann nicht mehr von der Zuversicht getragen, daß durch wissenschaftlich ermöglichte „Maschinen" die Erde endlich „bewohnbar" werden könne, sondern durch die von Galilei selbst formulierte Furcht, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt „ein Fortschreiten von der Menschheit weg", ja, daß jeder „Jubelschrei über irgendeine neue Errungenschaft von einem universalen Entsetzensschrei beantwortet werden könnte" (V,282ff). „Die Früchte des Wissens", notierte Brecht 1954 in Ostberlin, „sind tödlich geworden, um so mehr als die große Menge hilflos gemacht wird durch neue Unwissenheit, die von den Besitzern aller Mittel der Information (der Presse, des Radios, des Film, der Schulen und Universitäten) aufrechterhalten wird." (XXIII,281)

Man wird Brechts überaus *spannungsvolles Verhältnis zum Christentum* nur verstehen, wenn man sieht: Wie keiner der großen Autoren des 20. Jh.s war Brecht weit entfernt vom Christentum und ihm – trotz seiner kompromißlos atheistischen Religionskritik – *zugleich* ganz nah. Ja, es dürfte kaum zuviel behauptet sein, wenn Reinhold Grimm feststellt, die Enttäuschung am Christentum bilde den verborgenen Grund, aus dem Brechts Hinwendung zum Marxismus erwuchs[26]. So radikal sein kompromißlos-atheistischer Antimoralismus auch anmuten mag, bricht Brecht ja aus dem biblisch-christlichen Überlieferungszusammenhang keinesfalls aus. Vielmehr läßt sich im Denken und Schreiben des marxistischen Stückeschreibers eine im Raum der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s wohl einzigartige *Metamorphose und Transformation des Christlichen* beobachten. Die ins Auge fallende Verwandtschaft zwischen der *Güte, Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit* zahlreicher Brechtgestalten mit der christlichen Nächstenliebe und Barmherzigkeit ist mit Recht immer wieder herausgestellt worden, auch wenn diese Kernelemente des biblischen Ethos im Werk des Stückeschreibers ganz eingebunden sind in unbedingte Diesseitigkeit[27]. Gerade Brechts große Frauengestalten, die Heilige Johanna, Shen Te (im „Guten Menschen von Sezuan"), Grusche (im „Kaukasischen Kreidekreis") und die stumme Kattrin (in der „Mutter Courage") tragen unverkennbar Züge einer *barmherzigen Samariterin*. Mit ihnen stellt Brecht in zahlreichen Variationen immer wieder die *Passionsgeschichte eines hilfsbereiten Individuums* vor Augen, das an der „schrecklichen Verführung" zur Güte und Selbstlosigkeit zugrunde geht in einer Welt, die nur rücksichtslosen Eigennutz und Übervorteilung belohnt, Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit aber zu einem Verlustgeschäft macht. Gerade darum hat Brecht in seinen Stücken – angefangen bei seinem Erstling „Die Bibel" bis hin zum „Kaukasischen Kreidekreis" – immer

[26] *Reinhold Grimm*, Portrait mit biblischen Zügen. In: ders., Brecht und Nietzsche oder Geständnisse eine Dichters. Frankfurt 1979, 77–105.

[27] *Walter Hinck*, Die „große Helferin". In: ders., Theater der Hoffnung. Frankfurt 1988, 107–138. Dies bestätigt jüngst noch einmal *Wolfgang Emmerich*, Verkappte Religionen. Eschatologischer Marxismus in den 20er Jahren und die Position Bertolt Brechts, in: Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschaftsfrömmigkeit, politische Theologie (Brecht-Dialog 2002), hg. v. Sebastian Kleinschmidt / Therese Hörnigk, Berlin 2002, 25–43, bes. 40f.

wieder die *Passionsgeschichte Jesu* eingeblendet und dem Bühnengeschehen als erkenntniskritische Deutefolie unterlegt. Nicht von ungefähr formuliert Brecht im berühmten Exilgedicht *„An die Nachgeborenen"* (1938) seine Vision einer neuen und anders strukturierten Gesellschaft, die endlich zur Freundlichkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen imstande wäre, in der Sprachtradition der Bibel:

Ihr, die ihr auftauchen werdet aus der Flut
In der wir untergegangen sind
Gedenkt
Wenn ihr von unsern Schwächen sprecht
Auch der finsteren Zeit
Der ihr entronnen seid [...] Ach, wir
Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit
Konnten selber nicht freundlich sein.
Ihr aber, wenn es soweit sein wird
Dass der Mensch dem Menschen ein Helfer ist
Gedenkt unsrer
Mit Nachsicht. (XII,87)

Dabei wußte Brecht nur allzu gut, daß die Einlösung dieser Geschichtshoffnung „in großer Ferne" lag. „Es war deutlich sichtbar, wenn auch für mich / Kaum zu erreichen." (XII,86) Bedingungen zu schaffen, die das Glück der Menschen befördern, so daß wir nicht länger lernen müßten, schlecht zu sein, um zu überleben: Darauf war Brechts künstlerisches Schaffen bezogen. Gegenüber dem überkommenen weltabgewandt-kontemplativen Weisheitsverständnis hat er sich unmißverständlich distanziert. Die Ablehnung solcher Bescheidenheits- und Genügsamkeitsweisheiten – asiatische wie antike Philosophen und Dichter hat er dabei ebenso vor Augen wie die Hebräische Bibel: „Man sagt mir: Iß und trink du!", heißt es in Anspielung an den Prediger Salomo, „Sei froh, dass du hast!" (XII,85) – könnte nicht schärfer sein:

Ich wäre gerne auch weise
In den alten Büchern steht, was weise ist:
Sich aus dem Streit der Welt halten und die kurze Zeit
Ohne Furcht verbringen
Auch ohne Gewalt auskommen
Böses mit Gutem vergelten
Seine Wünsche nicht erfüllen, sondern vergessen
Gilt für weise.
Alles das kann ich nicht:
Wirklich, ich lebe in finsteren Zeiten! (XII,86)

Kaum zufällig fand man in Brechts Exemplar der Lutherbibel neben der Titelseite das Bild eines abgeklärt lächelnden Buddha eingeklebt, der in Brechts Augen jene passiv-duldende Schicksalsergebenheit, Weltflucht und Statusquobestätigung[28] versinnbildlicht haben dürfte, wie er sie schon in seinem Jugenddrama „Die Bibel" mit dem Kirchenchristentum seiner Zeit verband. Und doch gibt es in Brechts Œuvre auch ein Stückprojekt, für das der lächelnde Buddha Pate stand. 1941 erwarb Brecht im Chinesenviertel von Los Angeles eine kleine Figur des zu Tausenden auf den Markt geworfenen chinesischen Dickbauchbuddha, die ihn zu dem Opernprojekt *„Die Reisen des Glücksgott"* inspirierte. Mit vor Sinnenfreude empor gestreckten Armen und vorgewölbtem Bauch verkörpert dieser freundlich lachende Fettwanstbuddha Glück, Wohlergehen und Wohlstand in dieser Welt. „Ein ganz und gar materialistisches Werk" schwebte Brecht bei seinem Glücksgottprojekt vor, „preisend ‚das gute Leben' [in doppelter Bedeutung]. Essen, Trinken, Wohnen, Schlafen, Lieben, Arbeiten, Denken, die großen Genüsse." (XXVII,159) In diesem „mythisch restituierten Baal"[29] lebt denn die Freude am derb Erotischen und genußvoll Epikureischen weiter, wie sie im weisen-„asozialen" Azdak, in Kragler und Fatzer, im Puntila wie im den Fleischesfreuden zugewandten und zugleich denkend genießenden Galilei in vielerlei Gewändern wiederkehrt im literarischen Kosmos dieses Autors.

Kunst und Lebenskunst

„Es ist unmöglich, das Glücksverlangen des Menschen ganz zu töten", faßte Brecht selber, 1953 in Ostberlin, den Grundgedanken beider Stücke zusammen. Als er zu Beginn des Jahres 1956 seine frühe Lyrik neu zusammenstellte, schrieb er ein „Gegenlied" zu einem frühen Augsburger Gedicht, das unter dem Titel *„Von der Freundlichkeit der Welt"* in der zweiten Lektion („Exerzitien") der „Hauspostille" Aufnahme gefunden hatte. In der Gegenüberstellung dieser beiden lyrischen Texte läßt sich wie in einem Brennspiegel Brechts geistig-künstlerische Entwicklung Revue passieren[30]. In der Tradition barocker Weltverachtungsliteratur beschwört das ganz im Schatten des Ersten Weltkriegs stehende Gedicht des 23jährigen im archaisierenden Ton der Lutherbibel und in kontrafaktischer Anlehnung an das Kirchenlied eine *kalte Welt* der Gleichgültigkeit, Verlassenheit und Ablehnung. Ein trostloses Jammertal und einen Ort der vanitas, der in seiner Kärglichkeit zwischen Geburt und Tod kaum mitmenschliche Zuwendung kennt. Polemisch-parodistisch gegen die zitierte christliche Vorstellungswelt, vor allem gegen jegliche religiöse Vertröstung auf ein illusionäres Jenseitsglück gewendet, entwirft es ein Leben ohne jede Transzendenz. Und doch hindern Kälte, Fremdheit und Unfreundlichkeit die Menschen nicht, die Welt zu lieben, wie die spätestens 1927 für die „Hauspostille" neu hinzugefügte vierte Strophe überraschend vor Augen führt, für die es in der Erstfassung von 1921 noch keine Entsprechung gab:

1 Auf die Erde voller kaltem Wind
Kamt ihr alle als ein nacktes Kind.
Frierend lagt ihr ohne alle Hab
Als ein Weib euch eine Windel gab.

2 Keiner schrie euch, ihr wart nicht begehrt
Und man holte euch nicht im Gefährt.
Hier auf Erden wart ihr unbekannt
Als ein Mann euch einst nahm an der Hand.

3 Und die Welt, die ist euch gar nichts schuld:
Keiner hält euch, wenn ihr gehen wollt.
Vielen, Kinder, wart ihr vielleicht gleich.
Viele aber weinten über euch.

4 Von der Erde voller kaltem Wind
Geht ihr all bedeckt mit Schorf und Grind.
Fast ein jeder hat die Welt geliebt
Wenn man ihm zwei Hände Erde gibt. (XI,68)

In dem gut 30 Jahre später, in Brechts Todesjahr entstandenen *„Gegenlied"* befragen die fiktiven Adressaten die in dem früheren Gedicht beschworene scheinbar unabänderliche Naturgegebenheit menschlicher Existenz. Der Zustand der Welt erscheint jetzt als veränderbar, unüberhörbar werden die Glücksansprüche bekräftigt, die der frühere Text abwies. So verweist das Bild der „großen Kälte" jetzt auf durchaus überflüssiges Elend, auf unnötiges menschliches Leid und vermeidbares soziales Unrecht, dessen Urheber dieser lyrische Text konkret zu benennen weiß:

Soll das heißen, dass wir uns bescheiden
Und „so ist es und so bleib es" sagen sollen?
Und die Becher sehend, lieber Dürste leiden
Nach den leeren greifen sollen, nicht den vollen?

Soll das heißen, dass wir draußen bleiben
Ungeladen in der Kälte sitzen müssen
Weil da große Herrn geruhn, uns vorzuschreiben
Was da zukommt uns an Leiden und Genüssen?

Besser scheint's uns doch, aufzubegehren
Und auf keine kleinste Freude zu verzichten
Und die Leidenstifter kräftig abzuwehren
Und die Welt uns endlich häuslich einzurichten! (XV,296)

Die Welt uns endlich häuslich einzurichten: An dieser marxistisch radikalisierten Vision aufklärerischer Humanität hat Brecht, allen Widerständen, Schwierigkeiten, Konflikten und Enttäuschungen zum Trotz, beharrlich festgehalten. Ja, aus dieser *Leidenschaft für eine Welt ohne Mangel* bezog Brechts künstlerisches Schaffen seinen kämpferischen Grundgestus. So sehr heute angesichts der ökologischen Krise und der knappen Ressourcen eine radikale Änderung unserer bisherigen ruinösen Naturnutzung erforderlich ist, eine „Rückkehr zum menschlichen Maß" (E. F. Schumacher) hinsichtlich der in den reichen Industriestaaten vorherrschenden Art zu leben und zu konsumieren, so wenig können wir die Vorstellung einer *besseren Zukunft für alle* aufgeben, solange noch Hunger, Krankheit und mate-

[28] *Helmuth Kiesel*, Brechts Reaktion auf Döblins Konversion, in: Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschafts-frömmigkeit, politische Theologie (Anm. 27, 52f), stellt zu Recht heraus, daß Brecht zeitlebens blind blieb für die emanzipatorisch-humanisierende Bedeutung der christlichen Religion.

[29] *Friedrich Dieckmann*, Brechts Utopia. In: ders., Wer war Brecht? Erkundungen und Erörterungen, Berlin 2003, 29–80, Zitat 77.

[30] Vgl. *Klaus-Dieter Krabiel*, Von der Freundlichkeit der Welt / Gegenlied. In: Brecht-Handbuch (Anm. 4), Bd. 2, 99–101.

rielle Not große Teile der Menschheit peinigen. Geht es dabei doch um das im biblischen Glücks- und Gerechtigkeitsdenken wurzelnde Leitbild einer Humanität, die nicht auf das Wohlergehen weniger unter Ausschluß gerade der am meisten Benachteiligten eingeschränkt werden kann. Die in Brechts Œuvre antizipierte Umorientierung der Eigentums- und Produktionsverhältnisse auf die *Mehrung des Benefits aller Menschen anstelle des „unproduktiven" Profits für nur wenige Einzelne* bleibt daher ein *ethisch anstiftendes Leit- und Zielbild*, auch wenn die Prämissen von Brechts Produktivitätsethos nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus, dessen zwangsläufiges Scheitern unter dem Zwang kommunistischer Parteidiktatur Brecht womöglich selbst geahnt haben mag[31], mehr als problematisch geworden sind[32].

In der DDR war es vor allem Heiner Müller (1929–1995), der sich intensiv mit Brecht auseinandersetzte, dem er eine „vorsätzliche Blindheit für die dunklen Seiten der Aufklärung"[33] vorwarf. Inspiriert von Beckett und Artaud führte Müllers eigene Theaterarbeit denn auch in drastischer Deutlichkeit das Mißverhältnis zwischen gesellschaftlichen Heilsversprechungen und individuell zu gewärtigendem, ja, körperlich zu erleidendem Unheil vor Augen: die Verschränkung von Aufklärung und Barbarei, von Utopie und Terror gerade auch im Raum des alles andere als „real existierenden" Sozialismus. Für Müller, der 1992 (Mit-)Direktor des „Berliner Ensemble" wurde, war das angeblich unzerstörbare menschliche Glücksverlangen im „Duell zwischen Industrie und Zukunft"[34] substantiell gefährdet, ja, durch den „Imperialismus der Besetzung von Phantasie und der Abtötung von Phantasie durch die vorfabrizierten Klischees und Standards der Medien"[35] zur Unkenntlichkeit entstellt. „Wenn die Chancen vertan sind", kommentierte er seinen Versuch einer Fortschreibung von Brechts „Reisen des Glücksgott", die ihn bis zu seinem Tod beschäftigten, „beginnt, was Entwurf neuer Welt war, anders neu: als Dialog mit den Toten"[36]. Immer stärker Walter Benjamin verpflichtet[37], ging es Heiner Müller um das erinnernde Eingedenken ihrer unabgegoltenen Veränderungshoffnung: das, was an Zukunft mit ihnen begraben wurde, müsse man wieder und wieder ausgraben, nur durch die Verdeutlichung dieser unverwirklichten geschichtlichen Möglichkeiten könne das Kontinuum der Katastrophengeschichte aufgesprengt werden.

Das berührt sich mit George Steiners Wort von der *Karsamstaglage* aller großen Kunst, insofern sie einer *Unermeßlichkeit des Wartens und Erwartens* entspringt[38]: Sie weiß um Ungerechtigkeit und unendliches Leid, das Christen mit dem Karfreitag verbinden. Sie weiß aber auch – Nichtchristen oder Ungläubige haben dafür analoge Bilder und Begriffe – vom Sonntag, von Auferstehung, der Hoffnung auf Befreiung von Unmenschlichkeit, Entfremdung und Unterdrückung. Diese *spannungsreiche Dialektik* wäre gerade in der poetischen Komplexität von Brechts Œuvre neu zu entdecken, das ja nicht auf seine geschichtsphilosophischen Annahmen zu reduzieren ist – der nicht verdrängte *Schmerz* an den unversöhnten Widersprüchen dieser Welt und die bis heute uneingelöste *Sehnsucht* nach einem Mehr an Menschlichkeit, Güte und Freundlichkeit. So sehr sich Brechts Ästhetik auf eine möglichst präzise Erfassung der modernen gesellschaftlichen Wirklichkeit ausrichtet: Sie zeigt in der Tat nicht einfach „die vorhandene Welt". Vielmehr „die Wünschbarkeit einer anderen und nichtvorhandenen Welt", mit einem Wort: „Poesie"[39].

Auch wenn *Brechts Negative Didaktik* einen gegenständlich-konkret „ausgepinselten" utopischen Gegenentwurf bewußt ausspart und sich insofern mit Adornos bilderlos-ikonoklastischem Utopieverständnis trifft, als der Grundgestus seiner Ästhetik in der Negation dessen, was der Fall ist, besteht[40], richtete sich sein Denken und Schreiben doch auf eine Zukunft menschlich entfesselter Produktivität, der allseitigen Entfaltung menschlichen Glücksverlangens, die nicht nur über die kulinarisch-konsumistische Immanenz eines Mahagonny[41] weit hinaus weist. Gerade so schlägt es den Funken der Erinnerung an das, was der Fall sein könnte, hält es die Hoffnung auf das Andere humaner Lebensverhältnisse wach, die die scheinbare Unabänderlichkeit des Gegebenen gründlich in Frage stellt! Gewiß, gemessen an den hohen politisch-gesellschaftsverändernden Ansprüchen hat Brechts Ästhetik die erhoffte „eingreifende" Wirkung nur in einem sehr geringen Ausmaß erreicht. Doch gerade indem Brecht die Möglichkeitsbedingungen einer wirklichen Lebenskunst zum Thema der Kunstkommunikation selber machte, behält die seinem Werk eingeschriebene Utopie eines erfüllten Lebens im Zeichen der Freundlichkeit weiterhin herausfordernde Gültigkeit und Aktualität[42]: „Alle Künste", formulierte Brecht in den „Nachträgen" zum „Kleinen Organon" (1954), „tragen bei zur größten aller Künste, der Lebenskunst" (XXIII,290).

[31] Vgl. *Theo Buck*, Leben im Widerspruch. Bertolt Brecht in der DDR, in: Literatur in der Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus, hg. v. Günther Rüther, Paderborn u. a. 1997, 342–355.

[32] Vgl. die eingehende Kritik von *Michael Brie*, Von der Unmöglichkeit, Befreiung als Freiheit als zu denken. Bertolt Brechts politische Philosophie einer entfremdeten Emanzipation, in: Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschaftsfrömmigkeit, politische Theologie (Anm. 27), 205–221.

[33] *Heiner Müller*, Krieg ohne Schlacht. Leben in zwei Diktaturen: eine Autobiographie. Erweiterte Neuausgabe Köln 1994, 205. Vgl. *Florian Vaaßen*, Die Vertreibung des Glücksgotts. Glücksverlangen und Sinnlichkeit: Überlegungen zur Mikrostruktur bei Bertolt Brecht und Heiner Müller, in: „Anmut sparet nicht noch Mühe" (Anm. 13), 83–107.

[34] *Heiner Müller*, Theater-Arbeit. Berlin 1975, 8.

[35] *Heiner Müller*, Rotwelsch. Berlin 1982, 177.

[36] *Heiner Müller*, Theater-Arbeit (Anm. 34), 7. Hierzu eingehend *Corinna Mieth*, Das Utopische in Literatur und Philosophie. Zur Ästhetik Heiner Müllers und Alexander Kluges, Tübingen / Basel 2003.

[37] *Erdmut Wizisla*, Verzicht auf Traumproduktion? Politischer Messianismus bei Benjamin und Brecht, in: Brechts Glaube. Religionskritik, Wissenschaftsfrömmigkeit, politische Theologie (Anm. 27), 133–144; *ders.*, Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt/M. 2004.

[38] *George Steiner*, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München / Wien 1990, 301f.

[39] *Max Frisch*, Der Autor und das Theater (1964). In: ders., Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. Frankfurt/M. 1998, Bd. 5, 345.

[40] So *Hans Mayer*, Brecht. Frankfurt/M. 1996, 282.

[41] *Sigrid Weigel*, „Gott in Mahagonny": Walter Benjamin liest Brecht, in: Brecht-Yearbook 29 (2004), 253–267.

[42] Dies betont *Jost Hermand*, Der „arme B. B." – Brecht nach 1989, in: Brecht 100. Hg. v. Klaus Gehre u. a., Berlin 1999, 216–234.

Johannes Evangelist von Kuhn (1806 – 1887) zum 200. Geburtstag

Von Franz Wolfinger

In dem an Jubiläen reichen Jahr 2006 ist auch eines Theologen zu gedenken: Der katholische Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist (von) Kuhn wurde vor 200 Jahren geboren. Im Stil der Bild-Zeitung wird wohl mancher Zeitgenosse – auch unter den Kirchenleuten – fragen: „Johannes – bitte WER?". Ein langes Vergessen und Totschweigen war das Schicksal dieses Mannes; über die Gründe wird noch zu berichten sein. Nur in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jh.s haben Tübinger katholische Theologen wie J. R. Geiselmann, R. Reinhardt, L. Scheffczyk, W. Kasper oder H. Fries und ihre Schüler die Erinnerung wachrufen wollen; sie sahen in Kuhn u. a. einen „Wegbereiter heutiger Theologie" (vgl. die von H. Fries herausgegebene Reihe). Aber sehr nachhaltig für die Gegenwartstheologie waren diese Bemühungen offenkundig nicht.

Hingegen gehörte Kuhn zu seiner Zeit – in den dreißiger bis sechziger Jahren des 19. Jh.s – zu den bekanntesten und besten katholischen Theologen; in dem Jahrzehnt vor dem 1. Vatikanischen Konzil (1869/70) war er neben Döllinger der Wortführer des katholischen Deutschland. Und noch nach seinem literarischen Verstummen und nach seinem Tod hat er bis in die Zeit des Reformkatholizismus (vor dem Ersten Weltkrieg) die katholischen Intellektuellen polarisiert, wie aus den Werken und Aussagen von F. X. Kraus, Paul Schanz, Linsenmann, Regens Mast hervorgeht.

Johannes Evangelist von Kuhn – ein Theologe für seine Zeit und / oder ein Wegbereiter heutiger Theologie? Der Blick auf sein theologisches Lebenswerk kann zeigen, daß er in ungewöhnlicher Sensibilität auf die Fragen und Kontroversen seiner Zeit eingegangen ist, daß dabei aber auch Aussagen zu konstatieren sind, die für die Gegenwartstheologie anregend gewesen sind.

Leben und Werk Kuhns

P. Godet hat Kuhn zu Recht charakterisiert mit dem Satz : „Die Geschichte Kuhns ist vor allem die Geschichte seines Denkens" (Kuhn et l'École catholique de Tubingue, 28). Denn das bleibend

Historische dieses Mannes, der übereinstimmend als der spekulativ begabteste Kopf der katholischen Tübinger Schule des 19. Jh.s bezeichnet wird, ist seine Theologie. Und auch das erwähnte Vergessen Kuhns resultiert vorwiegend aus der mißliebig gewordenen Art seines Denkens. – Aber Theologie ist immer auch Biographie (J. B. Metz). Auch Kuhns Werk wird letztlich verstehbar im Blick auf seine Biographie: auf seinen Bildungsgang, auf die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe und die (kirchen-)politischen Umstände. Es darf daran erinnert werden, daß das 19. Jh. in dieser Hinsicht sehr reich ist. Es umfaßt die Nachwirkungen der Aufklärung, den Deutschen Idealismus, die Romantik, den Positivismus und Historismus; die katholische Kirche erlebt die Nachaufklärungszeit mit ihren Konflikten, die Erweckungsbewegung und die Restauration bis zur höchsten Blüte der neuscholastischen Theologie mit ihrer intoleranten Dominanz alles Denkens. Es wird sich zeigen, daß Kuhns Theologie von all diesen Umständen geprägt ist, weil er an den entscheidenden Punkten in das Gespräch eingreift, wenn es sein Standpunkt des gläubigen Christen und kritischen Wissenschaftlers erfordert. Die Philosophie seiner Zeit, David Friedrich Strauss, Schleiermacher, aber auch der Ultramontanismus und die Neuscholastik werden so von Kuhn kritisch hinterfragt und beurteilt. Das gilt es im Folgenden zu belegen.

Johannes Evangelist Kuhn ist am 19. Februar (nach A. Hagen, Gestalten II, 59, hingegen am 20. Februar) 1806 in Wäschenbeuren bei Schwäbisch Gmünd als drittes von 12 Kindern geboren. Der Vater war Besitzer einer Brauerei und eines Gasthofs. Über Kuhns Jugend sind nur seine Gymnasialstudien in Schwäbisch Gmünd (1818–1821) und Ellwangen (1821–1824) und das Abschlußjahr in Rottweil (1824/25) im neu eröffneten niederen Konvikt bekannt; dann folgt der Eintritt in das Wilhelmsstift und das reguläre fünfjährige Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Tübingen (1825–1830). Kuhn geht damit den typischen Ausbildungsweg eines Priesteramtskandidaten der Diözese Rottenburg. Erste Einblicke in Kuhns Studienverlauf, seine Interessen und seinen Charakter weist das Zeugnis des Stiftsdirektors Schönweiler für den Übertritt ins Rottenburger Priesterseminar aus: „Entschiedenes Talent, regelmäßiger Fleiß, gründliche Kenntnisse in allen Zweigen der Philosophie und Theologie, besondere Vorliebe für Mathematik und Physik [...] Er besitzt eine große Leichtigkeit sich mitzuteilen, und einen recht guten Predigtvortrag [...] Im äußeren Umgang ist er gewandt und, wenn er will, auch artig. Er hat einen heftigen und nicht ganz gutartigen Charakter. Eigendünkel, Ehrgeiz und Leidenschaftlichkeit sind an ihm merklich vorherrschend. Er suchte sich jedoch in den letzten Jahren sehr zu mäßigen!“ (aus der Registratur des Wilhelmsstifts, zit. nach A. Hagen, Gestalten II, 60).

Zu Kuhns Lehrern an der damaligen Universität Tübingen gehören u. a. A. B. Feilmoser (Neutestamentliche Exegese), J. S. Drey (Dogmatik), J. B. Hirscher (Moraltheologie) und J. A. Möhler (Kirchengeschichte) an der Kath.-Theol. Fak. und offensichtlich K. A. Eschemayer an der philosophischen Fakultät, der als Anhänger des pietistischen Philosophen F. H. Jacobi gilt. – An den entsprechenden Stellen der Werkinterpretation wird auf den Einfluß dieser Lehrer hinzuweisen sein. Bemerkenswert ist, daß der Student Kuhn schon 1828 von der philosophischen (!) Fakultät eine Belobigung erhält und für seine dort eingereichte Preisarbeit mit dem Titel „Eine aus den Quellen dargelegte Entwicklung der inneren Geschichte der F. H. Jakobischen Philosophie und ihres Verhältnisses zu den anderen gleichzeitigen Systemen deutscher Philosophie“ im Jahr 1830 zum Dr. phil. promoviert wird. – Es folgen Pastoraljahr (1830/31) und Priesterweihe 1831 in Rottenburg a. N. Doch nun tritt in Kuhns Leben erstmals nicht der gewohnte Gang ein. Kuhn wird nämlich ohne jeden Pastoraleinsatz umgehend zum Weiterstudium beurlaubt.

Diese Qualifikation zum theologischen Lehrer erfolgt nicht durch Habilitation; Kuhn ist ja noch nicht einmal promovierter Theologe. Vielmehr beginnt Kuhn eine *wissenschaftliche Reise*.

Drei Stationen werden von den Biographen erwähnt. Kuhn geht offenbar zuerst nach München. Erwähnt wird, daß er in einer öffentlichen Disputation Schelling gegenübertritt. Dies geschieht offenbar so eindrucksvoll, daß sich Schelling noch über ein Jahrzehnt später dran erinnert, nicht ohne Kuhn dabei vorzuwerfen, daß er aus seinem (Schellings) Werk gestohlen habe – was einem Mißverständnis entspringt, wie sich in Kuhns Auslassungen über Schelling nachlesen läßt (vgl. ThQ 26 [1844] 57–88; 179–221; 27 [1845] 3–39 gegenüber Hochland 9 I [1911/12] 322 f: Brief Schellings an seinen Sohn v. 18.5.1844). Die zweite Station seiner wissenschaftlichen Reise wird von F. X. Kraus in seinen Tagebüchern (hier: Eintrag vom 31.7.1864, a. a. O., 195) beschrieben: In Köln wird Kuhn an der Tafel des Erzbischofs Spiegel in eine Diskussion über Möhler verwickelt, der zuvor Hermes und seine Schule des Semirationalismus bezichtigt hatte. Die Gegnerschaft zwischen den Tübingern und den Hermesianern in Bonn verhindert nicht nur eine Berufung Möhlers nach Bonn; sie bringt Kuhn schließlich sogar eine erste Anzeige gegen sein „Leben Jesu“ in Rom durch die Hermesianer ein.

1. Der Exeget von Gießen und Tübingen

Die dritte Station seiner wissenschaftlichen Reise wird für Kuhn entscheidend. In Gießen soll Kuhn vor den Studenten der neu gegründeten Kath.-Theol. Fak. einige Vorträge über das Johannesevangelium halten. Er kommt so gut an, daß er nach einigen Verhandlungen als 26jähriger zum Dr. theol. h. c. promoviert und vom Ministerium zum Ordinarius für Neutestamentliche Exegese ernannt wird, und das, obwohl er bis dahin keine einschlägige Publikation aufzuweisen hat und der damals schon wesentlich bekanntere H. Klee ein Mitbewerber ist.

Über Kuhns Vorlesungen gibt es offenbar keine Nachweise. Aber in den von ihm und den Kollegen Staudenmaier, Lüft und Locherer begründeten „Jahrbücher[n] für Theologie und christliche Philosophie“ (7 Bde in den Jahren 1834–1836) publiziert er in rascher Folge sieben Aufsätze und 20 Rezensionen. Sie zeigen Kuhns Auffassung von seiner Aufgabe: Exegetisch auf dem Stand der Zeit (hier wirkt offenbar die Ausbildung durch seinen Tübinger Lehrer, „den unvergesslichen Lehrer Feilmoser“, nach), wollen sie doch eher eine systematisch ausgerichtete biblische Theologie erarbeiten.

Die anfängliche Beschäftigung mit den Paulinischen Briefen ist mehr als nur Wiedergabe der paulinischen Theologie; es erwächst eine von der Schrift angeregte Theologie des Glaubens und der Heilsgeschichte, die den Weg von der Verheißung (die Abrahamsgeschichte) zur Erfüllung durchleuchtet und als Wesen dieses Glaubensweges durch die Geschichte die Heilsvermittlung als Sinn und Ziel hat.

Dann aber sieht sich Kuhn mit dem aufregendsten Buch der Zeit herausgefordert, dem „Leben Jesu“ von D. F. Strauß. In dessen These von der „absichtslos dichtenden Sage“, die dem Menschen Jesus die Messiasidee zusagt und ihm alle Prädikate andichtet, die die alttestamentlichen Verheißungen der Hoffnungsgestalt ihres Glaubens zugedacht haben, sieht Kuhn (und nicht nur er) den Inhalt der neutestamentlichen Aussagen und damit den christlichen Glauben als ungeschichtlich in Frage gestellt und als unwahr abgetan. Ganz in diesem Sinn ist das Werk auch umjubelt oder kritisiert worden. Kuhn führt seinen Gegenbeweis durch eine Analyse des literarischen Charakters der neutestamentlichen Schriften, und er sieht alle darin konvergieren: Die Schrift ist in allen ihren Teilen, ob Briefen oder Evangelien, historisch voll glaubwürdig; die Apostel konnten und wollten die Wahrheit sagen; ihre Zeitgenossen hätten sie sonst umgehend der Unwahrheit überführt. Aber ihr eigentlicher Sinn und Zweck ist nicht Protokoll, Biographie oder strenge Historie. Vielmehr sind sie „historische Relationen zum Zweck des Glaubensbeweises“. Deshalb ist aus der Masse des Historischen nur das ausgewählt, was Jesu Messianität belegt und Grund unseres Glaubens an diesen Jesus werden kann. Von diesem Messiasbeweis aus werden die alttestamentlichen Verheißungen gedeutet und wird auch das in der Überlieferung gewachsene Dogma gebildet. – Kuhns Korrektur an Strauß ist nach dem Urteil von A. Schweitzer (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ^{2}1913, 109 Anm.) „das Gründlichste aus katholischer Feder“ zu diesem Thema. Man darf mit H. Fries zu Recht fragen, ob der katholischen Exegese im 19. und 20. Jh. nicht mancher Umweg erspart geblieben wäre, wäre Kuhns Richtungsweisung nicht zu seiner Zeit als heterodox und gefährlich totgeschwiegen worden.

1837 kann Kuhn von Gießen nach Tübingen auf den Lehrstuhl für Neues Testament wechseln. Dadurch wird die Auseinandersetzung mit Strauß eher noch intensiviert. Als Frucht davon erscheint 1838 die Monographie „Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet“. – Es ist für die Persönlichkeiten beider Kontrahenten bezeichnend, daß beide trotz dieser Auseinandersetzung zeitlebens in persönlichem Kontakt bleiben; Strauß ist ja Tübinger.

2. In der Nachfolge J. S. Dreys: der Dogmatiker in Tübingen

Im Jahr 1839 übernimmt Kuhn, 33jährig, den Lehrstuhl für Dogmatik von J. S. Drey, obwohl dieser noch bis 1846 aktiv bleibt. Alles deutet darauf hin, daß Drey die Kontinuität seiner Theologie am besten bei Kuhn gewahrt sieht. Dabei ist Kuhn beileibe nicht bloß Sprachrohr und Nachbeter Dreys, sondern sehr eigenständig in seiner

Themenwahl und in der Weiterentwicklung des Drey'schen Denkens, wie sich zeigen wird.

Als Ertrag aus den bibeltheologischen Arbeiten nimmt Kuhn eine Grundeinsicht mit: Die in der Hl. Schrift vorliegende Gestalt der Offenbarung bleibt von nun an norma normans fidei. Der historisch verbürgte Grund unseres Glaubens bildet die sicherste Grundlage für die Vernünftigkeit des Glaubens. – Aber die Beschäftigung mit Strauß hat Kuhn geradezu traumatisiert, wenn es um die Frage nach der mythenbildenden Kraft des Volksgeistes geht. – Diese ist ja eine Konsequenz romantischen Denkens in der Theologie gewesen, die Strauß da eingebracht hatte; und Elemente romantischen Denkens finden sich durchaus auch bei Kuhns Lehrern, besonders bei Hirscher und Möhler. Alles, was theologisch in die Nähe dazu geraten könnte, eliminiert Kuhn von nun an aus seiner Theologie: lebendige Innerlichkeit, eine wie immer geartete Form von sensus fidelium sind für Kuhn ein Gräuel. In strenger Orientierung an Hegels Geistmetaphysik bekommt seine Theologie und auch sein Verständnis von Glaube einen Zug ins Intellektuelle; sie wirkt dadurch kalt.

Die Konsequenz dieses Umbruchs in der theologischen Orientierung der katholischen Tübinger Schule, für die Kuhn steht, heißt: Ihre Theologie steht in Auseinandersetzung und Abgrenzung zur Philosophie des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel, Strauß und innertheologisch G. Hermes sowie Schleiermacher und Bautain sind kritisch befragte Gesprächspartner. Die Arbeiten Kuhns zwischen 1839 und 1846, gipfelnd in der ersten Einleitung in die Dogmatik (1846), erweisen sich als eine in sich geschlossene Einheit. Ihr Thema lautet: *„Der Glaube und die Wissenschaft vom Glauben sind eigenständig und abzugrenzen gegen das sogenannte reine Wissen."* Es ist dies ohne Zweifel die Grundfrage der Zeit, die so von der idealistischen Philosophie der Theologie aufgedrängt wird und diese katholischerseits bis zum 1. Vatikanischen Konzil in Atem hält. Kuhn stellt sich dem Problem mit einem eigenständigen Konzept.

Die von Descartes der neuzeitlichen Philosophie vorgegebene und von Kant formulierte Frage ist, wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – die Grundinhalte von Religion – erkennbar sind. In den Lösungsvorschlägen der idealistischen Philosophie, insbesondere bei Schelling (in der Periode der Identitätsphilosophie) und bei Hegel, sieht Kuhn den Versuch, Glauben in absolutes Wissen aufzulösen. Das aber ist für Kuhn eine doppelte Fehleinschätzung. Zum einen wäre der Glauben als Grundakt menschlicher Religiosität eliminiert und damit auch der christliche Glaube obsolet geworden. Zum anderen ist dies wissenschaftstheoretisch unhaltbar. Und auf diesem Weg entwickelt er seine „Apologetik" gegen die idealistischen Theorien; er tut dies im Rückgriff auf die Philosophie F. H. Jacobis. Reines Wissen, absolute Logik, exakte Beweisbarkeit gibt es nur, wo das Denken immer streng bewußtseinsimmanent bleibt. Sobald aber das Bewußtsein über sich hinausgeht auf eine von ihm unabhängige, reale Wirklichkeit, ist der Geist darauf angewiesen, daß sich diese Wirklichkeit ihm erschließt. Er kann sie nur in dem Maß annehmen im Vertrauen, als durch ihre Offenbarung an den Geist sein Bewußtsein einen Eindruck von ihr bekommt. Kuhn nennt diese Transzendierung des Bewußtseins mit Jacobi Glauben, Vernunftglauben, weil der Geist sich vertrauend einläßt, die Wirklichkeit so anzunehmen, wie sie sich ihm eröffnet (vernehmen – Vernunft). Mit Jacobi geht Kuhn davon aus, daß Anfang und Grundlage aller Erkenntnis ein Glaubensakt ist. Doch bleibt dieser Glaube nicht im unerweisbaren Vertrauen oder Gefühl stecken; er hat von Anfang an die Tendenz, vernünftig erweisbar zu werden (gegen Jacobi und Schleiermacher, mit Hegel). Dieses Wisssenselement ist nicht im Sinn absolut intuitiver Erkenntnis möglich (gegen Schellings Identitätsphilosophie). Es muß in einem langen Prozeß vom bewußten Anfangsglauben zum gewußten Erweis seiner Richtigkeit erhoben werden. Es darf aber auch nicht das am Ende dieses Prozesses stehende Wissen, den „Begriff" als alleinige Wahrheit gelten lassen (gegen Hegel). Das Wissen, auch das begriffliche Wissen, muß anerkennen, daß alles Wissen nur den Anfangsglauben als richtig erfaßt und gesichert hat.

Was als Grundgesetz menschlicher Wirklichkeitserkenntnis gilt, gilt in eminentem Maß für die Religion. Glaube ist nicht in Wissen aufzulösen. Würden die Denkvoraussetzungen des Idealismus gelten, würde Gott in die Verfügungsmacht des Menschen gestellt, was er als Konsequenz idealistischen Denkens bei L. Feuerbach feststellt. Schon die Art unserer Erkenntnis zeigt, daß Gott uns wirkmächtig und unabhängig von unserem Zutun gegenübertritt und unser Dasein lenkt. Dieses Bewußtsein ist Religion, zu beschreiben als unser Grundbedürfnis, Gott nahe zu sein mit der Tendenz, um ihn zu wissen zu unserer Sicherheit, und mit dem Willen, sich ihm anheimzugeben, um sein Heil zu erlangen.

Solche Religion ist nun das Empfangsorgan für den sich offenbarenden Gott, was sich in der Natur und in der Geschichte zeigt. Kuhn geht dabei nicht näher auf das ein, was die Theologie später unter dem Stichwort „natürliche Offenbarung" diskutiert. Vielmehr ist für ihn damit der Boden bereitet, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes, wie sie die Bibel ausweist, Grund unseres Glaubens sein kann und bleiben muß. Es ist das Wesen dieser geschichtlichen Offenbarung, daß sie in Jesus Christus ihre End- und Höchstgestalt gefunden hat, im Zeugnis der Apostel und der von ihnen gestifteten Gemeinschaft der Kirche fortlebt. Ihre Verkündigung im Auftrag und in der Autorität des Herrn (man beachte den hohen Stellenwert des Lehramts!), ihr verbürgtes Zeugnis ist der Inhalt der Überlieferung und der Gegenstand des christlichen Glaubens. Die Aufgabe der Theologie ist, dies zu verifizieren und abzusichern; nicht mehr, aber auch nicht weniger.

In der systematischen Darstellung der ersten Einleitung von 1846 haben alle Elemente der Theologie nun ihre Zuordnung gefunden. Kuhns Lehre hat ihre Grundgestalt gefunden. Von diesem Standpunkt aus werden andere theologische Entwürfe wie die von Stauß, Hermes, Bautain unnachsichtiger Kritik unterworfen.

3. Politisches Intermezzo

Erkrankungen um 1846, mehr noch aber eine beginnende politische Tätigkeit lassen den Theologen Kuhn für einige Zeit verstummen. Zwischen 1848 und 1852 ist Kuhn Mitglied im Stuttgarter Landtag; wohin er als Vertreter der Konservativen Partei für den Wahlkreis Ellwangen-Land gewählt wird. Kuhn versteht sich persönlich als Anwalt der Freiheit, die die gewordene Ordnung jedoch nicht in Frage stellt. Er sieht in der gewordenen Ordnung von Staat und Kirche eine richtige Entwicklung. Sein Hauptanliegen, die Freiheit der Kirche in enger Kooperation mit dem Staat, läßt ihn in der Zeit restaurativer Kirchenpolitik gegen die Macht des zuständigen Ministers auftreten, weshalb er der „römischen" Richtung zugerechnet und 1847 vom König als Bischofskandidat abgelehnt wird. In der Revolutionszeit von 1848–1850 hingegen steht er z. T. mit nur sieben Landtagskollegen gegen die Revolutionsideen und tritt für die Beibehaltung der Monarchie ein. Dadurch gewinnt er das Vertrauen der Krone: Er wird 1856 ständiges Mitglied des Staatsgerichtshofs, 1860/61 Universitätsrektor und 1868 lebenslanges Mitglied der Kammer der Standesherren. Mit der Verleihung des „Kommenturs des Ordens der Württembergischen Krone" 1850 ist der persönliche Adel Kuhns verbunden. Fortan ist Kuhn enger Berater des Königs in Fragen der Kirchenpolitik (Konkordat), der Universitätspolitik und der deutschen Einigung, wobei er für die großdeutsche Lösung einritt. Sein besonderes Anliegen ist, die Katholiken an den (protestantisch orientierten) Staat heranzuführen. Nicht zuletzt deshalb wendet er sich vehement gegen die Errichtung einer katholischen Universität, wie sie von der Aachener Katholikenversammlung 1862 beschlossen wurde. Sein Votum dazu löst einen Jahre (1862–1869) dauernden literarischen Streit mit C. v. Schäzler und den Historisch-Politischen Blättern aus, was in persönlichen Verunglimpfungen Kuhns und in Anzeigen gegen seine Rechtgläubigkeit in Rom und schließlich zu seinem Verstummen seit 1869 führt.

4. Der Höhepunkt Kuhnscher Theologie

Seiner schwachen Gesundheit wegen verzichtet Kuhn 1852 auf sein politisches Mandat und wendet sich wieder der theologischen Lehre zu, nachdem er 1848 sich mit dem Gedanken getragen hatte, seinen Lehrstuhl aufzugeben.

Was nun seit 1850 an Publikationen erscheint, hat wenig mit Kuhns Arbeit bis 1848 zu tun. Sechs sehr umfangreiche Aufsätze in der Theologischen Quartalschrift über Dogmengeschichte, über die Gnadenlehre der vorausgustinischen Väter, die Trinitätslehre der römischen Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jh.s; ferner über Wort und Sakrament sowie über die formalen Prinzipien von Katholizismus und Protestantismus beschäftigen sich mit der Theologiegeschichte der Patristik. Für diesen Wandel in der theologischen Methodenarbeit Kuhns lassen sich Gründe anführen. Wie bei Döllinger und Baur (und bei Newman in England) wirkt sich die von Möhler initiierte Zuwendung zur Patristik, zur klassischen Frühzeit des Christentums aus. Man will mit L. v. Ranke wissen, „wie es gewesen". Das heißt: Die idealistische Philosophie hat ihre prägende und anregende Kraft verloren; innerkichlich-theologische Fragestellungen werden dominant. Außerdem wendet sich Kuhn mehr den kontroverstheo-

logischen Fragestellungen F. Ch. Baurs an der Schwesterfakultät in Tübingen zu (was ihm wegen der Annäherung an den protestantisch ausgerichteten Staat nötig erscheint).

Doch Kuhn ist zu sehr Systematiker, als daß seine Theologie in theologiegeschichtlicher Arbeit aufginge. Diese ist Mittel zum Zweck: Mit seinem Lehrer Drey ist Kuhn der Überzeugung, daß die Theologie als Beweis für den Glauben die positiv-historische Theologie befragen und mit der spekulativen Theologie verbinden muß, wenn sie den Glauben nach Inhalt und Form verstehen und beweisen will.

Deshalb kulminieren schließlich alle Arbeiten in dem heilsgeschichtlichen System, das Kuhn in der zweiten „Einleitung in die Dogmatik" von 1859, in der „Gottes- und Trinitätslehre" von 1857/1862 und in der Lehre von der göttlichen Gnade (1868) entwickelt.

Dies läßt sich so skizzieren: Offenbarung (als theoretische Seite) und Gnade (als aktives Wirken Gottes an jedem) sind Grund, Ermöglichung und Norm des Glaubens nach Akt und Inhalt. Dieses Heilsangebot gliedert sich in der Glaubenserkenntnis in die Dogmen auf, als Heilsverwirklichung konkretisiert es sich in den Sakramenten. Der Glaube ist Anfang des Heils, Hinführung zur Gnade. – Die geschichtliche Situation schafft ein unterschiedliches Interesse an den Glaubenswahrheiten. Infolge der Verpflichtung, den Anruf Gottes dem Verständnis des Menschen in seiner jeweiligen Situation anzupassen, entsteht trotz der Abgeschlossenheit der Offenbarung eine lebendige, fortschreitende Entwicklung des Glaubensverständnisses – Dogmenentwicklung und die Frage der rechten Zuordnung von Schrift und Tradition sind Thema. Die Kirche – hier vornehmlich als Lehramt verstanden – wird zur Instanz der Glaubensvermittlung. – Die Grundthemen der ersten Einleitung: Erkenntnislehre und Glaubensbegründung werden vorausgesetzt, nicht mehr thematisiert. Eine auf der Idee des intentionaliter zu Glaubenden basierende Hierarchie der Wahrheiten wird entwickelt.

Die *Gottes- und Trinitätslehre* orientieren sich an der schon in der ersten Einleitung entwickelten Anthropologie. Die „unmittelbare Gottesidee" beschreibt Kuhn als eine Erfahrung, die den Menschen als eine von Gott verfügte und angesprochene Existenz versteht. Infolge dieses Angefordertseins durch Gott ist Gotteserkenntnis aber nicht nur möglich; sie ist geradezu Bedürfnis. Diese Gotteserkenntnis ist aber nicht nur Sache der Vernunft, sondern nur möglich aufgrund der freien Personwürde des Menschen, bedarf der Zustimmung des Willens zur Einsicht der Vernunft. Gewissen, Sinnfrage und das Miteinander von Gnade und Freiheit sind Korrelate des Glaubens an Gott. Gottbegegnung in solchem Dialog – das ist personale Begegnung; Gott kann nur Person sein. Und die Fülle von Gottes Personsein ist die Trinität; denn für diese Personalität in Vollendung ist das Heilsschaffen Gottes in den Aktionen, die den drei Personen dieses einen Gottes zugeschrieben werden, ist die Trinität der adäquate Ausdruck. – Der einer anderen theologischen Richtung zugehörige M. J. Scheeben nennt diese Trinitätslehre „das Beste und Gründlichste, was in der neuesten Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden" (Ges. Schr. I., S. 103 Anm. 4).

Kuhns *Gnadenlehre* ist aufgrund des Gesagten nicht Ergänzung der menschlichen Natur (so die These der Neuscholastik: Gerade über diesem Unterschied entbrennt der unten zu beschreibende Konflikt), sondern dem Menschen begegnende Anregung zum Heil und übernatürliche Hilfe. Sie ist die im Glauben wirkende Liebe Gottes und insofern übernatürlicher Grund des Glaubens und heiligmachende Kraft. Als solche übernatürliche Kraft ist Gnade nicht zu definieren als Neuschaffung einer über natürliches Vermögen hinausgehenden Erkenntnis und eines vergöttlichten Willens, wie wiederum die Neuscholastiker behaupten. Übernatürliche Kraft für die Befähigung des Menschen – das genügt.

5. Der Konflikt mit der Neuscholastik und Kuhns Verstummen

Aus den Ausführungen ist deutlich geworden: Kuhn entwickelt seine Theologie in ernsthafter Auseinandersetzung mit der Philosophie und Theologie seiner Zeit; er vertritt eher eine personalistische als eine ontologisch orientierte Theologie; und er denkt geschichtlich. Von der Mitte des 19. Jh.s an erstarkt in der katholischen Theologie, ausgehend von Rom und Deutschland, eine Richtung, die der Scholastik zu neuem Recht verhelfen will; denn sie sei die Wahrheit, die Gott der Kirche als „Bewahrerin der Güter, die Gott bei ihr für das Menschengeschlecht hinterlegt hat" (J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, Münster 1853, I, 3–8). Eine Theologie, die sich am Zeitgeist orientiert, ist also nicht an der Wahrheit orientiert; sie wird dem verkehrten Geist der Gottlosigkeit der Neuzeit verfallen.

Kuhn steht für die Neuscholastiker in diesem Verdacht. Ein erstes Mal entzündet sich der Streit, als Kuhn in der zweiten Einleitung (254 f.) den von dem Münsteraner Laien-Philosophen F. J. Clemens als „sicheres Fundament der wahren Auslegung des Evangeliums" behaupteten Satz „Philosphiam esse theologiae ancillam" kritisiert. Er nennt eine solche Unterordnung der Philosophie „eine dem Anspruch der idealistischen Philosophie" der ersten Jahrhunderthälfte „korrespondierende Extravaganz der Theologie" und eine „Gedankenverwirrung". Dies löst eine dreijährige Kontroverse über die neuscholastische und die Kuhnsche Wissenschaftstheorie aus, die nur durch den Tod von Clemens (1862) beendet wird. Ihre unmittelbare Fortsetzung erfährt sie für Kuhn, als C. v. Schäzler anläßlich des Streits um eine eigene katholische Universität gegen Kuhn zu polemisieren beginnt; der Streit mündet, wie schon angedeutet, in eine Grundsatzdebatte über Glaube und Erkenntnis und über Natur und Gnade ein. Die Grundgedanken sind schon angedeutet, so daß eine Skizze dieser unsystematischen Kontroverse unterbleiben kann. – Es sei auch erwähnt, daß Kontroversen dieser Art zum Thema die ganzen 1860er Jahre unter den katholischen Theologen ausfüllen: J. Frohschammer, I. Döllinger, J. B. Heinrich u.a. sind involviert. Auch an der Kuhn-Schäzler-Kontroverse nimmt das katholische Deutschland regen Anteil.

Für Kuhn freilich nimmt der Streit ein ungutes Ende. Auf Veranlassung des Kurienkardinals Reisach, der den ihm persönlich bekannten Kuhn nun als „Herrn Kühn" bezeichnet, werden vom Rottenburger Regens J. Mast 44 Thesen aus Kuhns Gesamtwerk zur Prüfung der Rechtgläubigkeit an die Indexkongregation eingereicht. Bischof Senestrey von Regensburg schickt eine Anzeige gegen seinen Amtsvorgänger J. M. Sailer, erarbeitet von Schäzler, nach Rom, in der indirekt unter Nennung Kuhns „de praesenti (!) statu scientiae theologicae in Germania" geurteilt werden soll (1873). – Es kommt zu keiner Verurteilung Kuhns, wohl in erster Linie deshalb, weil der St. Gallener Bischof Greith – ehemaliger Schüler Kuhns – seinen beträchtlichen Einfluß in Rom geltend macht. Greith scheint auch Kuhn zur Vorsicht gemahnt zu haben. Als Konsequenz aus dem Geschehen legt Kuhn die Feder weg und läßt sich von 1869 bis zu seinem Tod (1887) durch nichts und niemand mehr zu einer Publikation veranlassen, obwohl er als Professor bis kurz vor seinem Tod aktiv bleibt. Auch in seinem Nachlaß finden sich offenbar keine Auslassungen zu den Gründen. Deshalb wissen wir auch nichts über Kuhns Einstellung zu den Beschlüssen des 1. Vatikanums, was bei der reservierten Haltung seines Freundes und ehemaligen Fakultätskollegen Bischof Hefele interessant wäre. Bekannt ist nur, daß Kuhn nicht an einer Kundgebung der Unfehlbarkeitsgegner (25.8.1870 in Nürnberg) teilnimmt und auch keinen seiner Tübinger Kollegen dorthin reisen läßt. Er ordnet sich offenbar unter mit dem Argument, die Professoren hätten das Dogma nicht zu schaffen, sondern es darzulegen. Eine solche Darlegung freilich liefert er nicht. – Natürlich mangelt es nicht an Deutungsversuchen für Kuhns Schweigen, auch aus der eigenen Fakultät: Er sei ein „Großpascha", der sich „vor niemandes Siegeswagen spannen lasse"; er könne „sich nie für besiegt erklären" u.a. m.

Andererseits kann man bei etwas Feinfühligkeit wohl auch erahnen, welches Ausmaß an Enttäuschung und Isolierung den zuvor gefeierten und kompetenten Theologen durch die Entwicklung getroffen haben mag.

Kurzer Versuch einer Würdigung

Kuhn blieb das Schicksal einer Lehrverurteilung erspart, das von nun an unter der Dominanz der Neuscholastik in bis dahin ungekanntem Ausmaß den Umgang Roms mit seinen Theologen kennzeichnet; und es betraf bis 1962 durchaus nicht die Schlechtesten. Mit Kuhn und seinen Zeitgenossen setzte sich etwas durch, das eine ungeschichtlich denkende Mentalität nicht wahrhaben wollte; nämlich daß Theologie vielgestaltig sein kann / muß, um sachgerecht zu sein, und daß Vielfalt Bereicherung bedeutet. W. Mattes, ein Schüler Kuhns, hat dies auf die Formel gebracht: „Man muß mit Rom im Glauben übereinstimmen, nicht in der Theologie". Gegen die Immobilität und Uniformität in der Theologie sagt Kuhn selbst, man solle dem hl. Thomas nach-*denken*, nicht ihn nachbeten.

Die *positiven und bleibenden Merkmale* der Kuhnschen Theologie sind deutlich geworden: konsequente Geschichtlichkeit; eine an den weiterführenden Einsichten der idealistischen Philosophie (Kant, Jacobi) orientierte Erkenntnislehre, die auch heute noch nicht überholt ist; eine (transzendental anmutende) Religionsbegründung; dazu weiterführende Einsichten in die Leben-Jesu-Forschung; ein heilsgeschichtliches System, in welchem bis dahin unbedachte The-

men wie Dogmenentwicklung und hierarchia veritatum angedacht sind – Aussagen, die bis heute noch nicht überboten sind –: das alles macht Kuhn zu einem Denker, der nicht nur im 19. Jh. verhaftet bleibt, ebenso wie seine Gottes- und Gnadenlehre. In der Frage der mit Geschichte und Geschichtlichkeit zusammenhängenden materialen Suffizienz der Schrift und der sie notwendig auslegenden Tradition hat Kuhn katholischerseits noch vor aller Ökumene ein kontroverstheologisches Problem so gründlich gelöst, daß J. R. Geiselmann es übernehmen, in die ökumenische Theologie einbringen und für das katholische Verständnis so fruchtbar machen konnte, daß es in der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanums Gestalt gewonnen hat (Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, 1958; Die Heilige Schrift und die Tradition, 1962).

Bleibt noch, von den *Grenzen* seiner Theologie zu reden:

Es wurde schon erwähnt, daß Kuhn, bedingt durch die Thesen von Strauß, alle Elemente einer romantischen Theologie aus seinem Denken eliminiert: Ein sensus fidelium, ein consensus omnium sind Kuhn fremd; Möhler und Kuhns englischer Zeitgenosse J. H. Newman sind hier kreativer. – In der zweiten Einleitung verengt Kuhns Theologie noch mehr: Die Dogmengeschichte ist das Werk lehramtlicher Verkündigung und ihrer Vorarbeit und Interpretation durch die Theologie. Die Theologie ist der adäquate Gesprächspartner des Lehramtes, nie der Gläubigen. – Das hat letztlich für Kuhn selbst Konsequenzen: Als Döllinger versucht, Mehrheiten unter den deutschen Theologen gegen die vatikanischen Entscheidungen zu organisieren, bescheidet ihn Kuhn: Das sei illegitim; die Theologie habe das Dogma auszulegen, nicht es zu hinterfragen. Daß es nach Konzilsentscheidungen und Dogmatisierungen eine Weiterentwicklung des Dogmas durch eine gelingende oder verweigernde Rezeptionsgeschichte gibt, ist für Kuhn unvorstellbar.

Ferner: Döllinger und Newman geben der Theologie eine prophetische Funktion; sie solle ihre Stimme gegen Verengungen und Einseitigkeiten erheben, auf Unabgeschlossenheit in der Lehrentwicklung hinweisen – ein Gedanke, der in Kuhns Theologie unterentwickelt ist.

Döllinger fordert (bei der Münchner Gelehrtenversammlung 1863), die Theologie solle eine „öffentliche Meinung" in dem Sinne entwickeln, daß sie das zum Tragen bringt, was unter dem Stichwort „von allen geglaubt" gemeint ist. Daß hier Aufgaben angesprochen sind, die auch heute innerkirchlich wie zur Welt hin unumgänglich sind, steht außer Frage.

Man darf vermuten: Wäre Kuhn nicht durch sein Verstummen daran gehindert worden, auch nach den Ereignissen von 1870 aktiv in die Diskussion einzugreifen, dann wären solche Fragen unumgänglich gewesen. – Dennoch: Mit der vorliegenden Leistung hat Kuhn seinen bleibenden Platz unter den Großen der katholischen Theologie.

Quellen und Literatur

Werke J. E. Kuhns

Eine umfassende Kuhn-Bibliographie enthält: F. Wolfinger, Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung (Göttingen 1972).

Im folgenden erscheinen die Hauptwerke und die wichtigsten Aufsätze:

Über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie und (oder) Philosophie. In: ThQ 14 (1832) 253–304, 411–444; Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern (Mainz 1834); Genetische Entwickelung des paulinischen Lehrtypus. In: Jb (= Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, hrsg. v. Kühn, Luft, Locherer, Staudenmaier, 7 Bde, Frankfurt a. M. 1834/35, Mainz 1836) 5 (1835) 3–39; Von dem schriftstellerischen Charakter der Evangelien im Verhältnis zu der apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen. In: Jb 6 (1836) 33–91; Hermeneutik und Kritik in ihrer Anwendung auf die evangelische Geschichte. In: Jb 7 (1836) 1–50; Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet (Mainz 1838); Zur Lehre von der göttlichen Erwählung. In: ThQ 20 (1838) 623–683; Über Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. In: ThQ 2i (1839) 382–503; Vorlesungen über Dogmatik. Manuskript Tübingen 1840, Teilabdruck in: J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens (Freiburg i.Br. 1959), 301–324; Prinzip und Methode der spekulativen Theologie. In: ThQ 23 (1841) 1–80; Die moderne Spekulation auf dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. In: ThQ 24 (1842) 171–225; 25 (1843) 3–75, 179–226, 405–467; Die Schellingsche Philosophie und ihr Verhältnis zum Christentum. In: ThQ 26 (1844) 57–88, 179–221; 27 (1845) 3–39; Katholische Dogmatik (zit.: D). Erster Band: Einleitung in die katholische Dogmatik. Erster Teil, erste Abteilung: Von dem Dasein, Wesen und den Eigenschaften Gottes (Tübingen ^{1}1846); Art. Bay. In: Wetzer-Weite I (^{1}1847) 688–698; Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte. In: ThQ 32 (1850) 249–293; Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade nach ihrem inneren Zusammenhang. In: ThQ 35 (1855) 68–112, 197–260; Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten. In: ThQ 37 (1855) 3–57; Katholische Dogmatik. Zweiter Band: Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit (Tübingen 1857); Die formalen Prinzipien des Katholizismus und Protestantismus. In: ThQ 40 (1858) 3–62, 185–251, 385–442; Katholische Dogmatik. Erster Band, erste Abteilung: Einleitung in die katholische Dogmatik (Tübingen ^{2}1859); Philosophie und Theologie. Eine Streitschrift (Tübingen 1860); Glauben und Wissen nach St. Thomas. In: ThQ 42 (1860) 273–340; Katholische Dogmatik. Erster Band, zweite Abteilung: Die dogmatische Lehre von der Erkenntnis, den Eigenschaften und der Einheit Gottes (Tübingen ^{2}1862); Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre. In: ThQ 44 (1862) 541–602; 45 (1863) 3–83; Bemerkungen zu einer Abhandlung des Herrn Freih. v. Andlaw über die Gründung einer „freien katholischen" Universität. In: H. v. Andlaw, Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Joh. von Kuhn, Professor der Theologie an der Universität Tübingen, über die Frage einer „freien katholischen Universität" (Frankfurt a. M. 1863), 15–32; Die historisch-politischen Blätter über „Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft". In: ThQ 45 (1863) 569–668; Das Natürliche und das Übernatürliche. Antwort auf die fortgesetzten Angriffe der historisch-politischen Blätter. In: ThQ 46 (1864) 175–329; Die Wissenschaft und der Glaube mit besonderer Beziehung auf die Universitätsfrage. Schlußwort an die historisch-politischen Blätter. In: ThQ 46 (1864) 583–645; Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade (Tübingen 1868); Die justitia originalis. In: ThQ 51 (1869) 179–286.

Sekundärliteratur

A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit (München 1862); K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (München 1866, Nachdruck: Hildesheim 1966); H. Roderfeld, Die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und die platonisch-patristische und die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie. In: ThQ 63 (1881) 77–136, 187–249; ders., Von der objektiv-theoretischen Beweisbarkeit und von den Beweisen des Daseins Gottes. In: ThQ 63 (1881) 351–422, 597–640; P. Schanz, Gedächtnisrede auf Johann Evangelist von Kuhn (Rottenburg 1887); ders., Zur Erinnerung an Johann Evangelist von Kuhn. In: ThQ 69 (1887) 531–598; ders., Art. Kuhn, Johann v. In: Wetzer-Weite VII (^{2}1891) 1238–1242; M. Glossner, Die Tübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet. II. Kuhn der Dogmatiker. In: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XVI (1902) 1–50; P. Godet, Kuhn et l'École catholique de Tubingue. In: Annales de philosophie chrétienne 154 (1907) 26–47, 163–182; K. Adam, Die katholische Tübinger Schule (Zur 450-Jahrfeier der Universität Tübingen). In: Hochland 24 II (1926/27) bes. 593–601; S. Lösch, Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Gießen (1830–1850). In: ThQ 108 (1927) 159–208; Ph. Funk, Ein literarisches Porträt von Kuhn, Hefele und Aberle in zeitgenössischen Briefen. In: ThQ 108 (1927) 209–220; R. Vatter, Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johannes Ev. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre Matthias Joseph Scheebens (Speyer 1940); F. A. Schalk, Art. Kuhn, Jean. In: DThC 8 (1947) 2377–2379; J. R. Geiselmann, Der Glaube an Jesus Christus – Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhns mit David Friedrich Strauß. In: ThQ 129 (1949) 258–277, 418–439; A. Hagen, Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus, Bd II (Stuttgart 1950), 59–95; Ph. Weindel, F. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule. In: Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann zum 75. Geburtstag, hg. v. Th. Steinbüchel / Th. Müncker (Düsseldorf 1950), 586–593; H. Schiel, Tübinger Theologen in Verbindung mit F. X. Kraus. I. Johannes von Kuhn und F. X. Kraus. In: ThQ 137 (1957) 18–57; J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung –

das Formalprinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn (Freiburg i. Br. 1959); ders., Art. Kuhn, Johannes Evangelist v. In: LThK VI (^{2}1961) 656 f; ders., Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart (Freiburg i.Br. 1964), 92–128, 342–346, 374–425; L. Scheffczyk (Hg.), Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert (Bremen 1965); B. Welte, Beobachtungen zum Systemgedanken in der Tübinger katholischen Schule. In: ThQ 147 (1967), 40–59; A. Hufnagel, Joh. Ev. Kuhn und Thomas von Aquin. Theologie als Wissenschaft. In: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (München-Freiburg i. Br. 1967), 116–128; K. J. Mattes, Die Kontroverse zwischen Johannes v. Kuhn und Constantin v. Schäzler über das Verhältnis von Natur und Gnade (Fribourg 1968); C. W. van Baien, Grundzüge philosophischen und theologischen Denkens bei J. E. Kuhn (theol. Diss., Münster i. W. 1969); F. Kreuter, Person und Gnade. Die systematische Grundlegung des Personbegriffs in der Theo-Logie und Anthropo-Logie von Joh. E. von Kuhn unter Berücksichtigung der Natur/Gnade-Kontroverse mit C. von Schäzler (theol. Diss. masch., Rom 1970); R. Reinhardt, Zur Philosophie des jungen Johann Evangelist Kuhn. In: ThQ 151 (1971) 355–358; F. Wolfinger, Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung (Göttingen 1972); H. Fries, Johannes von Kuhn: Wegbereiter heutiger Theologie, Bd 7 (Graz 1973); F. Courth, Das „Leben Jesu" von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus (theol. Diss. masch., München 1973); H. Fries, Die katholische Tübinger Schule, in ihren Hauptvertretern dargestellt. In: Nur kein Geist der Verzagtheit. Festgabe zum Silbernen Weihejubiläum des Rottenburger Diösezanbischofs Dr. Carl Joseph Leiprecht 1948–1973 (Rottenburg 1973), 25–36.

F. Wolfinger, Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg., v. H. Fries / G. Schwaiger, München 1975, II, 129–162; ders.: Glaube und Geschichte bei Johann Evangelist Kuhn. Zu einem Wesensmerkmal seiner Theologie. In ThQ 168 (1988) 126–138.

F. Wolfinger, Katholische Dogmatik, Johannes Evangelist Kuhn, in: Lexikon der theologischen Werke, hg. v. M. Ickert u. a., Stuttgart 2003, 430; ders.: Über Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart, Johannes Evangelist Kuhn, in: ebd., 763–765.

Zwischenbetrachtungen – Universität und Theologie heute

Eine Freiburger Tagung zum 100. Geburtstag Bernhard Weltes

Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte (1906–1983) wäre in diesem Jahr hundert Jahre alt geworden. Aufgrund der breiten Wirkung, die der Schüler Martin Heideggers und Begründer des Lehrstuhles für Christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg weit über die Grenzen seines Faches hinaus entfaltete, veranstaltete die Theologische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität eine Tagung unter dem Motto: „Zwischenbetrachtungen – Universität und Theologie heute". Diese Themenstellung ergab sich nicht zuletzt aus dem Umstand, daß Welte zeitweise Rektor der Universität Freiburg war.

Die Tagung wurde am 28. 4. 2006 mit zwei Vorträgen eröffnet, die sich mit der Rolle der Theologie an der Universität auseinandersetzten. Der Germanist und Präsident der Alexander-von-Humboldt-Stiftung Wolfgang Frühwald vertrat dabei die Sicht anderer Fächer auf die Theologie. Er führte in seinem Vortrag aus, daß die Theologie „an der Herstellung einer Gedächtniskultur mitarbeitet, die in der Lage ist, das immer stärker auf Nützlichkeit reduzierte Menschenbild der Moderne selbstbestimmt und unabhängig zu revidieren". Frühwald entwickelte diese These ausgehend von zwei Beobachtungen: Der Fortschritt der experimentellen Wissenschaften höhle den Begriff der unantastbaren Menschenwürde aus, der die säkulare Entsprechung zum Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen sei. Damit sprach sich Frühwald für den Erhalt theologischer Fakultäten an den Universitäten aus. Gleichzeitig forderte er diese zu einem Dialog mit dem Islam auf. Für die Seite der Theologie sprach der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet. „Theologie als dialogische Lebenswissenschaft", lautete das Thema seines Vortrages, in dem auch er sich für den Verbleib Theologischer Fakultäten an der Universität aussprach. Gäbe es in Zukunft keine Theologischen Fakultäten an den Universitäten, so seine These, dann würde die verbleibende Leerstelle fundamentalistisch neu besetzt. „Eine Universität, die keine Theologie mehr im Kreis ihrer Disziplinen mehr will, müßte sich unter gegenwärtigen Wissensbedingungen von der Wahrheitsfrage [...] dispensieren", so Striet. Die Theologie müsse sich ihrerseits ohne Angst vor dem Wissen ihrer Zeit, den Menschen und dem Leben an der Universität bewegen. Sie biete die Möglichkeit innerhalb der Universität, die Frage nach dem Ganzen zu stellen. Eine Fähigkeit, die die anderen universitären Fächer aufgrund ihrer eigenen Vorgaben nicht besäßen.

An die beiden Vorträge schloß sich eine Podiumsdiskussion an, an der Wolfgang Frühwald, Heinrich Schmidinger, der Rektor der Universität Salzburg, Magnus Striet, Peter Hünermann, Wolfgang Jäger, Rektor der Universität Freiburg, und Bernhard Casper, Nachfolger Weltes auf dem Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Vorsitzender der Internationalen Bernhard-Welte-Gesellschaft, teilnahmen. Rektor Jäger sprach sich dabei für den weiteren Verbleib Theologischer Fakultäten an der Universität aus, auch und gerade in den Zeiten der Neustrukturierung der gesamten Universitätslandschaft. Dem stimmte sein Salzburger Kollege Schmidinger zu. Er mahnte jedoch an, daß es Aufgabe der Theologie sei, sich an wissenschaftliche Normen zu halten. Damit spielte er auf die gegenwärtige Diskussion um die ausschließliche Neubesetzung bestimmter Lehrstühle durch Priester an. Die übrigen Gesprächsteilnehmer griffen diese Frage auf und sprachen sich dafür aus, daß die römischen Vorgaben nicht zu Ungunsten der Wissenschaftlichkeit erfüllt werden dürften.

Die Tagung wurde am 29.04. mit fünf Workshops fortgesetzt, die in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg stattfanden. Die inhaltliche Arbeit der Workshops orientierte sich an wesentlichen Aspekten des Werkes von Bernhard Welte. Dabei wurde Wert auf interdisziplinäre Zusammenarbeit gelegt, sowohl innertheologisch, wie auch fächerübergreifend. Inhaltlich ging es dabei um das Verhältnis von Theologie und Phänomenologie, Kirche und Staat, Medizin und Theologie, Armut und Jenseitsvorstellungen in Judentum und Christentum. Den Abschluß der Tagung bildete eine Eucharistiefeier in der Universitätskirche Freiburg, dem langjährigen Wirkungsort Bernhard Weltes als deren Rector Ecclesiae.

Freiburg Peter Legnowski

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne. Festschrift für Uwe Gerber, hg. v. Susanne Dungs u. Heiner Ludwig. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2005. 430 S., pb € 48,80 ISBN: 3–631–53169–9

Das genus litterarium *Festschrift* hat seine Eigentümlichkeiten, die dazu führen, daß die darunter zu subsumierenden Bücher schwierig zu besprechen sind. Auf der einen Seite sind sie der nicht nur den jeweiligen Jubilar erfreuende Nachweis, daß die viel berufene *scientific community* kein Phantom, sondern auch eine menschlich anrührende Tatsache ist. Auch Wissenschaftler können feiern, auf ihre Weise. Auf der anderen Seite bilden sie von Natur aus ein meist nicht recht über einen echten roten Faden verfügendes Aufsatzgemenge, das die verdienstvollen Hg. dann doch mehr oder weniger auf einen mühsam erstellten Generalnenner zu bringen haben. Es gibt rühmliche Ausnahmen. Doch sie dienen v. a. der Bestätigung der Regel.

Die hier anzuzeigende Festgabe zum 65. Geburtstag (2004) des in Darmstadt und Basel lehrenden Sozialethikers Uwe Gerber liefert ein prächtiges Beispiel des Normalfalles. Insgesamt 31 „Lektüren", wie die Hg. die Texte nennen, von Freunden, Kollegen, Weggeleitern des Geehrten aus verschiedenen Disziplinen und Fachgebieten sind zusammengebündelt unter drei Titel-Adjektiva, die ihrerseits nicht

eben durch große Kohärenz auffallen. In der Tat kann man sich kaum unterschiedlichere Themen als die der Beiträger vorstellen. Sie reichen von den Zusammenhängen zwischen Politik und Blasphemie (A. Portmann) über Probleme der Stammzellenforschung (W. Bender), philosophische Reflexionen über Kant (G. Böhme), Celan (Chr. Gremmels) und Sartre (L. Ohly), eine Würdigung von „Nostra aetate" (Th. Schreijäck) bis hin zu Bildbetrachtungen (A. Soltau; D. Zilleßen) und Gedanken zur Qualität der Unterwäsche von Theologen (A. Silber). Relativ zahlreich sind, entsprechend der Forschungsarbeit Gerbers, Aufsätze zu religionspädagogischen Themen. Von den neun Sektionen des Werkes ist ihnen eine eigene gewidmet. H. Schmidt will „Impulse für ein diakonisches Bildungsverständnis" bieten, K. Ziller denkt über die „Lebenskunst als religionspädagogische Herausforderung" nach, die wichtige Frage der Werterziehung beschäftigt R. Mokrosch. Über die Wirkungsgeschichte des Vierten Gebotes unterrichtet uns R. Biewald. Es ist unmöglich, alle diese Arbeiten zu würdigen, will man über eine schiere Inhaltsangabe hinausgelangen.

Ist die Festschrift also ein gewiß honoriges Sammelsurium der literarischen Erzeugnisse einer ebenfalls sehr heterogenen, nur durch die Beziehung zum Geehrten zusammengehaltenen Schar von Wissenschaftlern? Man darf den Untertitel nicht vergessen: Postmodernes Theologisieren soll demonstriert werden. Über die Religiosität in dieser nur etwas diffus bestimmbaren Periode hat Gerber einmal geschrieben: „Der ‚rote Faden' löst sich auf in individuelle Gestaltungen gelebten Glaubens" (Religiosität in der Postmoderne, 1998). Dann wäre das Buch selber ein Exempel der heutigen Situation in der Theologie und diese wäre der gesuchte Wanderführer? Vielleicht aber ist es doch eher und mehr oder weniger allein durch den Jubilar zum Bd geworden.

Pentling Wolfgang Beinert

Goergen, Aloys: **Glaubensästhetik.** Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst, hg. von Albert Gerhards / Heinz Robert Schlette. – Münster: LIT 2005. 129 S. (Ästhetik – Theologie –Liturgik, 34), pb 14,90 ISBN: 3–8258–8385-X

Aloys Goergen, der „Charismatiker zwischen Kunst, Religion und Kirche […], ein universeller Geist, wie es nur wenige in der Kirche gibt" (so Christ in der Gegenwart Nr. 15/2005) starb am 1. April 2005 94-jährig nahezu zeitgleich zur Herausgabe seiner wichtigsten Aufsätze. Die geringe Anzahl seiner Veröffentlichungen läßt seinen Einfluß auf das Verhältnis von Kunst und Liturgie im 20. Jh. nur ansatzweise erkennen, denn seine Bedeutung für die Entwicklung dieses Spannungsverhältnisses v. a. zu Zeiten der Liturgischen Bewegung wie im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils und in den Jahrzehnten danach fand in Gesprächen mit Künstlern, Theologen und Studierenden sowie in konkretem Handeln wirksamen Ausdruck. Der Saarländer schloß sich schon 1926 der Jugendbewegung unter dem Eindruck der Schriften Romano Guardinis an und wurde nach der Promotion zum Dr. phil. und Priesterweihe 1938 dessen Assistent in Berlin. Zeitlebens galt für ihn selbst mehr noch als für Guardini, was er über diesen sagte: er wollte „nie interpretieren, er wollte verändern".

Das mag in der Lebensgeschichte des Architektensohnes begründet sein, in seinen Erfahrungen als Soldat in Rußland, in der Verurteilung wegen Wehrkraftzersetzung durch ein Kriegsgericht, seiner Desertion und seinem Engagement in der Wiener Widerstandsbewegung 1945. Anschließend erprobte er in München eine an urkirchlichen Idealen ausgerichtete Gemeindetheologie, begründete die „Integrierte Gemeinde". Im „Theologischen Forum" (Herzogspitalstr. 9) und mehr noch in der Landakademie Rattenbach schuf er Räume für ganzheitliche liturgisch-ästhetische Erfahrungen, so für den kultischen Tanz der ganzen Gemeinde. Liturgie wird als Gesamtkunstwerk verstanden. Für ihn galt die Aktionskunst der 50er Jahre als beispielgebend für heutige Liturgie. In ihr seien Musik, Plastik, Farbe, kurz die bildenden Künste sowie Elemente von Rhythmus und Bewegung, meditativer Sammlung u. a. m. eins geworden, so wie es einmal bei der christlichen Liturgie und Kunst zutraf, als die Teilung der Gemeinde in Zuschauer und Handelnde noch nicht bestand. Von daher begrüßte G. die Liturgiereform des II. Vatikanums, vermißte aber in ihrer Umsetzung die Kultur der Gegenwart, wie sie sich in der Kunst ausdrückt. Ihm ging es um das Sichtbarwerden des Unsichtbaren, wie es sich in einer besonderen „Glaubensästhetik" ausdrückt.

Daß dies alles Beachtung v. a. außerhalb des kirchlichen Raumes fand (innerhalb der Kirche stieß G. eher auf Skepsis), zeigt seine Ernennung zum Honorarprofessor an der Akademie der bildenden Künste in München 1965, wo er 1969 die Professur für „Philosophie der Ästhetik und der symbolischen Formen" übernahm und deren Präsident er war. An der Kath.-Theol. Fak. der Bamberger Universität lehrte er seit 1979 Liturgiewissenschaft. So hatte er in Kunst und Theologie großen Einfluß auf maßgebende Kreise, die sich nach dem Konzil um den Dialog zwischen Christentum und zeitgenössischer Kultur bemühten.

Das alles spiegelt sich wider in den Aufsätzen, die unter „Inspiriert von Romano Guardini" (Rothenfels und die Folgen, 15–28; Guardini und „die Akademie", 29–32; Zum Konzept der Landakademie Rattenbach, 33–40; Die Wiederentdeckung des Kults, 41–61) und „Interpretationen: Malerei-Plastik-Architektur" (Beckmann und die Apokalypse, 65–84; Der neue katholische Kirchenbau, 85–106; Stein und Bewegung, 107–124) geordnet sind.

Ein lesenswertes Büchlein, das Kunst im Blick auf die Liturgie bedenkt, die Feier der Liturgie als Kunstwerk versteht – ein Aspekt, der der Liturgie neue Impulse zu verleihen vermag.

Münster Klemens Richter

Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper, hg. v. K. Kienzler / J. Reiter / L. Wenzler. – Münster: Lit 2005. 279 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 23), kt € 45,90 ISBN: 3–8258–5533–3

Dem Freiburger Lehrer widmen Freunde und Kollegen sowie Mitglieder des 1975 von ihm begründeten Arbeitskreises „Sprachgeschehen und Religion" zum 75. Geburtstag Überlegungen zum Heiligen im Denken, womit selbstverständlich mehr gemeint ist als gedachtes Heiliges. Genauer war anscheinend von „Gestalten des Heiligen im Denken" die Rede (z. B. 63).

Die Aufsätze sind in zwei Gruppen zusammengefaßt. Die größere erste steht unter dem Titel „Hermeneutik des Begriffs – Bedeutungsfelder".

Gleich im ersten Beitrag L. Wenzlers über das Heilige in der Korrelation von Noesis und Noema zeigt das Heilige – Name für Ursprung und Sphäre des religiösen Verhältnisses – sich als „überfließendes" Phänomen, das zur Suche nach dem orientierenden Zentrum seiner vielen Gestalten ruft. Es wird gelernt, gefühlt, in Andacht und Ehrfurcht erreicht. Es bringt den Menschen in die Situation persönlicher Verantwortung. Sein Zentrum sieht W. im ins Dasein rufenden Bejahen, das der Mensch seinerseits bejaht. (Das läßt an Scheler denken – und nach der Tremendum-Dimension fragen?). R. Schaeffler dient der Klärung durch Unterscheidung der Begriffe Profanität, Säkularität und Verlust des Sakralen. „Indem kein Teilbereich der Welt mehr in einem spezifischen Sinne als das Pro-Fanum der Hierophanie zugeordnet wird, sind zugleich jetzt erst im vollen Sinne ‚alle Lande Seiner Herrlichkeit voll'" (60). J. Greisch geht der Unübersetzbarkeit des Heiligen nach: unberührbar ergreifend, bei allem Namenreichtum unaussprechbar, ungeheuer[lich] und bergend, unzugänglich, unverständlich – verläßlich und unversehrt. Ähnlich setzt sich H. J. Adriaanse mit einem „Dilemma" auseinander: das Heilige entweder ohne Denken oder ohne Gestalt[en]. Wenn er indes die Hoffnung auf eine Lösung in die Worte von Jes 2,6–8 kleidet, nimmt das dem Ganzen vielleicht doch seinen Ernst. P. De Vitiis stellt früheren Apriori-Konstruktionen phänomenologische Ansätze gegenüber: Hessen, Trillhaas, Schaeffler, Schmitz, Wuchterl, Scheler, Heidegger, Welte – mit einer Replik auf F. Wagners Vorwurf, die Phänomenologie biete nur eine Anthropologie archaischer Gesellschaften. H. J. Görtz bedenkt das Subjekt und das „Heilige" im „Grundakt" des Erzählens. Von Rosenzweig und Ricœur her zeigt sich die Konstitution des Subjekts unter der Vermittlung von Selbigkeit und Selbstheit in einer Synthese des Lebens. Hier handelt ein verwundetes Selbst und zeigt sich als „Wesen der reziproken Transzendenz": „Dasein und geliebt werden wollen" kehrt sich zu „geliebtsein und darum sein". Darum ist alles heilig (und im Unterschied dazu das Heilige sowie das Lieben in selbstvergessenem Lobpreis?). Eine dichte Meditation zu Erfahrung, Gedenken und Bedenken des Heiligen legt A. Halder vor. Er spricht von „fassender" Passivität (was bei R. Lauth „Sazienz" hieß; grammatikalisch böte sich „Medialität" an). In umstürzenden Erfahrungen zeigt das Heilige selbst sich als geschichtlich. So käme es darauf an, auch andere Aufgänge des Heiligen zuzulassen, etwa das philosophische Bedenken, so sehr hier neuzeitlich aus „Bedachtsamkeit" kritische „Bedenklichkeit" geworden ist, oder auch – gegen Levinas' verständliche Konzentration auf die personale Menschenwürde – die Dinge der Natur. M. M. Olivetti nimmt die Ernährung des Anderen in den Blick. (Ist die Analogie erst in der Neuzeit oder nicht schon bei Duns Skotus aufgegeben?) Ausgangspunkt ist die Unmöglichkeit von Selbsternährung (als zugleich Selbstverzehr). (151, Z. 15 v. u. müßte es statt ‚brauchen' ‚müssen' heißen, samt Streichung des ‚zu'; und – 154 – die Unterscheidung ‚Selbigkeit / Selbstheit' ist auch im Deutschen möglich.) Lebendige Identität (wesentlich im Wechsel) ist etwas anderes als unlebendige. Die neueren Sprachen haben den klassischen Unterschied von alter und alius/d verloren (tatsächlich sucht man ihn heute durch Anderheit / Andersheit – 155 – wieder aufzunehmen). Den Lebenssieg bei der Alteration sieht O. im A-dieu des Todes. Um mit Levinas alle Regression auszuschließen, formuliert er schroff: „Das Adieu ist kein ‚Auf Wiedersehen'." Wenn aber eine weniger „erwachsene" Religion solche Antithetik in den Überstieg der Hoffnung „aufhöbe"? Wie zu erwarten, macht G. Sauter scharf gegen die „religionsphilosophische Reise zur unablässigen

Selbst- und Welterforschung" (161) Front. Hat indes Hiob bloß „die unbegreiflich geschaffene Welt" (167) gesehen oder nicht vielmehr Ihn selbst, videntem videns? Durchaus, wie dann wieder zu lesen, im eröffneten Zwischen des Geistes. Und ebenso volle Zustimmung zu der Frage (169), ob „gegen eine, wie es gern heißt, ‚verkopfte' Theologie" etwa eine „gefühlsselige, gar ‚verbauchte' Frömmigkeit" zu statuieren wäre.

Die zweite Gruppe der Beiträge behandelt „Gestaltgebungen in der Geschichte des Denkens". H. Verweyen stellt uns Anselm von Canterbury als Denker des Heiligen in einer Zeit des Umbruchs vor Augen. Gleichsam im Gegenzug verteidigt J. Simon Kants Bestimmung der Religion innerhalb und außerhalb der Grenzen reiner Vernunft. Man könne eigentlich nicht sagen, „Kant habe die Religion und das Heilige auf Moral reduziert; er hat durch seine ‚Kritik' auch der praktischen Vernunft die Moral aller Beurteilung nach Wirkungen in der phänomenalen Welt entzogen und sie dadurch geheiligt" (213; ähnlich zum Schluß: 219). G. Moretto tritt für Schleiermacher ein, unter einem Novalis-Wort: „Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht." („Die Heilige", Maria ist mitzuhören, meint die Religion.) Als „Poesie des Rigorismus" stellt J. Reiter ein Denken vor, das hierzulande zu wenig bekannt ist: „den die Grenzen religiöser Konfessionalität sprengende[n] hebräische[n] Humanismus von Abraham Joshua Heschel. Von den USA zurück nach Freiburg: Den Abschluß bilden Ausführungen K. Kienzlers zum Heiligen im Denken Bernhard Weltes (in voller Länge, nach der Kurzfassung im Welte-Gedenkband *Phänomenologie der Religion*). Welte ging es um eine angemessene Kategorialität wie Rationalität im Denken des Heiligen, schließlich um die gebotene Existentialität (265): in seinen Vorlesungen zur Phänomenologie der Religion, in einer Relecture der fünf Wege des Aquinaten, in seiner Schrift *Heilsverständnis*. Die einläßliche Nachzeichnung mündet in die Schlußfrage, wie weit dieses Denken heute noch trage, und den Hinweis auf Wortmeldungen zur Abwesenheit Gottes in Europa. Vielleicht aber wäre nunmehr aus gewachsenem Abstand auch die Heidegger-Zentriertheit dieses Denkens anzufragen. So etwa zum wie selbstverständlichen Ineinander von „Gott" und „dem Gott" in *Zeit und Geheimnis* 275, das Kienzler schlicht kommentarlos reproduziert (hier 277). Erfüllt katholische Theologie ihren Dienst, wenn sie nur mitvermutet, daß Gott wohl auf ähnliche Weise warte wie das Sein im Nichts und das Heilige im Sein? Zu Beginn der Schlußbemerkung wird mit dem bekannten Hölderlin-Wort gefragt, ob „der Fehl Gottes" zum Verständnis der Gegenwart „helfe". Diese Frage könnte man rhetorisch nennen, angesichts der religionssoziologischen Erhebungen zur atheistischen Religionsfreundlichkeit in Europa. Was aber will der Schluß des Beitrags sagen, der dies Wort nun (doch nicht mehr bloß in diagnostischem Sinn?) als Antwort zitiert, unter Hervorhebung des „hilft"?

Offenbach Jörg Splett

Ratzinger, Joseph: **Salz der Erde.** Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Gespräch mit Peter Seewald. – München: Deutsche Verlags Anstalt, 11. Auflage 2005. 302 S., geb. € 12,00 ISBN: 3–421–05046–5

Das zuerst 1996 veröffentlichte Werk ist 2005 in einem unveränderten Neudruck erschienen. „Der Kardinal hat mich nie nach meiner Vergangenheit oder einem Status gefragt", schreibt der Journalist Peter Seewald. Gründe dafür wären gewiß vorhanden gewesen, als sich ihm – der vor Jahren „aus der Kirche ausgetreten" war (8) – der Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, zu ausführlichen Gesprächen stellte. In dem vorliegenden Buch sind die Fragen und Antworten in drei Kap.n wiedergegeben: I. Zur Person, II. Probleme der katholischen Kirche, III. An der Schwelle der neuen Zeit.

Kardinal Ratzinger gibt darin Einblick in sein Leben und Wirken – angefangen von seinem Elternhaus. Er äußert sich differenziert und argumentierend zu einer Reihe von Themen, u. a. zu Gott und göttlicher Vorsehung (44), zu Gott und dem Leid (122), zum Menschen als einem Suchenden und Fragenden (43), zur Befreiung der Frau (141f), zu ethischen Themen wie Gewissen (71f.141), Freiheit (141), zum heutigen Lifestile (178f), zur Sexualität (194ff), zur Empfängnisplanung (216f), zur Kunst und ihrer Bedeutung (50). In genialer Art bietet er Situationsanalysen zu Christentum und Kirche in Ländern West- und Osteuropas, in Afrika, im Pazifik, in Indien, in China und schließlich in Deutschland (130–173). Beim Eingehen auf Ursachen des Niedergangs in manchen Bereichen verschweigt er nicht bestimmte „Fehler der Kirche" (181–192).

Er hebt den „drängenden ökumenischen Impuls" hervor, der Johannes Paul II. beseelt(e). Dieser Papst hegte „die große Erwartung, dass auf das Jahrhundert der Trennungen wieder ein Jahrhundert der Einungen" folgen würde und daß wir nun „in einer großen gemeinsamen Besinnung wieder eine neue Einheit finden könnten" (253). Ob solche Vision zutrifft, müssen wir „natürlich ganz in Gottes Händen lassen", gibt R. zu bedenken und fügt hinzu, er selbst „sehe es im Augenblick noch nicht so nahe auf uns herankommen" (254), da es in den Kirchen neben starker Sehnsucht nach Einheit auch gegenteilige Tendenzen gebe (258). Von großer Wichtigkeit sei es, „dass wir uns in großem inneren Respekt, ja, in Liebe gegenseitig annehmen, als Christen anerkennen, und dass wir in wesentlichen Dingen versuchen, ein gemeinsames Zeugnis in der Welt abzulegen, sowohl für die rechte Gestaltung der weltlichen Ordnung wie für die großen Fragen nach Gott, nach dem Woher und Wohin des Menschen" (259).

Angesichts der Weltsituation am Ende des zweiten Jahrtausends, das der amerikanische Schriftsteller Louis Begley als ein Inferno von Mord und Totschlag, aus Massakern und Gewaltverbrechen, als ein Kompendium des Schreckens gekennzeichnet hat (231), betont R., daß die Welt stets in Gottes Händen bleibt. Die nicht zu bestreitende Abwendung von Gott könne jedoch dazu führen, „dass der Mensch ins moralische Trudeln kommt, und dass Weltzerstörung, Apokalypse, Untergang vor uns stehen. Auch damit müssen wir rechnen". Aber selbst dann gilt, „dass Gott die Menschen schützt, die ihn suchen; die Liebe ist letztlich doch mächtiger als der Hass." (236)

Am Ende des Gesprächs stellt Peter Seewald zwei Fragen: „Was ist die wahre Geschichte der Welt?" und „Was will Gott von uns?" Darauf antwortet der Kardinal: „Die Geschichte ist im ganzen der Kampf zwischen Liebe und der Unfähigkeit zu lieben, zwischen der Liebe und der Absage an die Liebe. Was wir durchaus auch heute wieder erleben, wenn die Unabhängigkeit des Menschen dahin getrieben wird, dass er sagt, ich will gar nicht lieben, weil ich mich dann abhängig mache, und das widerspricht meiner Freiheit."

Was Gott wirklich von uns will? „Dass wir Liebende werden, dann sind wir nämlich seine Ebenbilder. Denn er ist, wie uns der Heilige Johannes sagt, die Liebe, und er möchte, dass es Geschöpfe gibt, die ihm ähnlich sind und die dadurch aus der Freiheit ihres eigenen Lebens heraus wie er werden und mit ihm zusammengehören und damit sozusagen das Leuchten seiner selbst ausbreiten." (301)

R.s Buch „Salz der Erde" enthält redliche Bestandsaufnahmen, Situationsanalysen und hilfreiche, einleuchtende Wegweisungen. Christen sind zur kritischen Besinnung veranlaßt: Bewähren wir uns als „Salz der Erde", als „Licht der Welt" – wie die Bergpredigt fordert. Christen müssen sich ihrer Sendung bewußt werden, Aufbruch „in das Licht Gottes hinein zu sein und den Weg frei und offen zu halten, damit die Atemluft in die Welt hineindringen kann." (290)

Paderborn Heinz Schütte

Ring-Eifel, Ludwig. **Der Papst in Deutschland.** Unvergessliche Begegnungen mit Benedikt XVI. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. 91 S., über 100 Fotos, geb. € 9,95 ISBN: 3–451–29102–9

Der Redakteur Ludwig Ring-Eifel, von dem auch ein Buch über Papst Johannes Paul II. stammt, hat mit dem Bildbd „Der Papst in Deutschland" gekonnt unvergeßliche Begegnungen mit Papst Benedikt XVI. während des Weltjugendtags 2005 festgehalten. Die Besuchstage von Donnerstag, 18. August, bis Sonntag, 21. August, bilden den Rahmen. In diesen Tagen hat Benedikt XVI. die Herzen vieler Menschen erobert – und das in dem Land, in dem manche Vorurteile gegen ihn sprachen.

Der evangelische Bundespräsident Horst Köhler empfing und begrüßte ihn in einer vom Glauben getragenen Ansprache (15–17). Die Jugend der Welt war begeistert von „Benedetto" – wie sie immer wieder skandierte; sie stand in großen Scharen am Ufer des Rheins (und sogar im Wasser!), grüßte den Papst, als er auf einem Schiff nach Köln fuhr und schließlich dort eintraf (19–25). Am Freitag war der Empfang beim Bundespräsidenten in Bonn (26–29). Der Besuch Benedikts XVI. in der ältesten Synagoge diesseits der Alpen baute Brücken im christlich-jüdischen Dialog (30–35). Nach Begegnungen mit Jugendlichen, mit denen er auch speiste, und mit mehr als 4000 Seminaristen aus aller Welt, die sich auf den Dienst im geistlichen Amt vorbereiten (36–39), stand am Nachmittag das Treffen mit Vertretern der christlichen Kirchen in Deutschland an, das in einer freundschaftlichen Atmosphäre verlief. Benedikt XVI. hatte am Beginn seines Pontifikats betont, daß er dem Mühen um die von Jesus Christus gewollte sichtbare Einheit hohe Priorität geben wolle – nicht nur mit den Orthodoxen Kirchen, sondern auch mit den aus der Reformation entstandenen kirchlichen Gemeinschaften (40–43). Die unmittelbar vor dem Weltjugendtag geschehene Mordtat an dem 90-jährigen Prior Roger Schutz von Taizé ist auch in dem Bildband nicht vergessen (44f).

Der Samstag, der vorletzte Tag der Anwesenheit des Papstes in Deutschland, war erfüllt von Begegnungen mit jungen Menschen, mit Politikern und mit Bischöfen (47–61). Dann folgte die Vigil mit etwa 700 000 Jugendlichen auf dem Marienfeld – von denen viele in einer kalten Nacht aushielten, um bei dem Höhepunkt des Weltjugendtags, der Feier der Eucharistie mit dem Papst, dabei zu sein (62–67). Am Sonntag wurde die Heilige Messe mit über einer Million Teilnehmern gefeiert – der größte Gottesdienst in der Geschichte Deutschlands (70–83). Benedikt machte den Menschen Mut auf dem Weg in einer Zeit der Gottvergessenheit und Kirchenferne. Nach einem Gespräch mit den deutschen Bischöfen (64–87) verabschiedete der Bundespräsident den Papst auf dem Köln-Bonner Flughafen. Benedikt XVI. sagte, sein Herz sei erfüllt von den Erinnerungen. Er betete für Deutschland und wünschte allen Frieden und Wohlfahrt (88f).

Dieser Bildbd mit seinen beeindruckenden Fotos – dem am Schluß der Lebenslauf des Papstes angefügt ist – wird seinen Weg machen.

Paderborn Heinz Schütte

Schütte, Heinz: **Nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir.** Erinnerungen. – Paderborn: MuNe Verlag 2005. 155 S., kt € 9,00 ISBN: 3–933425–35–2

Heinz Schütte (Jahrgang 1923) gehört zu den profilierten älteren katholischen Ökumenikern. Unermüdlich hat er seit Jahrzehnten seine Stimme erhoben, um v. a. die katholisch-reformatorische Annä-

herung zu fördern. Davon zeugen viele Bücher mit z. T. großer Verbreitung; weniger öffentlich ist seine Mitarbeit an vielen Dialogdokumenten gewesen. Von einem wichtigen Teil dieser Arbeit kündet auch das vorliegende kleine Buch: Die Vorbereitung des Augsburger Dokumentes über die Rechtfertigungslehre von 1999.

In schlichten, unprätentiösen Sätzen skizziert er nun, am Beginn des neunten Lebensjahrzehntes, ihm wesentlich erscheinende Stationen eines nicht eben spektakulären, doch, so darf man guten Gewissens wohl sagen, wissenschaftlich-spirituell erfolggekrönten Lebensweges von der ersten Kindheit an bis in die Gegenwart des Erscheinungsjahrs. Genauer ist zu sagen: In den letzten Kap.n reicht es darüber hinaus in die Zukunft der eigenen Kirche und ihrer pastoralen Situation und der ganzen Ökumene – erlebt als „Kreuz der Spaltung". Ein knapper Anhang hält u. a. den lateinischen Originaltext eines von Kardinal Ottaviani unterzeichneten Monitums des damaligen Hl. Offizium fest, in dem 1960 der Kölner Kardinal Frings auf die Gefährlichkeit des Buches „Um die Wiedervereinigung im Glauben" mit gestelzten Worten hingewiesen wird. Diesem Dokument folgt die Reproduktion eines Handschreibens des Präfekten der inzwischen zur Glaubenskongregation mutierten Behörde von 1998: Ottavianis später Nachfolger Joseph Ratzinger, Sch.s immer wieder zitierter Lehrer, bedankt sich mit außerordentlich freundlichen Sätzen für die überzeugende und sachgerechte Darlegung der katholischen Rechtfertigungsposition. „Ich werde jedenfalls Ihre Texte in der Kongregation den amtlichen Unterlagen beifügen [...]".

Man kann aus diesen Vorgängen lebhaft gewahr werden, welcher Wandel in der Kirche doch stattfinden kann. Wie nötig er auf allen Ebenen auch war (und ist), machen auch Erlebnisse des Autors nachdrücklich deutlich, die auf einer ganz anderen Ebene liegen, auf der des Umgangs bischöflicher Behörden mit ihren priesterlichen Mitarbeitern. Als sich Sch. auf Anraten des seinerzeitigen Kölner Personalchefs für seine erste Stelle ein Motorrad zulegt, wird er vom gleichen Personalchef kurz darauf gerügt wegen der durch diesen Kauf offenkundig gemachten Verschwendungssucht und Leichtfertigkeit. Ähnlichen Geist hat der Vf. noch mehrfach erleben müssen.

Die kleine Schrift, der ein Verzeichnis der Buchveröffentlichungen Sch.s und ein Personenregister beigegeben ist, kann für jüngere Leser Risiken und Nebenwirkungen also sehr wohl bergen; ansonsten ist sie aber ein treffliches Gemälde eines priesterlichen Professorenlebens in mehr als zwei Dritteln des 20. Jh.s – und darüber hinaus.

Pentling Wolfgang Beinert

Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, hg. v. Markus Witte. – Berlin / New York: de Gruyter 2004. X, 1076 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 345/I+II), Ln € 198,00 ISBN: 3–11–018354–4

Diese international besetzte, in fünf Sachgebiete untergliederte Festschrift spiegelt die Weite des wissenschaftlichen Werks Kaisers und dessen Einfluß wider.

I. Zur Umwelt und Welt des Alten Testaments: Manfried Dietrich, „Creaturae ad casum. ‚Geschöpfe für einen besonderen Fall'. Temporärnumina in antiken syro-mesopotamischen Panthea." Dietrich stellt drei derartige Wesen vor und plädiert dafür, diese zweckgebunden erschaffenen Wesen kurzer Wirkungs- und Lebensdauer nicht den „Zwischenwesen" zuzuordnen, sondern als eigene Gruppe von Numina zu definieren. *Martin Metzger*, „Ständer – Realfunde aus Kāmid el-Lōz und Darstellungen auf altorientalischen Bilddokumenten". Die dem AT vertraute Kombination von Tieropfern mit Libationen ist im alten Orient bereits im dritten Jt. bildlich bezeugt. *John Pairman Brown*, „Justice as Theme of the Dialogue in Israel and Hellas". Die Wurzel צדק soll aus dem frühen Griechisch entlehnt sein. *Eckart Otto*, „Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike. Entwurf eines Gesamtbildes". Die starke staatsferne Rationalisierung des ostmediterranen bäuerlich-bürgerlichen Ethos der Barmherzigkeit im AT ermöglicht es dem Judentum, sich in eine Weltreligion zu transformieren. Im Dekalog wird „die göttliche Vergeltung bis zur dritten oder vierten Generation ausgesetzt, um die Möglichkeit der Umkehr offen zu halten" (!). *Wolfgang Drechsler / Rainer Kattel*, „Mensch und Gott bei Xenophanes". Diskussion einiger die Gottesvorstellung betreffender Fragmente des Xenophanes. *Christian Wildberg*, „Platons Theologie der Interpersonalität: Phaidros 252c3–325c6". Bemerkungen zu platonischen Konzeptionen bezüglich des Verhältnisses von Eros, Götterbezug und Denken. Der Monotheismus verursacht kulturell Verarmung: „Das Potential zu einer komplexeren, und möglicherweise auch tiefer blickenden Weltdeutung ist mit der Verarmung der zur Verfügung stehenden spirituellen Kategorien und Differenzierungen verloren gegangen." *Erhard S. Gerstenberger*, „Boten, Engel, Hypostasen: Die Kommunikation Gottes mit den Menschen". Gerstenberger betont die Vielsträngigkeit der Engelvorstellungen ohne „Standardbilder" und interne Hierarchien im AT und die durch sie symbolisierte personhafte Struktur der Gotteskommunikation. *Jürgen van Oorschot*, „Die Stadt – Lebensraum und Symbol. Israels Stadtkultur als Spiegel seiner Geschichte und Theologie". Nach Zurückhaltung gegenüber religiöser Thematisierung der Stadt bekennt frühestens seit dem achten Jh. judäische Theologie in antiassyrischer Tendenz JHWH als Gott Jerusalems.

II. Zu den Büchern der Tora und der Geschichte. Entsprechend der disparaten Hypothesenbildung in diesem Bereich erlebt der Leser bezüglich der Datierung der jeweiligen Texte ein Wechselbad. Pentateuchquellenkritisch reicht die Spannweite der Beiträge von einem salomonischen Jahwisten und einem revitalisierten Elohisten bis zur Pulverisierung eines ganzen Kapitels in zahlreiche nachexilische Bearbeitungsfragmente. *Bernd Janowski*, „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte". Umfassende Interpretation von Gen 1,26–28 samt Bezügen zur Sintfluterzählung und Reflexionen über Gefährdungen und Chancen des Anthropozentrismus. *Jan Christian Gertz*, „Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 2–4". Sorgfältiger redaktionsgeschichtlicher Nachweis, daß die literarkritisch bereinigte, Schöpfung und Fall umfassende, nachunheilsprophetische Paradiesgeschichte ein selbständiger Text (bzw. Teil der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte) war und erst sekundär mit dem priesterschriftlichen Textbestand vereinigt wurde. *Christoph Levin*, „Jahwe und Abraham im Dialog: Gen 15". Levin zeichnet Gen 15,1.3a.5 als nachpriesterschriftlichen redaktionellen Einschub zwischen Gen 13* und 16*. Durch vielfältigste Bearbeitungen wuchs er zum heutigen Kapitel heran. Trotz ritueller Einbindung deutet er x-qatal in 15,18 als „Perfectum propheticum". *Hans-Christoph Schmitt*, „Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung. Zur Theologie von Gen 20,1–21,21* und zum Problem des Beginns des ‚Elohistischen Geschichtswerks'". Schmitt erschließt aus Gen 20–22 ein mit Gen 12*.16*.20–22* beginnendes, vielleicht bis Num 22–23* reichendes „Elohistisches Werk", das dem wohl erst exilischen Jahwistischen Geschichtswerk vorausging und in dem der „elohistische Kompositor" auf die Situation der Nordisraeliten nach 722 reagierte. *Konrad Schmid*, „Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der ‚heilsgeschichtliche' Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese". Schmid bestimmt in einer ebenso besonnenen wie weitgreifenden innerbiblischen rezeptionsgeschichtlichen Analyse Gen 22* als nachpriesterschriftlichen perserzeitlichen Text, der sich in Kontinuität wie kritischer Absetzung („die Subordination des Opfers unter die ‚Gesinnung' des Opferherrn und die spirituelle Aufweitung der Zionstheologie") v. a. auf priesterliche und chronistische Theologie bezieht. Er erhebt so „einen der im Vordergrund stehenden Gehalte der Erzählung". *Horst Seebass*, „Mose in einem seiner Ausnahmegespräche mit Gott: Zu Ex 33,12–23". Eine sehr dichte, literarkritisch fundierte, aber vornehmlich synchron interessierte Auslegung. Ex 33,19 wird als krönendes, abschließendes Gotteswort der Fürbittszene 12–17.19 erwiesen. *Ludwig Schmidt*, „Bileam: Vom Seher zum Propheten Jahwes. Die literarischen Schichten der Bileam-Perikope (Num 22–24)". Schmidt begründet in Auseinandersetzung mit neuerer Literatur die seinem Kommentar in ATD 2004 zugrundegelegten literarkritischen Entscheidungen, Quellenzuweisungen und Datierungen. Er rechnet mit einem Jahwisten der Zeit Salomos und einem Elohisten aus der ersten Hälfte des achten Jh.s im Nordreich. *Timo Veijola*, „‚Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten' – Zur literarischen Stellung und theologischen Bedeutung einer Kernaussage des Deuteronomiums". Diese dtr Begründung des ursprünglich priesterlichen Sabbatgebotes stammt in Dtn 5 von dem nachexilischen spätdtr „Sabbatgebotredaktor", der in Dtn 5 das Sabbatgebot zum Dekalogzentrum gemacht und eine breitere Redaktionsschicht im Dtn verfaßt hat. *Volkmar Fritz*, „Das ‚negative Besitzverzeichnis' in Judicum 1". Erst DtrN hat aus unbekanntem Material, das aber keine alten Überlieferungen enthält, Ri 1 als Vorspann zum Richter-Buch verfaßt und so das Geschichtsbild des Josua-Buches (völlige Vernichtung / Vertreibung der ursprünglichen Landesbewohner) korrigiert, um die im Richter-Buch erzählte Gefährdung Israels verständlich zu machen. *David Aurelius*, „Davids Unschuld. Die Hofgeschichte und Psalm 7". Aurelius hebt in der Abschalom-Geschichte II Sam 13–18 mit eher leichter Hand mehrere prodavidische Überarbeitungen ab; es bleibt ein David übrig, der, ohne über den Jordan zu fliehen, seinen Sohn dem eigenen Machterhalt opfert. Durch Textänderung bezieht er auch Ps 7,1 auf die Abschalom-Episode. *Joachim Conrad*, „Davids Königtum als Paradoxie. Versuch zu I Sam 21,2–10". Conrad datiert I Sam 21,2–10* nachexilisch und legt die Szene moralisierend aus, ohne nachzuweisen, daß bereits der biblische Autor derartige Bewertungsmaßstäbe anlegte. *Siegfried Kreuzer*, „Gott als Vater des Königs. Die Namen der Thronfolger Abija (I Reg 14,1.31; 15,1.7f.) und das Selbstverständnis der frühisraelitischen Könige (II Sam 7,14)". Kreuzer rückt den Kern der Dynastieverheißung Natans einschließlich des Vater-Sohn-Verhältnisses zwischen JHWH und König an die Zeit Salomos heran und plausibilisiert diese Frühdatierung mit den Namen Abija der Kronprinzen des Süd- und des Nordreiches. *Winfried Thiel*, „Gebete in der Elia- und Elisa-Tradition". Verbunden mit einer kurzen Übersicht über Gebete im dtrG, referiert Thiel die Gebete Elias und Elisas.

III. Zu den Büchern der Prophetie. Ernst Axel Knauf, „Prophets That Never Were". Kurze spekulative Behauptungen über die Herausbildung der Bücher Jesaja, Amos und Hosea, mündend in zugespitzte theologische Thesen. *Willem A. M. Beuken*, „The Literary Emergence of Zion as a City in the first Opening of the Book of Isaiah (1,1–2,5)". Die Aussagen über Zion (= Stadt und ihre Bewohner) in Jes 1,2–2,5 als vorankündigende Einleitung des gesamten Jesaja-Buches. *Alexander A. Fischer*, „Der Edom-Spruch in Jesaja 21. Sein literaturgeschichtlicher und sein zeitgeschichtlicher Kontext". Fischer interpretiert den rätselhaften Spruch Jes 21,11–12 im Rahmen des gesamten Kapitels 21 als Reflexion über die „Heilsverzögerung", nachdem Edom wenige Jahrzehnte nach Jerusalem unter babylonische und dann persische Herrschaft geraten war. *Friedhelm*

Hartenstein, „Tempelgründung als ‚fremdes Werk'. Beobachtungen zum ‚Ecksteinwort' Jesaja 28,16–17". Eindringliche religionsgeschichtlich fundierte Auslegung des, z. T. mit Qumran, umvokalisierten Textes als Auseinandersetzung mit Inhalten der Babyloninschriften Asarhaddons aus der Zeit Manasses. *Ernst-Joachim Waschke*, „Jesaja 33 und seine redaktionelle Funktion im Protojesajabuch". Waschke wendet sich gegen das Verständnis des redaktionellen Kapitels als eines das gesamte Jesaja-Buch fokussierenden Spiegeltextes und erweist es als auf die protojesajanische Sammlung bezogenen und diese neu deutenden Abschluß. *Wolfram Herrmann*, „Die religiöse Signifikanz von Jesaja 63,1–6". Apologetische Versuche zu der Schilderung eines gewalttätigen Gottes, die jedoch den Sinn dieses Textes nicht erschließen. *Werner H. Schmidt*, „Konturen von Jeremias Verkündigung. Ihre Themen und Einheit". Schmidt unternimmt es, aus seines Erachtens authentischen Jeremiaworten die „innere Stimmigkeit" und, dieser korrespondierend, die Eigenart der „Botschaft" Jeremias zu „erspüren". *Jörg Jeremias*, „Die Sicht der Völker im Jonabuch (Jona 1 und Jona 3)". Jeremias kontrastiert Gebet und Gottesverhältnis der Matrosen in Jon 1 und der Niniviten in Jon 3 und vertieft die Aussage von der Reue Gottes in Jon 3 als kühne Übertragung der Israel rettenden Reue Gottes in Jes 13; Joel 2 und Jer 18,7f. auf das gewalttätige Ninive. *Rüdiger Lux*, „Die doppelte Konditionierung des Heils. Theologische Anmerkungen zum chronologischen und literarischen Ort des Sacharjaprologs (Sach 1,1–6)". Lux geht den Text unter der altlutherischen Opposition Gesetz vs. Evangelium an, kommt aber, v. a. wegen der einwirkenden altorientalischen Tempeltheologie, zu dem Ergebnis, dieser Interpretationsrahmen werde ihm nicht gerecht.

IV. Zum Psalter und zu den Büchern der Weisheit. Renate Egger-Wenzel, „‚Du Taube mit silbernen Schwingen, mit goldenem Flügel!' (Ps 68,14b.c)". Kurze, assoziationsreiche Erörterung. *Erich Zenger*, „‚Es segne dich JHWH vom Zion aus …' (Ps 134,3). Die Gottesmetaphorik in den Wallfahrtspsalmen Ps 120–134". Zenger geht der interessanten Frage nach, ob nachexilisch in den Wallfahrtspsalmen die Volksfrömmigkeit zionstheologisch überhöht oder die Zionstheologie in Volksfrömmigkeit aktualisierend transformiert wurde. Anhand der Gottesmetaphorik plädiert er für die zweite Alternative. *Reinhard G. Kratz*, „‚Das Schema' des Psalters. Die Botschaft vom Reich Gottes nach Psalm 145". Kratz zeichnet, ausgehend von Ps 145, verschiedene Wachstumsstufen des Psalters nach und betont die Nähe des Psalms zur frühjüdischen Schriftgelehrsamkeit. *Rainer Kessler*, „Die Welt aus den Fugen. Natur und Gesellschaft im Hiobbuch". Kessler fragt, ob sich Gott im Hiob-Buch zur Gewalt in der außermenschlichen Natur und zur Gewalt in der menschlichen Gesellschaft gleich oder verschieden verhält. Hiob und seine Freunde setzen Gleichartigkeit voraus, der Dichter der Gottesreden dagegen nicht; er sieht die Einheit von Welt und Gesellschaft im Bezug auf Gott gewahrt, der allerdings die Gewalttätigkeit nicht endgültig überwindet, sondern ständig und erfolgreich bekämpft. *Georg Sauer*, „Der Mensch vor der Aporie des Todes: Gilgamesch – Hiob". Holzschnittartiger Vergleich der vielgestaltigen Gilgamesch-Literatur mit wenigen Sätzen des Ijob-Buches. *Hans-Jürgen Hermisson*, „‚Ich weiß, daß mein Erlöser lebt' (Hiob 19,23–27)". Die eindringende Auslegung führt zum doppelten Paradox: Gott rechtfertigt Ijob gegen Gott, und Ijob schaut Gott im Tod. Die Einheit Gottes bleibt hier (noch) offen. *Choon-Leong Seow*, „Job's *gō'ēl*, again". Statt paradoxaler findet Seow im selben Text ironische Rede. Ironisch erinnert Ijob, indem er vom goel spricht, Gott an diese von ihm vernachlässigte Rolle. Am Buchende nimmt Gott sie dann doch wahr. *William McKane*, „The Theology of the Book of Job and Chapter 28 in Particular". Ijob und seine drei Freunde gelangen, ausgehend von gleichen Prämissen, zu gegensätzlichen Resultaten. Die Reden Elihus und Gottes und das Kap. 28 über die Weisheit unterminieren diese Prämissen. *Markus Witte*, „Hiobs ‚Zeichen' (Hiob 31,35–37". תו in Ijob 31,35 ist die frühe Form eines mit Teilen des Dekalogs beschrifteten Phylakterions. *Jacques Vermeylen*, „‚Pour justifier mon Créateur' Les discours d'Elihou (Job 32–37) et leur histoire littéraire". Ergebnis der minutiösen Literar- und Redaktionskritik: Außer verschiedenen Glossen bestehen die Elihu-Reden aus zwei Redaktionen (um 200 und eine Generation später), die jeweils das Ijob-Buch neu interpretieren und vielleicht Spuren auch in anderen Teilen des Buches hinterlassen haben. *Ingo Kottsieper*, „‚Thema verfehlt!' Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42,7–9". Der Vorwurf Gottes besagt, daß die Freunde „im Gegensatz zu Hiob nicht hinsichtlich dessen, was die eigentliche Sachlage ist, gesprochen haben". Sie haben das eigentliche Thema verfehlt, warum nämlich Gott dem Menschen Leben schenkt, wenn dieser dann leiden muß. *Irmtraud Fischer*, „Über die Integration des ‚kanonisch' gewordenen Dialogs zwischen Gott und Mensch in der Weitergabe menschlicher Weisheit". Erwägungen zum Aufbau des Buchs der Sprüche. Spr 31,10–31 bestimmt Fischer als „Rätsel, das die königliche Mutter ihrer Tochter stellt, und in das sie ein Beschreibungslied der idealen fähigen Frau einbaut", das sich als Loblied auf die Tochter entpuppt. *Oswald Loretz*, „*Enjambement, versus* und ‚salomonische' Königstravestie im Abschnitt Canticum canticorum 3,6–11". Kolometrische Analyse mit literarkritischen Voraussetzungen bzw. Konsequenzen. *Hans-Peter Müller*. „Zur Frage nach dem ‚Wesen' früher Lyrik – Am Beispiel des Hohenliedes". Dichte, hochtheoretische Erwägungen zur parareligiösen Funktion der Lyrik. *Johannes Marböck*, „Apokalyptische Traditionen im Sirachbuch?" Marböck weist Kenntnis apokalyptischer Traditionen und „ein gewisses Interesse daran" bei Sirach nach und findet darin bereits vor Daniel und Qumran „eine gewisse Grenzüberschreitung auch zwischen Weisheit und Apokalyptik" vollzogen. *Friedrich Vinzenz Reiterer*, „Neue Akzente in der Gesetzesvorstellung: תורת חיים bei Ben Sira". Reiterer untersucht die Verbindungen von Gesetzestermini und deren Reihen mit einem Ausdruck für Leben und interpretiert auf diesem Hintergrund Sirachs Eigenprägung תורת חיים. *Armin Schmitt*, „Ein Lobgedicht auf Simeon, den Hohenpriester (Sir 50,1–24)". Schmitt präsentiert das Faksimile des hebräischen Textes MS B aus der Kairoer Geniza vom 11. Jh., dessen Übersetzung sowie die Übersetzung des LXX- und des Peschitta-Wortlautes und weist formale Anleihen Sirachs am griechisch-hellenistischen Enkomion nach.

Zur Hermeneutik und zur Theologie des Alten Testaments. Udo Rüterswörden, „Das Alte Testament im Kontext der Naturkunde. Reimarus – und gegenwärtige Versuche." Rüterswörden diskutiert Details an den Erzählungen von der Sintflut sowie den ägyptischen Plagen und dem Durchzug der Israeliten durch das Meer. *Uwe Becker*, „‚Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts'. J. G. Herders Auslegung der Urgeschichte und die Frage nach dem Spezifikum der israelitisch-jüdischen Religion". Becker skizziert in wenigen Strichen das Verhältnis von Geschichte und Offenbarung bei Herder, de Wette, Gunkel, Noth, Alt, von Rad und endet überraschend mit einem Plädoyer für Kanon in Kanon. *Henning Graf Reventlow*, „Streit der exegetischen Methoden? Eine hermeneutische Besinnung". Der nahezu ausschließlich innerprotestantisch ausgerichtete Durchgang durch aktuelle exegetische Methoden schließt mit einigen allgemeinen Ausblicken auf deren theologische Relevanz und mit der harmonisierenden Behauptung: „Es ist falsch, vom Streit der exegetischen Methoden zu reden." *Hans Hübner*, „Gottes und des Menschen Ich. Ein Beitrag zur Biblischen Theologie". Hochrhetorische spekulative Auslassungen zu atl. und ntl. Texten mit z. T. prekärem Textbezug; vgl. zu Gen 3: „Das Du […] soll beleidigen, weil dem erwachsenen Angesprochenen das höfliche Sie verweigert wird." *John Barton*, „Forgiveness and Memory in the Old Testament". Barton arbeitet die Dialektik zwischen vergebendem Vergessen Gottes bezüglich menschlicher Verfehlungen und motivierendem Gedenken Gottes bezüglich seiner Heilstaten heraus, v. a. aber diejenige: „God forgets, but we have to remember". *Walter Dietrich*, „Vom Schweigen Gottes im Alten Testament". Ein wohlbegründetes Plädoyer, die anthropomorphen Gebetsaussagen vom Schweigen, Vergessen, Schlafen Gottes nicht aufzugeben. In den anfänglichen dogmatischen Zitaten kommt zu kurz, daß auch die Götter der Völker zu diesen durch Vorzeichen, Propheten, Gebetserhörungen, Wunderzeichen, militärische Siege etc. „sprechen". *Karl-Friedrich Pohlmann*, „Beobachtungen und Erwägungen zur Rede vom ‚Zorn Jahwes' im Alten Testament". Pohlmann behandelt einige Aspekte dieses komplexen Themas mit Nachdruck auf Ez 20 und in der Tendenz, inneralttestamentliche Einschränkungen der Rede vom Zorn JHWHs stark zu machen. *James Alfred Loader*, „Begegnung mit Gott als Zentralbegriff der niederländischen ‚Ethischen Theologie'". Vorstellung einer Richtung innerhalb der niederländischen Theologie, die von der Mitte des 19. Jh.s an einflußreich war und der wichtige Alttestamentler angehörten. *Gunther Wanke*, „Kanon und biblische Theologie. Hermeneutische Überlegungen zum alttestamentlichen Kanon". Wanke skizziert die Frage, wie der die Einheit der Schrift „konstituierende Erfahrungszusammenhang einer Glaubensgemeinschaft methodisch in die Auslegung der Schrift eingebracht werden kann, bzw. […], ob das überhaupt möglich ist" und deutet im Hinblick auf die gegenwärtige exegetische Praxis eher Skepsis an.

Tübingen Walter Groß

Exegese AT

Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, hg. von Eckart Otto / Reinhard Achenbach. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. VIII, 222 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 206), Ln € 59,00 ISBN: 3–525–53070–6

Der anzuzeigende Sammelbd vereint insgesamt 10 Beiträge, die auf den SBL-Kongressen in Berlin 2002 und Cambridge 2003 in einer neu gegründeten und von E. Otto und B. M. Levinson verantworteten SBL-Sektion „Biblical and Ancient Near Eastern Law" gehalten wurden, 6 in englischer und 4 sowie die Einleitung in deutscher Sprache. Nachdem wir aus der Feder E. Ottos schon „Das Deuteronomium" (BZAW 284, Berlin 1999) als Buch und „Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch" (FAT 30, Tübingen 2000) entgegennehmen durften, nun also die – kollegial verstärkte und durchaus kontroverse – Betrachtung des Dtn als unbestrittenes Gelenkstück zwischen Pentateuch und den Büchern Jos – 2 Kön (= DtrGW), also ein Blick auf das Dtn im Kontext des sog. Enneateuch, des großen (nach-)exilischen Geschichtswerkes. Im Kontext der Forschungsgeschichte wäre ein besonderer Akzent auf dem letztgenannten Punkt, also der möglichen Stellung und Funktion des Dtn in einem wie auch immer definierten DtrGW zu erwarten gewesen; explizit befassen sich jedoch nur drei Beiträge (Römer, Schmitt, Schmid) mit dieser Thematik.

In einer instruktiven „Einleitung" (1–13) beschreibt R. Achenbach die Problemlage: Für die Entstehung des Pentateuch ist das Dtn aufgrund der Möglichkeit zur Korrelierung mit sicher datierbaren außerbiblischen Texten der „archimedische Punkt"; und für das DtrGW steht immer noch die These Martin Noth's, das Dtn sei bei der Kreierung des DtrGW um 560 v. Chr. dessen Auftakt geworden, und deren radikale Bestreitung im Raum. „Für die Entstehungsgeschichte beider Kanonteile hat das Deuteronomium konstitutive Funktion" (1). Das ist sicherlich richtig; die Frage ist nur, welche Teile des Dtn für den

Pentateuch und welche für das DtrGW diese Funktion übernehmen können. Für Achenbach ergeben sich daraus folgende vier Fragestellungen: 1. (immer wieder traktiert, aber nicht mehr neu) die Frage nach der entstehungs- und redaktionsgeschichtlichen Korrelation der Gesetzeskorpora Bundesbuch, Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz; 2. (hochinteressant bezüglich der Funktion des Buches Genesis im Pentateuch) die Frage nach der Korrelation des historisierenden Dtn-Rahmens zur Exodus- und zur Erzelterngeschichte; 3. die (forschungsgeschichtlich [s.o.] vorantreibende) Frage nach der Korrelation der Redaktionen und Bearbeitungen im Dtn zu denen der Bücher Jos – 2 Kön; und 4. „worin liegt die Absonderung des Deuteronomiums von denselben im Rahmen des Pentateuchs begründet"?

E. Otto, „The Pentateuch in Synchronical and Diachronical Perspectives: Protorabbinic Scribal Erudition Mediating Between Deuteronomy and the Priestly Code" (14–35) beginnt mit hermeneutischen Erwägungen: „the plot of the final Pentateuch demanded a reader who did not only differentiate between narrated time and time of narration and count with several authors of the pentateuchal narrative, but differentiated also between the written Sinaitorah and its mosa(i)c interpretation in Deuteronomy" (15). Dies gelte gleichermaßen für die Autoren: „The authors of Deuteronomy paved the way to making their text transparent in such a way as to allow it to be readily understandable as applying to the time of narration [...] The ancient authors of the Pentateuch differentiated between narrated time and time of narration, their main concern was the fiction of the narrated time, into which they wove some signals of transparency for the time of narration" (20, 22). Der Pentateuch führe also gleichsam eine Selbstreflexion über seine Diachronie. Auch wenn Otto immer wieder von Autoren spricht, entwirft er im Folgenden doch ein dezidiert redaktionsgeschichtliches Modell der Entstehung eines Hexateuch (Gen 1 – Jos 24, evtl. sogar bis Ri 2,9!, 29) aus frühpersischer Zeit (23–31), an den sich eine Pentateuch-Redaktion anschließt, die für die Separierung von Pentateuch (Gen – Dtn) und Vorderen Propheten (Jos – 2 Kön) verantwortlich zeichnet.

Auch Reinhard Achenbach geht von der Hexateuch-Perspektive aus. In „Grundlinien redaktioneller Arbeit in der Sinai-Perikope" (56–80) besteht er darauf, daß ein Vergleich der Sinai-Erzählungen in Ex 24–34 und Dtn 9f zu der Schlußfolgerung zwingt, „dass die Entstehung der Sinaiperikope kaum [...] rein auf der Annahme von zugrundeliegenden Urkunden erklärt werden kann" (80) vielmehr ist mit mehreren sukzessiven dtr Redaktionen (von denen Hexateuch- und Pentateuch-Redaktion hervorgehoben zu nennen sind) und thematisch orientierten Bearbeitungen zu rechnen. Im seinem zweiten Beitrag „Numeri und Deuteronomium" (123–134) wendet er dies auf das literarische und redaktionsgeschichtliche Verhältnis dieser beiden Bücher an mit einem besonderen Akzent auf die Phasen nach der Pentateuchredaktion.

Molly M. Zahn, „Reexamining Empirical Models: The Case of Exodus 13" (36–55) setzt, skeptisch gegenüber „binnen-textlichen" redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen, ein bei Doppelüberlieferungen, bei denen Quell- und Zieltexte (= Vorstufe und Neufassung) differenzierbar sind, und an denen sich bereits innerbiblisch so etwas wie „Auslegung" nachvollziehen läßt. Ausgehend von ihren einschlägigen Untersuchungen zu den Techniken literarischer Komposition in der Tempelrolle, weist sie für die Mazzot-Bestimmungen Ex 13,1–16 nach, daß diese bereits alle anderen Mazzot-Vorschriften im Rücken haben und damit einer letzten redaktionsgeschichtlichen Hand zugehören, und gleichzeitig inner-pentateuchisch eine zwischen den verschiedenen Bestimmungen ausgleichende und vermittelnde Funktion haben. Solche Einzeluntersuchungen sind nicht nur redaktionsgeschichtlich von Bedeutung, sondern auch notwendig, um überhaupt verstehen und eine Kriteriologie entwickeln zu können, auf welche Weise Rezeption autoritativer Texte im Frühjudentum (innerbiblisch; Qumran; Apokryphen; LXX) möglich war.

Der Beitrag von C. Nihan, „The Holiness Code between D and P: Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah (81–122) ist der umfangreichste des ganzen Bdes. Da das Heiligkeitsgesetz Lev 17–26 weder inner-priesterschriftlich noch in den Kontext der Erzeltern-, Exodus- und Landnahmetraditionen eingebunden ist, kann es nur im Blick auf das Dtn interpretiert werden, und zwar auf ein Dtn vor dem Hintergrund der Priesterschrift und deren sekundären Fortschreibungen, damit aber nicht Werk des Pentateuchredaktors, sondern „part of a larger editorial process". Auf dieser Basis vermutet er sogar ein priesterlich geprägtes „Dreibuch" (Gen – Lev; sog. „Holiness-School" im Anschluß an Knohl und Milgrom, 116), wodurch das Buch Numeri zu einer noch späteren Komposition als Brücke zwischen H (bzw. priesterlicher Ex-Lev-Sinai-Gesetzgebung) und Dtn würde. Damit wird einerseits ein neues Feld eröffnet, andererseits aber auch endlich die Problematik des Buches Numeri, das sich schon immer erfolgreich jeder entstehungsgeschichtlichen Hypothese widersetzt hatte, ins Zentrum der Überlegungen gerückt.

Diese Diskussion wird fortgesetzt bei Gary N. Knoppers, „ Establishing the Rule of Law? The Composition Num 33,50–56 and the Relationships Among the Pentateuch, the Hexateuch, and the Deuteronomistic History" (135–152). An dem kurzen Textbeispiel weist er nach, daß es sowohl die dtr Bearbeitung von Dtn 12 (137–139) als auch die Sprache dtr und priesterlicher Pentateuch-Schichten (141–147) voraussetzt und gleichzeitig motivlich mit Jos 13–22 verbunden ist (147–150). Sein Fazit: „it stems from a late editor. The work of this writer attempts to coordinate, harmonize, and supplement earlier traditions" (150) – damit ist die Tendenz für künftige Forschungen zur Funktion und Pragmatik des Numeri-Buches vorgezeichnet. Aus dieser klaren Hexateuch-Perspektive allerdings im letzten Satz (152) eine Enneateuch-Perspektive zu postulieren, scheint mir doch überzogen zu sein.

William M. Schniedewind, „The Textualization of Torah in the Deuteronomic Tradition" (153–167) setzt an bei der Verschriftung der Tora im Deuteronomium und deren Prädominanz im dtr Bereich, die auf den Sinai-Komplex (Ex 24) übertragen worden sei. Das ist alles nicht neu und auch zu wenig differenziert (z. B. göttliches und menschliches Schreiben); interessant dagegen ist die Frage, „why does P take so little account of the writing of Torah" (165)? Dies v. a. vor dem Hintergrund, daß spät-nachexilische Schriften (Esr-Neh; Chr; Est [!]) sich wieder explizit auf schriftliche Texte rückbeziehen. Hier könnten ausführlichere und v. a. präzisere Tiefenbohrungen weiterführend sein.

Thomas C. Römer, „Cult Centralzation in Deuteronomy 12: Between Deuteronomistic History and Pentateuch" (168–180) plädiert eindeutig für einen Vorzug der DtrGW- vor der Hexateuch-Perspektive; dazu vergleicht er die mehrphasige Entstehungsgeschichte von Dtn 12 mit der des Tempelweihgebets Salomos in 1 Kön 8 und findet ganz analoge Redaktionsschichten. Ähnlich hat jüngst T. Veijola in seinem Dtn-Kommentar (ATD 8,1) argumentiert und geurteilt, wenn er die erste, exilische Erweiterung Dtn 12,8–12 mit dem salomonischen Tempelbau 1 Kön 5,5.18f in Verbindung bringt. Sind Römers Beobachtungen und Argumente bis hierher noch sehr gut nachvollziehbar, bleibt m. E. seine These von der Bildung eines Hexateuch (!) durch Aussonderung des Deuteronomiums aus dem DtrGW und seiner Verbindung mit dtr-kritischer (!) Tetrateuch-Literatur, die kurzerhand für nach-dtr erklärt wird, schwierig.

Hans-Christoph Schmitt, „Dtn 34 als Verbindungsstück zwischen Tetrateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk" (181–192) stellt die These auf, daß das Mose-Epitaph in Dtn 34,10–12, weil nicht nur auf den Pentateuch zurückblickend, sondern auch auf das DtrGW vorausschauend, sich nicht der künstlichen Abtrennung eines Penateuch als Mose-Tora verdankt, sondern vielmehr – literarhistorisch später – diesen Pentateuch als Scharnierstelle mit dem DtrGW verknüpft (183). Der Grund und die Notwendigkeit für eine solche Verknüpfung liegt in der den Pentateuch prägenden Priesterschrift, an deren Ende in Dtn 34 dezidiert festgehalten wird, genauso wie an einem DtrGW: Seine Analyse „bestätigt [...] im Grundsätzlichen die beiden Thesen Martin Noths von einem exilischen Deuteronomistischen Geschichtswerk Deuteronomium – 2 Könige und einer mit Dtn 34* endenden exilischen Priesterschrift" (192). Damit ist die Frage nach dem Grund der Abgrenzung eines Pentateuch mit dem Ende des Dtn resp. dem Tod des Mose neu eröffnet.

K. Schmid, „Das Deuteronomium innerhalb der ‚deuteronomistischen Geschichtswerke' in Gen – 2 Kön" (193–211) öffnet, nachdem er die klassischen Problemfelder einer zu kurz greifenden Tetrateuch- und DtrGW-Perspektive benannt hat (193–196), den Blick auf eine Enneateuch-Perspektive als Ausgangspunkt jeder Hypothesenbildung, in der das Dtn unbestritten eine eigenständige Entstehungsgeschichte hatte. Dieses ist sowohl mit seinem vorlaufenden (Gen – Num; 198–201) als auch mit seinem nachfolgenden Kontext (Jos – 2 Kön; 201–208) vernetzt. Aufgrund der inneren Uneinheitlichkeit ist jedoch mit mehreren dtr Geschichtswerken zu rechnen, deren erstes (Sam – Kön) das Dtn noch nicht zu kennen scheint, in einer zweiten Phase durch Ex – Jos erweitert wurde und dekalogisch geprägt ist und erst in einer dritten Phase zu einem nachpriesterschriftlichen Geschichtswerk Gen – 2 Kön ausgebaut wurde, „das bereits von der Vorstellung der ‚Tora des Mose' beherrscht ist, die es in der Geschichte zu beachten gilt, und das literarisch eine Großinklusion von Joseph in Ägypten auf König Jojachin an der Tafel des babylonischen Königs Amel-Marduks schlägt, mithin eine Diasporatheologie für Israel vertritt" (209f).

Zwei Schlußbemerkungen: 1. Im Blick auf das Dtn im Pentateuch wird das Buch Numeri verstärkt in den Fokus der Forschung rücken müssen. Im Blick auf das Dtn in einem (mehreren?) DtrGW gilt das gleiche für das Buch Josua. Dieses hat unbestritten literarische Verbindungen zum Dtn und über dieses hinweg zum Buch Numeri. Die Hexateuch-Perspektive bleibt also der „Stachel im Fleisch" eines DtrGW (Chr. Frevel). Enthält Jos daneben aber auch Bestandteile, die zwingend zum (Grund-)Bestand eines DtrGW gehören? Kann ein DtrGW mit einem Beginn im Richter-Buch (vgl. die theologische Programmatik in Ri 2,11ff), evtl. sogar noch mit Anteilen des Dtn als Auftakt, gerettet werden? Oder beschränkt auf Sam – Kön, auch ganz ohne Dtn-Anteile?

2. Die Perspektive von Redaktionen bzw. Fortschreibungen scheint immer gewichtiger zu werden. Aber was verbinden Redaktionen noch, wenn die zu verbindenden Quellen und Urkunden sich mehr und mehr ins Nichts verflüchtigen? Stattdessen baut sich Redaktion auf Redaktion, und Redaktion von Redaktionen auf Redaktion von Redaktionen. Und ist der Pentateuch tatsächlich ein literarisches Gebilde, das sich – abgesehen von der Priesterschrift – aus einem umfangmäßig winzigen Nucleus („Grundschrift") allein durch Fortschreibung zu dem entwickelt hat, was er heute darstellt? Einigermaßen unumstritten ist noch die Quelle $P^{(G)}$; aber die vor-priesterschriftliche und vor-dtr Exodus-Sinai-Quelle (unter völliger Ausblendung der Genesis!) auf ein paar wenige Verse zwischen Ex 14 und 34 zu reduzieren und alles nicht-priesterschriftliche in Gen – Num für nach-dtr oder sogar nach-priesterschriftlich zu erklären, scheint mir doch überzogen zu sein.

Ein Stellenregister schließt den Bd, dem ein sorgfältigeres endredaktionelles Korrekturlesen nicht geschadet hätte, ab.

Bonn Ulrich Dahmen

Veijola, Timo: **Das 5. Buch Mose.** Deuteronomium, Kapitel 1,1 – 16,17. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. X, 366 S. (Das Alte Testament Deutsch 8,1), kt € 56,00 ISBN: 3–525–51138–8

In der Reihe, in der Gerhard von Rad vor über 40 Jahren seinen – wie man heute mehr und mehr erkennt: v. a. für die eher synchron am vorliegenden Endtext ausgerichtete Exegese – wegweisenden Deuteronomium-Kommentar veröffentlichte, in seiner Nachfolge eine Neubearbeitung dieses zentralen alttestamentlichen Buches vorzulegen, ist schon eine bleibende und große Aufgabe. Und wenn man, wie in ATD, wissenschaftliche Forschungsergebnisse allgemeinverständlich für ein breiteres Ziel-Publikum vermitteln will, allemal.

Veijola bricht mit seinem hochkomplexen Werk, dessen erster Teil nun vorliegt, auf mehrfache Weise mit und löst sich radikal von solchen Vorgaben. Schon der Umfang seiner Deuteronomium-Auslegung sprengt alles bisher in ATD Erschienene: Allein der Kommentar über die erste Hälfte des Dtn (1,1 – 16,17) erreicht das zweieinhalbfache des von Rad'schen Gesamtkommentars, und es wäre zu erwarten, daß der vollendete Dtn-Kommentar etwa das Doppelte der schon umfangreichen Neubearbeitung des Buches Leviticus durch E. Gerstenberger (oder des Buches Sirach durch G. Sauer aus der Ergänzungs-Reihe) erreicht hätte. In der Analyse des biblischen Textes ist V. ganz eindeutig dem historischen Paradigma, näherhin dem der „Göttinger Schule" verpflichtet, das er eigenständig und durchaus auch eigenwillig weiterentwickelt hat. Das führte dazu, daß seine Übersetzung, die ein hohes Maß an Gespür für den hebräischen Text und seine Nuancen erkennen läßt, auf der Basis seiner literarkritischen Textanalyse in Einrückungen, die die Redaktionsgeschichte und die Fortschreibungen kenntlich machen sollen, dargeboten wird. Die zusätzliche Benutzung unterschiedlicher Drucktypen (vgl. nur J. Jeremias, Hosea, ATD 24,1) hätte dies noch leserfreundlicher gestalten können. Ganz konsequent werden anschließend nacheinander Grundtext, Redaktionsschichten und Fortschreibungen separat ausgelegt; der Endtext kommt nur noch ganz am Rande, bei der Einführung in die jeweiligen Textabschnitte, in den Blick. Man kann V.s literarkritische und redaktionsgeschichtliche Kunst, mit der er den Text scharfsinnig und ganz konsequent analysiert und auslegt, nur bewundern; ob diese Anwendung literaturwissenschaftlicher Methode und ihre Ergebnisse in der heutigen Forschungslandschaft noch konsensfähig sind, scheint mir fraglich zu sein. Und schließlich erweisen die – für die Reihe ATD völlig unüblichen – fast 2000 Fußnoten den hohen wissenschaftlichen Standard und Anspruch, den V. an sich und seine Leser stellt.

Seit über 30 Jahren hat sich V. mit der dtr Literatur beschäftigt und seine Ergebnisse immer weiter präzisiert und modifiziert. Daß nach dem den Umfang einer Monographie erreichenden Literaturbericht zu Dtn und DtrGW in ThRu (67, 2002, 273–327. 391–424; 68, 2003, 1–44) seine Erkenntnisse und Ergebnisse in einen umfangreichen Kommentar zum Dtn münden würden, war nur folgerichtig.

Schon im Vorwort (VII) setzt V., um den „eminent wichtige[n] Rang" herauszustellen, der dem Deuteronomium „innerhalb der biblischen Theologie zukommt", programmatisch bei M. Luther und der jüdischen Tradition an, was in der Auslegung immer wieder durchscheint (vgl. 147. 151f. 199 u. ö.). Auch moderne jüdische Exegeten sind in erfreulichem Maße rezipiert worden. Daneben sind Julius Wellhausen und Martin Noth seine ständigen Wegbegleiter. Immer wieder tauchen Elemente der Neueren Urkunden-Hypothese (Wellhausen) auf, wenn z. B. (immer noch! – oder wieder?) vom Jahwisten die Rede ist (z. B. 33. 41 u. ö.); und den Ausgangspunkt „für die weitere Entwicklung des Dtn nach Joschija" stellt dezidiert die These Noth's dar, der das Deuteronomium als Auftakt eines DtrGW aus der Zeit um 560 v. Chr. ansieht (3).

In einer ganz knappen Einleitung (1–6) werden die klassischen Einleitungsfragen (Name, Inhalt, Text) angesprochen, aber v. a. das eigene Modell der Entstehungsgeschichte des Dtn dargelegt. V. versteht „das Dtn als eine Sammlung von Reden" (1), die Mose als seine Abschiedsrede, als sein Testament vor Israel angesichts der Landnahme gehalten hat. Der Aufriß des Kommentars läßt erkennen, daß V. sich im Folgenden (vgl. 7. 122) klassisch an die Unterteilung des Buches in die vier Mose-Reden hält, deren Erkenntnis (die Überschriften 1,1; 4,44; 28,69; 33,1 als System) wir P. Kleinert (1872) verdanken (der nicht im Literaturverzeichnis genannt wird!); auch wenn nach inhaltlichen Kriterien deutlich mehr Sinnabschnitte (ca. zwölf) aufgezählt werden (1). Interessant ist die an J. Assmann und das „kulturelle Gedächtnis" angelehnte Funktionsbestimmung dieses mosaischen Testaments, im Land „und überall als ‚portatives Vaterland' (Heinrich Heine) weiter zu leben und zu wirken" (1), an keinen Ort und keine Zeit mehr gebunden. An die Stelle von Tempel und Kult ist ein schriftlicher Text getreten, der andauerndes Lernen, Lehren und Deuten fordert. Hier werden die Grundlagen für eine Buchreligion gelegt, die im Judentum weiterlebt und deren Erben auch das Christentum und der Islam sind. Hier schlagen V.s jüngste Forschungen zu den Anfängen des Schriftgelehrtentums durch. Allein diese Bestimmung einer Pragmatik des Dtn hätte jedoch zu wesentlich stärkerer Berücksichtigung des heute vorliegenden Endtextes geraten haben müssen! Nicht nachvollziehbar sind für mich hingegen die Bemerkungen zur Textgeschichte, die – allein in der ersten Buchhälfte – an 16 Stellen textkritische Verbesserungen und an vier Stellen sogar freie Konjekturen erforderlich machen sollen. Sie sind größtenteils unnötig (vgl. nur 128 mit Anm. 33 zu Dtn 6,3), können redaktionskritisch aufgefangen werden (vgl. 29 mit Anm. 115 zu Dtn 1,25 – hier wünschte man sich von V. eine präzisere terminologische Differenzierung), und sind dort, wo sie zur Grundlage oder zum Argument eigener redaktionskritischer Analyse gemacht werden (vgl. 94 mit Anm. 480 zu Dtn 4,10), in höchstem Maße verdächtig.

„Das Buch Dtn lässt sich in der Endgestalt durchaus als Einheit lesen, die manche in ästhetischer und theologischer Hinsicht wertvolle Eigentümlichkeiten aufweist. Sie sollen während der Auslegung wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden. Um jedoch die Tiefe und Vielfalt des Dtn voll zu erfassen, gilt es, auch der historisch bedingten Mehrschichtigkeit seiner Texte Rechnung zu tragen" (2). Dies ist eine Grundsatzentscheidung, die man wohl respektieren und auf die man sich einlassen muß. Das Hauptaugenmerk liegt für V. natürlich ganz selbstverständlich auf dem redaktionsgeschichtlichen Aspekt. Ein wesentliches Merkmal einer lebendigen Buchreligion besteht für V. eben darin, daß ihre heiligen Texte im Laufe der Zeit immer neu und sogar radikal neu auslegt werden. Auch dafür steht das Dtn als paradigmatisches Modell. Es entspricht der Redlichkeit V.s, daß im Folgenden die wichtigsten Etappen dieser Entstehungsgeschichte auf Dtn 1,1 – 16,17 beschränkt dargestellt werden, und eine endgültige Stellungnahme zur Literargeschichte des gesamten Dtn vorerst sistiert wird. Ausgangspunkt ist ein aus der Joschija-Zeit stammendes Ur-Dtn, bestehend aus Dtn 4,45*; 6,4–9* und wenigen Versen der Zentralisationsgesetze Dtn 12–16* (alles in allem kaum 40 Verse; vgl. 2f. mit Anm. 2–7), dessen zentrale Forderung die der Ausschließlichkeit Jhwhs und des einen Kultortes ist. Dies geht einher mit einer klaren Absage an Thesen (z. B. E. Ottos u. a.), das Ur-Dtn allein in Kap. 13 und 28 finden zu wollen (vgl. 281–283 zu Dtn 13). Hier hätte man sich allerdings einen Hinweis darauf gewünscht, ob dieses Ur-Dtn mit dem Festkalender endet oder noch durch Verfassungsentwurf (Dtn 16,18 – 18,22) und Sozialgesetzgebung (Dtn 19–25) weiterzufolgen sein wird. Anzufragen ist auch die Zuweisung der Überschrift Dtn 4,45 zur dtn Grundschicht: Um bereits das Ur-Dtn als Mose-Rede stilisiert sein zu lassen, braucht es diese Überschrift nicht; sie scheint mir doch eher als Element der Historisierung ins Umfeld von DtrH zu gehören.

Für die zweite bis vierte Phase der Entstehungsgeschichte des Dtn's wird klar Position bezogen zugunsten der Noth'schen These von der Einbindung dieses Ur-Dtn in ein Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrH in Kap. 1–3; vgl. 3f.) und damit gegen eine Hexateuch-Perspektive. Danach wurde das Dtn „zum Gegenstand zahlreicher deuteronomistischer und anderer Überarbeitungen" (4), unter denen DtrP die Integration des „aus Ex 20 bekannten Dekalogs" (!; vgl. bes. 128 Anm. 34) mit seinem Rahmenwerk zugeschrieben wird und DtrN die Akzentuierung von „Mose als Ausleger und Lehrer der Tora" betreibt. Kernstück dieser Bearbeitungen ist für V. im Anschluß an Levin in weiten Textbereichen allerdings deren „frühnachexilischer Schüler, der [...] bundestheologische Deuteronomist (DtrB), der angefangen mit Dtn 4 sowohl die Paränese als auch das Gesetz tief greifend bearbeitet und dem Dtn seine heute noch prägende Gestalt verliehen hat" (4), dessen Theologie am altorientalischen Vertragsdenken orientiert ist, und der das Erste Gebot prominent in der Paränese verankert. Mit der Propagierung dieser Redaktionsschicht hat V. keine Gefolgschaft gefunden, und hier wird sich wohl auch der breiteste Widerspruch formieren. Dies gilt gleichermaßen für die pointierte Position, die hinsichtlich der Datierung und der literarhistorischen Einfügung des Dtn-Dekalogs bezogen wird, zu der es beachtenswerte Gegenargumente gibt und zu der das letzte Wort sicher noch nicht gesprochen ist, wenn es denn überhaupt jemals einen Konsens geben wird.

Weiterhin „hat das Dtn schon während dieser Zeit und noch mehr danach allerlei spät- und nachdeuteronomistische Erweiterungen erfahren, die bis in die späte nachexilische Zeit, vermutlich nahe an die Kanonisierung des Pentateuch um 300 v. Chr. heranreichen" (5); herausgehoben seien hier eine *herem*(Vernichtungsweihe)-Redaktion (in 7,25f; 13,16–18*), eine gnadentheologische Bearbeitung (in 4,36–30*; 7,7–11; 9,1.3–6) sowie ein junger, schon nachpriesterschriftlicher Sabbatgebot-Redaktor (in 5,12–15; 15,15; 16,12; 24,18.22). Das sind in Summe schon sieben umfangreichere Redaktionsschichten, zu denen sich noch eine Fülle punktueller Ergänzungen gesellen, so daß das Ganze im Endeffekt auf die komplexe Kombination eines redaktionsgeschichtlichen Schichtenmodells mit einem Fortschreibungsmodell hinausläuft.

Wenn es richtig ist, daß ein redaktionsgeschichtliches Modell um so plausibler ist, je einfacher (d. h.: mit weniger Schichten und Fortschreibungen) es daherkommt, dann ist das hier vorgelegte Modell, in dem jede kleinste Inkohärenz sofort redaktionsgeschichtlich ausgewertet wird (der einzige größere zusammenhängende Textblock liegt in 11,2–28 DtrB vor!), massiv zu hinterfragen. Daran ändert auch der Hinweis V.s auf das aufkommende Schriftgelehrtentum nichts, „die manchmal hochkomplizierten literarischen Verhältnisse im Dtn zu verstehen, die von intensiver Denkarbeit und scharfsinnigem Umgang mit den Texten Zeugnis ablegen" (5f). Ich gestehe zu, daß ich selbst vor noch gar nicht all zu langer Zeit (nicht ganz so radikal, aber) ähnlich literarhistorisch gearbeitet habe. Inzwischen bin ich allerdings in dieser Hinsicht viel vorsichtiger und zurückhaltender geworden, zumal zum einen die Redaktionsgeschichte zeigt, daß auch von vornherein inkohärent formuliert werden konnte (z. B. in Dtn 27,1–8), zum anderen die Textgeschichte aufweist, daß Fortschreibungen auch gänzlich kohärent eingepaßt werden konnten, so daß eine Redaktionsgeschichte ohne Kenntnis der Vorstufen gar nicht mehr erho-

ben werden kann. All diese Rekonstruktionen müssen, da literarisches Vergleichsmaterial fehlt, notgedrungen hypothetisch bleiben; und das sollte man vorab auch deutlich sagen.

Wie sich das im einzelnen auswirkt, sei – rein formal – an wenigen Beispielen aus Dtn 1–3; 4 gezeigt: Erst mit fortschreitender Lektüre lassen sich in Dtn 1–3 Fortschreibungen einer DtrH-Grundschicht immer wieder einmal als eine durchlaufende Bearbeitung im Sinne einer Redaktionsschicht, allerdings beschränkt auf einen eng begrenzten Textblock, ausmachen, wenn Übereinstimmungen und Bezüge zwischen diesen Fortschreibungen namhaft gemacht werden. Aber eben ohne daß diese durchlaufende Bearbeitung dann näher definiert, beschrieben oder benannt würde. Immer wieder findet man Ausdrücke wie „früheste Erweiterung", „Notiz", „jüngster Teil / jüngste Entstehungsstufe", „(punktuelle) Ergänzung", „Kommentierung", „erster / zweiter/ später Bearbeiter", „Parenthese", die von der Not des Exegeten zeugen, die (durch die Analyse) selbst heraufbeschworene Vielzahl der Geister der Textentstehung rein gedanklich und begrifflich zu bändigen und in den Griff zu bekommen, wenn jede Fortschreibung außerhalb der oben benannten, breiter belegten Redaktionsschichten als eigenständig angesehen wird und separat auszulegen ist. Hier wäre auch eine eindeutigere und noch konsequentere Differenzierung durch das Druckbild in der Übersetzung wünschenswert gewesen: was in 3,2.6* (vgl. 1,21) erste Bearbeitungsschicht von DtrH ist, war in 2,24.25* zweite Bearbeitungsschicht, beide Fortschreibungen gehören aber zu einem einzigen Redaktor. Und nicht alles, was in den Übersetzungen der verschiedenen Textabschnitte gleichartig eingerückt ist, gehört auch zu einem einzigen Entstehungsstadium: wenn Dtn 4,2a.21.30.32ff drucktechnisch auf einer Stufe eingerückt sind, gehören jedoch nur V.2a und 21 tatsächlich zur selben Ergänzungsschicht, die übrigen Verse aber stellen je eigenständige Fortschreibungen dar.

Unübersichtlich und verwirrend wird das ganze noch dadurch, daß Zusätze eines einzigen Redaktors einmal – wie oben beschrieben – eingerückt dargestellt sind, einmal aber auch nur in runden Klammern im Grundtext mitlaufen (so z. B. 3,10b mit Ergänzungen in 3,13).

Die Kommentierung der einzelnen Textabschnitte beginnt jeweils mit einer kurzen Inhaltsangabe, die durchaus den Endtext in den Blick nimmt, aber eben noch keine Auslegung ist, sondern sofort zur Entstehungsgeschichte überleitet (vgl. nur 210f zu Dtn 8: „Obwohl in der fertigen Gestalt von Dtn 8 eine kunstvolle literarische Struktur mit chiastischem Aufbau gesehen werden kann, [...] kann dies doch nicht über die literargeschichtlich bedingte Mehrschichtigkeit des Kapitels hinwegtäuschen"), die dann im Folgenden analytisch dargestellt wird. Die nachfolgende Auslegung nimmt dann in literarhistorischer Abfolge jedes einzelne Entstehungsstadium separat in den Blick; eine abschließende Zusammenschau erfolgt nicht mehr. Da sich die literarische und theologische Gesamtaussage eines Textes nicht in der Summe der Aussagen sukzessiver Entstehungsstadien erschöpft, sondern ein substantielles „Mehr" darstellt, ist die weitgehende Nichtberücksichtigung dieses Aspekts besonders bedauerlich.

Die Auslegung besticht durch ihre Fülle an Einzelbeobachtungen, Querverweisen und theologischen Einsichten. Beeindruckend bleibt, auch wenn man den redaktionsgeschichtlichen Ergebnissen nicht zu folgen vermag, die weitgehend gleichberechtigte Auslegung wirklich aller (!) Entstehungsstadien des Textes; das ist Anwendung der historisch-kritischen Methode in Reinkultur und Idealfall, insbesondere ihres – oftmals über die analytische und redaktionsgeschichtliche Faszination vergessenen – theologischen Potentials und Anspruchs. Einen besonderen Schwerpunkt nimmt hier allerdings die bundestheologische Redaktionsschicht DtrB ein, die V. selbstredend besonders am Herzen liegt. Selbst ein/e dem historischen Paradigma nicht zuneigende/r Leser/in kann aus diesem Kommentar noch etwas lernen, weil viele der Einzelbeobachtungen auch für den eher synchron orientierten Exegeten hilfreich sind.

Untermauert wird die Auslegung durch eine – auch dies ein Novum für die Reihe ATD – Fülle von hebräischen Ausdrücken, die allerdings unmittelbar in Übersetzung geboten werden, so daß auch der/die des Hebräischen unkundige Leser/in die Auslegungen einfach nachvollziehen kann.

Das Lesen im / des Kommentar(s) setzt eine enorme Konzentration und Fähigkeit zum Mitdenken voraus. Vieles, was V. an anderer Stelle publiziert hat, wird als bekannt vorausgesetzt. Einfach macht V. es seinen Leser/innen nicht. Läßt man sich aber einmal auf diese Art des Kommentars ein, wird man an vielen Stellen „entschädigt", wenn aus dem historisch-kritischen Exegeten ein tiefschürfender Theologe wird, der die Textschichten tatsächlich für das Heute zum Sprechen zu bringen weiß.

In literarhistorischer Hinsicht ist dies ein Kommentar, über den man nicht einfach hinweggehen kann, sondern der zu einer intensiven und sorgfältigen Auseinandersetzung herausfordert. In theologischer Hinsicht wird man auf Dauer nicht an ihm vorbeikommen. Insofern ist es tragisch, daß dieser Kommentar wohl unvollendet bleiben wird.

Bonn Ulrich Dahmen

Exegese NT

Jochum-Bortfeld, Carsten: **Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes.** Zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik. – München: Utz 2000. 287 S. (Münchner Theologische Beiträge), kt € 39,00 ISBN: 3–89675–793–8

Die Studie wirft weit mehr Fragen auf, als sie Antworten zu geben vermag. Dabei erscheinen das Grundanliegen wie das gesetzte Ziel der Untersuchung zunächst durchaus relevant und vielversprechend: Die Vorstellung der zwölf Stämme in der Johannes-Offenbarung soll von ihrem alttestamentlichen Hintergrund her analysiert werden. Die Konzeption vom Zwölfstämmevolk bedingt in der Volkwerdung Israels „ein ausgeprägtes Freiheitsbewußtsein, eine antiherrschaftliche Mentalität und symmetrisch reziproke Beziehungen" (1). Mit der Tradition von den zwölf Stämmen übernimmt der Seher, so die Grundthese der Studie, deren pragmatische Dimension und ethische Relevanz und wendet sie auf seine Adressatengemeinden hin an. „Die Kirche – als Teil des Zwölfstämmevolkes Israel – wird in ihrer Gestalt und ihrem Handeln von den Werten und Normen der zwölf Stämme, also von der Tora, geprägt." (2)

Von daher liegt der Arbeit eine intertextuelle Fragestellung zugrunde. Es geht um den Einfluß der frühjüdischen Vorstellung von den zwölf Stämmen Israels auf die Offb und damit um eine christliche Relecture eines alttestamentlichen Basismotivs.

Die Struktur der Studie ist – neben einer methodischen Grundlegung (1–9) wie allgemein gehaltenen Beschreibung segmentärer Gesellschaften (10–29) am Beginn und einer auf die Wirkungsgeschichte der Offb blickenden Bündelung am Ende (239–269) – zweigeteilt: Nach einer geschichtlich ausgerichteten Analyse der Zwölfstämmekonzeption anhand einschlägiger Texte des Alten Testaments und des Frühjudentums (30–124) strengt der Vf. eine Übertragung der gewonnen Erkenntnisse auf die Offb an (125–238).

In der Außenseitersituation der kleinasiatischen Christen gebraucht der Seher das alttestamentliche Motiv, um eine konkrete Vorstellung von der Gestalt gemeindlichen Lebens zu vermitteln und das Verhalten gegenüber der paganen Gesellschaft zu regulieren. Die frühjüdische Stammeskonzeption bedingt eine Gemeinschaft, die „keine herausgehobenen Positionen unter den Gläubigen" (227) kennt, und bewahrt die Identität und „Lebenswelt der Gemeinde im Kampf mit dem Römischen Reich" (238).

Den Blick auf die Studie trübt – vor allen inhaltlichen Fragen – eine erhebliche Menge an Grammatik-, Trennungs- wie Interpunktionsfehlern. Die Fußnoten sind weder einheitlich gestaltet noch durchwegs sauber gehalten.[1] Im Inhaltsverzeichnis finden sich falsche Seitenangaben.[2] Die Häufigkeit orthographischer und teils sinnentstellender Fehler (vgl. 138: schuf sich Rom zu Expansionszwecken einen stehenden „Herrn" oder ein stehendes Heer?!, ebenso 184: „scharrt" oder schart sich nicht viel eher das Gottesvolk um das Lamm?!) im Haupttext[3] und im Literaturverzeichnis[4] wirken befremdend.

Wenig überzeugend erscheint die durchgängige Gleichsetzung der Tora mit der Konzeption vom Zwölfstämmevolk (vgl. 45–52, 53–62). Die gesamte alttestamentliche Überlieferung fußt auf den Inhalten und Werten der Tora. Diese Einsicht ist weder neu noch der Untersuchung hilfreich, geht es doch um den besonderen Gehalt der Vorstellung von den zwölf Stämmen, die hier – verallgemeinernd bis zur Unkenntlichkeit – einfach unter der Tora subsumiert wird (besonders 52). Nicht jede sozialethische Forderung der Tora rührt von der tribalen Ordnung Israels her. Umgekehrt wird die Konzeption vom Zwölfstämmevolk überdehnt, wenn und wo sie zum Vehikel jedweder ethischen Forderung des Pentateuchs gemacht wird. Hier wäre eine genauere religionssoziologische Untersuchung wünschenswert, die den spezifischen Gehalt der Konzeption aus dem Kontext der Tora scheidet und die ihr eigens innewohnende pragmatische Dimension erhebt.

Unscharf und beinahe ausschließlich von – zudem einseitiger (vgl. etwa 137, 193–198) – Sekundärliteratur abhängig stellt die Untersuchung die römische Umwelt der kleinasiatischen Gemeinden dar. Verallgemeinernd werden große Daten der römischen Geschichte und Kriegsmaschinerie in die konkrete Situation der Christengemeinden hinein gelesen (vgl. 137–141, ebenso 239–241). Die dadurch vermittelte Vorstellung von einer vehement politisch verfolgten Minderheit ist weder von historischen Zeugnissen noch durch den breiten Forschungskonsens gedeckt.[5] Anstatt dem Leser die attische Demo-

[1] Vgl. im jeweiligen Fußnotenapparat der Seiten 36, 42, 69–70, 72–73, 80, 82, 85, 88, 93, 113, 121, 148, 153, 156, 178, 218, 227, 254.

[2] Vgl. die Gliederungspunkte 8. und 15.1 und die entsprechenden Seitenverweise.

[3] Vgl. etwa 16, 47, 55, 61, 106, 108, 160, 166, 176, 210–211, 227, 243, 249.

[4] Vgl. 270, 274–275, 277.

[5] Für eine differenziertere Darstellung empfehlen sich: Thompson, L., A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John, in: Sem 36 (1986) 147–174; Collins, A. Y., Gegner von außen: Rom als Prototyp des Bösen im frühen Christentum, in: Conc(D) 24 (1988) 474–479; Backhaus, K., Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische

kratie nach Längen zu durchmessen (192–202) und dessen freier Übertragung zu überlassen, wäre vielmehr ein differenzierter Blick auf den äußeren wie inneren Zustand der Adressatengemeinden geboten (gewesen). Über ein Nacherzählen der in den Sendschreiben vorgestellten Konfliktherde (229–238) kommt der Vf. nicht hinaus.

Letztlich erscheint die Gewichtung der Konzeption vom Zwölfstämmevolk als *der* entscheidende Motor für die Ekklesiologie und Ethik der Offb reichlich überzogen. Man möchte fast den Eindruck gewinnen, als ob jedwede Pragmatik der Offb allein von der alten tribalen Ordnung Israels herrühre. Damit aber stellt sich die Verkündigung und Ethik Jesu bzw. des frühen Judenchristentums als spezifischer Neuwert und als Fundament für die Botschaft des Johannes nicht ausreichend gewichtet dar. Das fortwährende Zeigen des himmlischen Thronsaals wie des Lammes und nicht zuletzt die konkreten ethischen Forderungen aus dem Munde des apokalyptischen Kyrios sind von einer Christologie durchtränkt, welche die erfahrbaren Machtverhältnisse aus neuer Perspektive verstehen heißt und das Verhalten der Christen prägen will. Kurzum: Über die jüdische Stammesgeschichte und deren Inhalte hinaus ist die Ethik der Offb in einer Christologie verankert, die der Definition kleinasiatischer Gemeinde-Identität unter gänzlich gewandelten Voraussetzungen dient und weit mehr ist als ein bloßes Abbild segmentärer Solidarität.

So läßt die Untersuchung allzu viele Fragen offen. Die Analyse der ekklesiologischen wie ethischen Dimension der Schrift des Sehers und die Frage nach dem Einfluß der Konzeption vom Zwölfstämmevolk auf die Offb wären für die exegetische Forschung durchaus bedeutsam. Die Studie zeigt auf dieses unentdeckte Land, aber sie durchmißt es nicht. Oder anders: Die Lektüre sättigt nicht, aber weckt umso stärker Appetit.

München Hans-Georg Gradl

Dogmatik

Ganoczy, Alexandre: **Der dreieinige Schöpfer.** Trinitätstheologie und Synergie. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. VII, 264 S., geb. € 39,90 ISBN: 3–534–11194-X. Übers. u. überarb.: **Ganoczy**, Alexandre: **La Trinité créatrice.** Synergie en théologie. – Paris: Les Éditions du Cerf 2003. 321 S. (Cogitatio fidei, 233), kt € 35,00 ISBN: 2–204–07258–3

Zu den vielen trinitätstheologischen Entwürfen der letzten Jahrzehnte steuert der langjährige Würzburger Dogmatiker einen eigenen Entwurf bei, den er als „Neuformulierung der Lehre von der ‚Trinitas creatrix'" (19) versteht. Das Ziel von Ganoczy ist es, den schöpferisch-synergetischen Charakter des trinitarischen Agape-Gottes herauszuarbeiten. Die Feststellung, daß der Leitgedanke der „Synergie" zu einem zentralen Paradigma des theoretischen (philosophischen und naturwissenschaftlichen) Weltverstehens wie der praktischen Weltbewältigung geworden ist, nimmt G. zum Anlaß, „das Synergie-Paradigma" für die Interpretation des trinitarischen Gottesverständnisses auszuloten (3). Mit Hilfe des Leitgedankens der Synergie will G. eine differenzierte Monotheismuskonzeption der „Pluraleinheit" (4 u. ö.) entwickeln, welche die Diastase von Einheit und Dreiheit hinter sich läßt. Das christliche Verständnis Gottes als Liebe kann dann mit Basilius dem Großen als eine Form des Mitseins („Synontie") verständlich werden (5 u. ö.). In diesem göttlichen Leben des Mitseins ist jede Art von „Patrozentrik" (2 u. ö..) zu überwinden, insofern jede der drei göttlichen Personen gleichberechtigt und gleichursprünglich ist. Die Kreativität des Schöpfers ist nicht privativ einer göttlichen Person zuzusprechen. Sie ist mit Heinrich Rombach formuliert als „Konkreativität" zu begreifen. Für die systematische Begründung seiner Intention greift G. auf dieses strukturontologische Denken Heinrich Rombachs zurück, das nicht eine Substanzontologie oder Subjektontologie beansprucht, sondern den „Mit-Charakter" profiliert, der Strukturzusammenhängen eigen ist. G.s zentrale These lautet: Gott ist synergetische bzw. konkreative Struktur. Dieser formale Strukturzusammenhang wird von biblischer Offenbarung her inhaltlich bestimmt: Die Einsicht, daß Gott Liebe ist, wird zum materialen Interpretationsschlüssel für den trinitarischen Gottesbegriff.

Sein systematisches Anliegen begründet G. in zehn Kap.n. Nach der Problemexposition und den Erörterungen über die Methode (I) versucht er zunächst, bei ausgewählten Autoren der Theologiegeschichte struktural-synergetische Ansätze zu entdecken (II–V), die er produktiv für sein Anliegen auswertet. G. findet bei den Kappadokiern, insbesondere bei Basilius, einen „strukturdynamischen" (83; vgl. 5) Gottesbegriff mit synergetischer Ausrichtung. Indem die Kappadokier Gott als Liebe denken, erheben sie das „‚Mit-Moment'" (21) zum Angelpunkt ihrer personal-dynamischen Trinitätstheologie. Die trinitarische Einheit erscheint mithin als eine perichoretische oder „‚communiale Einheit'" (31), in welcher das göttliche Wesen konsubstantial zu denken ist. G. zieht daraus das Fazit, daß die Trinität hier als „relationale Struktur" zur Vorstellung kommt, „die sich in drei Momenten ereignet" (31). Diese sind nach Basilius paritätisch „zusammenzuzählen" (30). G. relativiert mit dieser Interpretation das griechisch-patristische Konzept der Ursprungsrelationen, die das Liebe-Sein Gottes verunmöglichen. Inbegriff dieser positiven und statusbezogen gleichberechtigten Mit-Struktur ist für G. das trinitarische Denken von Marius Victorinus und später Richard v. St. Victor und Bonaventura.

Von seinem systematischen Interesse an einem gleichberechtigten Personsein ausgehend sowie in bezug auf diese wichtigen theologiegeschichtlichen Gewährsmänner unterzieht G. den Hauptstrang der lateinischen Trinitätstheologie, wie sie von Augustinus und der XI. Provinzialsynode von Toledo vertreten werde, einer z. T. harschen Kritik. Sie leide an „‚Substanzbesessenheit'" (52) und stehe daher unter dem Bann der „‚Monotonie' und ‚Monergie'" (46). Dagegen bestimmt Marius Victorinus den drei-mächtigen (*tri-potens*) Gott als das Urbild des Menschen: Der Vater ist Bewegung in Ruhe. Der Sohn ist lebenserfüllende Bewegung und der Heilige Geist die erleuchtende Bewegung. So unterscheidet die Prädominanz einer Dimension des Lebens (Ruhe, Fülle, Erleuchtung) die Personen voneinander. Die Identität im Wesen ist der Grund ihrer Ko-Potentialität (39–42). Richard von St. Viktor bringt v. a. den trialogischen Aspekt der Agape-Liebe ein. Indem für ihn tendenziell jede der drei Personen die dritte sein kann, nähert er sich deutlich der radikalen Wechselseitigkeit und Gleichursprünglichkeit, welche das Strukturdenken auszeichnet.

In seiner Bonaventurainterpretation hebt G. die unendliche Aktualität der Gottstruktur hervor. Er spricht von einer „hyperaktiven Gottesewigkeit" (84), die nach schöpferischer Selbstmitteilung drängt. Wichtig ist ihm die „Entsprechung und Synergie zwischen der ‚Trinitas fabricatrix' und ihrem ‚Fabrikat'" (87). Die dynamisch-zirkuläre Einheit der Personen wird als relationale Ko-Ewigkeit und Kon-Substantialität gedacht. Den franziskanisch geprägten Begriff der *co-intimitas* konkretisiert Bonaventura daher durch eine ganze Reihe von Mit-Termini: *comprincipians*, *consubstantialitas*, *configurabilitas*, *coaequalitas*, *coaeternitas* (79f.).

Am Ende der theologiegeschichtlichen Untersuchung steht Nikolaus von Kues als richtungsweisende Figur des Übergangs zur Neuzeit. Nach Rombach. ist er der Erste, der das Strukturmodell konsequent entwickelt hat. Den Grund dafür macht G. im trinitarischen Ansatz des Kusaners fest. Die Trinität ist die „Urstruktur" (7) und Urkonkreativität, die sich gemeinsam mit der sich ihr verdankenden geschöpflichen Konkreativität vollzieht.

Im wichtigen VII. Kap. stellt G. die bereits erkenntnisleitende Strukturontologie Rombachs vor und bespricht kritisch deren theologische Implikationen und Grenzen. Besonders betont G. die strukturale Gleichzeitigkeit der Momente, der Synergie, der Synontie, der Idemität usw. im Ereignis. Rombachs Kritik am Personbegriff wird von G. beiseite geschoben (143). In der französischen Überarbeitung betont G., daß Rombach christologisch am hypostatischen Verhältnis von menschlicher und göttlicher Wirklichkeit orientiert ist. So sieht sich G. später vor die Frage gestellt, inwieweit Rombachs Strukturontologie überhaupt trinitarisch und nicht binitarisch zu nennen ist (frz. 212). Doch sind diese Fragen für G. nicht so grundsätzlicher Art, daß er dadurch die trinitätstheologische Anwendbarkeit des strukturontologischen Denkens gefährdet sieht.

Nach der Auseinandersetzung mit der Strukturontologie setzt G. noch einmal bei der Basileiabotschaft Jesu an (VIII) und entwirft eine „strukturontologische Theorie von der schöpferischen Trinität und der fortgesetzten Schöpfung" (165), die sich in den vorangehenden Abschnitten bereits angekündigt hatte (vgl. bes. die Zusammenfassungen IV.4 und VI). Das IX. Kap. kommt auf den interdisziplinären Ausgangspunkt zurück, indem es exemplarisch der naturwissenschaftlichen Dimension des Synergieparadigmas nachgeht. Das letzte Kap. (X) bündelt Themen und Thesen, wenngleich teilweise in abgeschwächter Form.

In der französischen Übersetzung und Überarbeitung werden v. a. die Momente der Gleichursprünglichkeit, der reziproken Verdanktheit der Existenz und der dynamischen Zirkularität akzentuiert, um zu einer wirklich gegenseitigen Konstitutionslogik der trinitarischen Personen zu gelangen. Diese überwindet noch die Kennzeichnung des Vaters als ursprungslosen Ursprung (vgl. z. B. dt. 69 mit frz. 95). Entsprechend bilanziert G. : „Je me suis permis d'avancer la thèse de l' ‚origine réciproque' (elle rappelle un peu le concept de causalité circulaire en physique). Selon cette thèse, le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont redevables de leur être-personne analogique l'un à l'autre. Penser ainsi n'est qu'interpréter le principe de consubstantialité dans une optique structurale. Autrement dit, dans une perspective non linéaire, non généalogique, non unilatérale et finalement supracausale" (305).

Die Fruchtbarkeit von G.s strukturontologischem Rückgriff auf Rombach zeigt sich darin, daß dieses Konzept es ermöglicht, die relationalen Ansätze konsequent weiterzuführen und den dreieinen Gott als radikal korrelativ-dynamisches Ereignis schöpferischer „Mit-

Mitte der Johannes-Offenbarung, in: Ders. (Hrsg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001, 10–53, besonders 18–22. Ferner läßt die Studie schmerzlich vermissen: Aune, D. E., Revelation. 3 Bde. (WBC 52A-C), Nashville 1997, 1998, 1998; Mounce, R. H., The Book of Revelation (NICNT), Grand Rapids ^{2}1998; Beale, G. K., The Book of Revelation (NIGTC), Grand Rapids 1999.

liebe" (65) zu denken. So überwindet G. die Einseitigkeit der traditionellen Lehre von den Ursprungsrelationen. Er kann die göttliche Einheit als „Idemität", d. h. als ungeschiedene ursprüngliche Einheit, ja Ganzheit verstehen, womit der Begriff der Konsubstantialität jenseits des Substanzdenkens neu interpretiert wird. Die göttliche „‚Idemisation'" (172) setzt konkreative Kräfte frei, die „nach außen" wirksam werden und die Schöpfung als „‚creatio ex amore'" (158) verständlich machen. Die Bestimmung Gottes als höherer Form der „Egoität" (184) setzt Impulse für eine christliche Spiritualität des Mit-Seins.

Mit diesen innovativen Stärken des Ansatzes verbinden sich allerdings auch kritische Rückfragen. Zum einen ist die von G. beanspruchte Gattung des Essays in ihren Begründungsreflexionen fragmentarisch. So wird z. B. nicht hinreichend erkennbar, wie intrapersonale Analogien (z. B. bei Marius Victorinus) zur Begründung eines dezidiert inter-personalen Trinitätsdenkens herangezogen werden können. Dieses Problem verschärft sich im Blick auf das beanspruchte philosophische Modell der Strukturontologie und seine selektive Aneignung. G. beschränkt sich diesbezüglich im VIII. Kap. auf wenige Aspekte („Idemität", „Konkreativität"). Im Unterschied zu Rombach will G. die Struktur-Momente ausdrücklich als Personen und die Trinität als eine Gemeinschaft von Personen verstanden wissen.

Obgleich die Konsistenz der Rezeption des strukturontologischen Denkens kritisch zu befragen ist, darf G.s Hinweis auf die Chancen einer strukturontologischen Relecture der Trinitätslehre selbst positiv gewürdigt werden. Sein Essay regt zu einer systematischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Rombachs aus theologischer Perspektive an. Das Strukturdenken ermöglicht es, Gott als reines Geschehen der Liebe zu denken. Gegenüber den pantheistischen Bedenken G.s (152–160) zeigt sich die Idemität in seiner Rombachinterpretation als trialektische Struktur von Einheit und ursprünglichem Mitsein, die jeden Tritheismus vermeidet und die Liebe als konkreative Kraft freisetzt. G.s freie Auslegung der Strukturontologie, seine originelle Sprache („Pluraleinheit", „Synontie" usw.) sowie seine kreative Transformation der Trinitätstheologie empfehlen das innovative Buch zur problembewußten Aneignung und zum kreativen Weiterdenken.

Tübingen Bernhard Nitsche / Dominik Lorenz

Gärtner, Claudia: **Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament.** Eine theologische Untersuchung zum Werk von Thomas Lehnerer. – Paderborn u. a.: Schöningh 2002. 327 S. (ikon Bild + Theologie), kt € 36,90 ISBN: 3–506–73788–0

Bekanntermaßen spielt die Frage nach dem Verständnis und der Rolle des Bildes in der Theologiegeschichte eine wichtige Rolle. Sie konkretisiert sich noch einmal in der Frage nach dem Verständnis der Sakramente, die ja als sinnenhafte Zeichen bzw. Zeichenhandlungen von ihrem Wesen her eine bildhafte und damit ästhetische Dimension besitzen. Die vorliegende Arbeit von Claudia Gärtner, eine leicht überarbeitete Fassung einer 2001 in Münster vorgelegten Diss., versucht diese Dimension genauer zu untersuchen, und zwar dadurch, daß sie sie ins Gespräch bringt mit einer zeitgenössischen Bildtheorie, wie sie der Künstler, Theologe und Kunstwissenschaftler Thomas Lehnerer (1955–1995) erarbeitet hat.

Nach einer kurzen Einleitung (11–30), die sowohl den persönlichen als auch den sachlichen Hintergrund sowie den Aufbau der Arbeit umreißt, wird in einem ersten Teil „die Bildtheorie von Thomas Lehnerer" (31–113) dargestellt. Dies geschieht nach einer biographischen Annäherung durch eine ausführliche Betrachtung dreier Werke Lehnerers, nämlich der Fleischskulptur „Jesus Christus", der Rauminstallation „Hiob" und des „Figurenkreises". Diese Werkbetrachtungen werden dann konfrontiert mit der Kunsttheorie Thomas Lehnerers sowie seinen Studien zu Schleiermacher und seiner ausdrücklich entwickelten Bildtheorie. Dabei sind es v. a. zwei Punkte, die für den weiteren Gedankengang der Studie von Bedeutung sind: zum einen die Verwendung des Materials sowie dessen Behandlung, die bei Lehnerer darauf hinzielt, die Bilder nicht nur als Abbild und Verweis, sondern als „selbstevidente und präsente Darstellungen zu realisieren" (108), zum anderen der von Lehnerer angewandte Begriff des „Spiels", der die Kraft besitzt, „Freiheit und Grenzen, Vielheit und Einheit zusammen zu denken" (112).

Auf diesem Hintergrund wird in einem zweiten Abschnitt „Bildtheorie und Sakramententheologie" (115–265) die Frage nach dem Bildverständnis innerhalb der Sakramententheologie untersucht. Der erste, theologiegeschichtliche Abschnitt geht dieser Frage innerhalb der Debatte um das Verständnis der Eucharistie nach, wobei sich die Autorin im Wesentlichen auf die einschlägigen Studien von Johannes Betz, Alexander Gerken u. a. berufen kann. Der zweite Abschnitt untersucht breit das Bildverständnis in aktuellen katholischen Entwürfen einer allgemeinen Sakramententheologie. Dabei wird u. a. deutlich, daß etwa die innerhalb der gegenwärtigen Sakramententheologie vorherrschende Bestimmung des Sakraments als Realsymbol faktisch zu einer Unterbestimmung des materiellen Elements innerhalb des Sakramentes führt, ein Aspekt, der in den bisher wohl kaum rezipierten Entwürfen von Franz Schupp oder Francisco Taborda eher aufgenommen wird und der ja für eine bildtheoretische Bestimmung des Sakraments von besonderer Bedeutung ist.

Im abschließenden dritten Teil „Perspektiven einer sakramententheologischen Bildtheorie" (267–295) werden die Folgerungen gezogen, d. h. die Vf.in versucht im Gespräch mit dem Werk und den Reflexionen Thomas Lehnerers eine Bildtheorie zu entwerfen, die zu einem besseren Verständnis der Gegenwart Gottes in den Sakramenten beitragen könnte, ohne dabei auf platonisches Denken zurückgreifen zu müssen, wie es in der patristischen Eucharistielehre der Fall war. Die knapp und präzise formulierte Grundfrage lautet: „Wie kann in dem sinnlich sichtbaren sakramentalen Geschehen Gottes Gegenwart einen realen Ausdruck finden?" (270). Dabei erweisen sich die im ersten Teil festgehaltenen Gedanken Lehnerers als hilfreich, weil und insofern sie über ein rein abbildhaftes Verständnis des Bildes hinausgehen. Die am Material orientierte Konzeption der Präsenz läßt ja die Materialität und ihren Gehalt, die Darstellung und das, was dargestellt wird, nicht auseinandertreten, sondern kann es nur zusammen denken. Insofern diese Materialität für Lehnerer auch die Bearbeitung des Materials mit einbezieht, kann auch der Handlungscharakter der Sakramente, der vor allen Dingen in liturgietheologischen Konzeptionen betont wird, noch einmal besser verstanden werden. Einen wesentlichen Unterschied macht die Vf.in allerdings am proleptischen Verständnis der Sakramente fest, das faktisch in der Bildtheorie Lehnerers und seinem präsentischen Verständnis ausfällt. Diese proleptische Dimension hängt für sie wesentlich mit der christologischen Fundierung der Sakramente zusammen. „Eine unmittelbare, unvermittelte Präsenz des an sich Undarstellbaren im Bild ist daher christologisch ebensowenig wie eine bildtheoretische Vorstellung präsenter Erlösung im Hier und Jetzt mit einer sakramententheologischen Bildtheorie in Einklang zu bringen" (278). Das zweite Element der Lehnererschen Bildtheorie, nämlich das Verständnis des Spiels, wird sodann benutzt, um das Verhältnis, d. h. die Verbindung und die Differenz von performativem Wort und sakramentaler Materie bzw. Handlung zu deuten. Das Sakrament ist „nicht als Zusammenfügung von an sich getrennten sakramentalen Worten, materiellen Elementen und Gesten zu verstehen, sondern – analog zu einem aus dem freien Produktionsprozeß entstandenen Kunstwerk – als unauflösbares, bildlich fundiertes Zusammenspiel von Wort- und Bildkategorien zu betrachten" (282). Daß in einem so verstandenen Bild nicht nur der Prozeß der Produktion, sondern auch der offene Prozeß der Rezeption mit einbezogen ist, bildet schließlich einen Zugang, um das gesamte sakramentale Geschehen von einer solchen Bildtheorie her zu verstehen und zu deuten. Der Aspekt der Freiheit, d. h. des Nichterzwingbaren, das erst das Gelingen einer künstlerischen Arbeit ermöglicht, läßt sich schließlich als Aspekt jener Gnadenhaftigkeit deuten, die für das Sakrament wesentlich ist. Die abschließenden „Perspektiven einer sakramententheologischen Bildtheorie" (289–295) fassen diese Ergebnisse noch einmal zusammen und bieten eine erste Skizze einer solchen Theorie, die ausdrücklich zur Diskussion gestellt wird.

Man kann sicherlich an die ein oder andere methodische Entscheidung dieser Arbeit Anfragen stellen. Es ist von der Fragestellung her verständlich, daß der theologiegeschichtliche Abschnitt die Bildtheorien vor allen Dingen im Blick auf die Eucharistie herauszuarbeiten versucht. Wenn die Autorin danach jedoch zur allgemeinen Sakramentenlehre wechselt, so wird das zwar von ihr begründet, es wäre hier aber sicherlich wichtig gewesen, die dann herausgearbeiteten Aspekte soweit als möglich noch einmal mit den jeweiligen Aussagen zur Eucharistie zu konfrontieren und zu schauen, ob hier nicht ein gleichsam bildtheoretischer Überhang vorhanden ist, der in der allgemeinen sakramententheologischen Reflexion nicht eingeholt wird. Ungeachtet dieser und anderer Fragen (z. B. im Blick auf die Verfasserschaft von Ambrosius' *De sacramentis*, dessen Kommentar von Josef Schmitz in der Reihe der *Fontes Christiani* leider nicht berücksichtigt wird [vgl. 127], oder in der m. E. allzu knappen Darstellung der Position Luthers, deren philosophischer Hintergrund dabei zu kurz kommt [vgl. 148–153]) ist es Verdienst der Arbeit, die ästhetische Dimension der Sakramente deutlich und vor allen Dingen reflektiert herausgearbeitet zu haben. Hier wird tatsächlich ein Defizit einer Reihe gegenwärtiger sakramententheologischer Entwürfe deutlich, die diese Dimension zu wenig berücksichtigen und von daher das materielle Zeichen bzw. die Zeichenhandlung der Sakramente faktisch und entgegen ihrer eigentlichen Intention dann doch zu Gunsten des Wortes abwerten. Daß die Vf.in zeigen kann, inwiefern moderne bildtheoretische Konzeptionen ein Verständnis der Sakramente ermöglichen können, das ihrem bildhaften Charakter wesentlich besser gerecht wird, macht diese Arbeit für die weitere sakramententheologische Debatte wertvoll. Eine spannende Frage, die gerade in der Auseinandersetzung mit der hier entwickelten Konzeption gestellt werden müßte, stellt dann natürlich die ökumenische Relevanz dieses Ansatzes dar. Denn es wird so gut wie gar nicht darauf reflektiert, daß Thomas Lehnerer als Künstler zugleich evangelischer Theologe ist, während die Autorin ihre Debatte ausschließlich mit der gegenwärtigen katholischen Sakramententheologie führt. Im Blick auf

die besondere Bedeutung des Wortes im evangelischen Raum (auch und gerade hinsichtlich der Sakramente) wäre eine Weiterführung ihres Ansatzes und eine kritische Diskussion mit entsprechenden Konzeptionen von evangelischer Seite wünschenswert und könnte das ökumenische Gespräch über das Sakramentenverständnis bereichern. Wenn dies gelänge, wäre das nicht das geringste Verdienst der hier vorliegenden Arbeit von Claudia Gärtner, der somit nicht nur im Blick auf die genannten Defizite katholischer Sakramententheologie eine breite Rezeption zu wünschen ist.

Paderborn Burkhard Neumann

Fundamentaltheologie

Rohner, Martin: **Glück und Erlösung.** Konstellationen einer modernen Selbstverständigung. – Münster: LIT 2004. 285 S. (Fundamentaltheologische Studien, 41), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–7991–7

In seiner Diss.schrift geht der Vf. der Frage nach, inwiefern die Fundamentaltheologie heute an die philosophische Frage nach der Realisationsmöglichkeit der Hoffnung des Menschen auf Glück und Versöhnung anzuknüpfen hat und dementsprechend als soteriologische Fundamentaltheologie zu formulieren ist.

In einem ersten Schritt skizziert Rohner mit Bezug auf Benjamin und Adorno den theologischen Frageüberhang, der aus philosophischen Reflexionen über die Hoffnung auf Versöhnung folgt: Sowohl Benjamin als auch Adorno verstricken sich in der Aporie, einerseits auf Versöhnung und Erlösung hoffen zu müssen angesichts des Leids der Opfer der Geschichte, jedoch andererseits diese Hoffnung nur im Modus des „als ob" bzw. rein negativistisch formulieren zu können. Für die Wirklichkeit dessen, was erhofft werden muß, kann die Philosophie nicht einstehen, dazu braucht es die genuin theologische Hoffnung auf die Rettung der Toten (72ff.): „Weil das Problem der Rettung (als Auferweckung der Toten) unabgegolten bleibt, ist die Gottesfrage für die Philosophie unaufgebbar, und zwar eben als soteriologische Frage, wie sie weniger die metaphysischen, sondern gerade die biblischen Traditionen intonieren: als Frage nach dem ‚Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft' (Röm 4,17)" (74). Der Weg aus der Aporie der philosophischen Reflexion führt in eine Theologie, in der die Hoffnung auf Versöhnung auch für die Opfer der Geschichte und die anamnetische Solidarität mit den „Zerschlagenen" (Benjamin) im Zentrum steht. R. zufolge steht für diese Theologie v. a. Johann Baptist Metz und dessen Verständnis der Religion als Unterbrechung schlechter Unendlichkeit durch das Kommen des Messias am Ende der Zeit.

In einem zweiten Schritt sucht der Vf. die skizzierte soteriologische Fragestellung in eine hermeneutische Theorie der Moderne einzubetten, in der der Stellenwert der Religion wieder zum Tragen zu kommen vermag. Nach einem kurzen Blick auf Jürgen Habermas' Analyse der Funktion von Religion in einer von ihm so bezeichneten ‚postsäkularen Gesellschaft' widmet sich R. in diesem Zusammenhang einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Theorie der Moderne Charles Taylors sowie dessen religionsphilosophischen Überlegungen zum Phänomen der religiösen Erfahrung. Denn Taylor, so R., werde der philosophischen Aufgabe am ehesten gerecht, den Stellenwert des Religiösen für die Spätmoderne deutlich zu machen.

In einem dritten Schritt schließlich stellt R. eine Skizze einer soteriologischen Fundamentaltheologie vor, die die Herausforderungen der philosophischen Reflexion über „Glück und Erlösung" annimmt und deren Aporien durch die Antizipation einer eschatologischen Würdigung zu überwinden sucht. Hier gehe es jedoch nicht um Wissen, sondern um eine Haltung vernünftigen Vertrauens, so der Vf. v. a. im Rekurs auf Werbick, Tillich, Rahner und Küng (245).

R. ist zuzustimmen, wenn er die Herausforderung der Fundamentaltheologie heute als soteriologische Reflexion des philosophischen „Frageüberhangs" begreift, der aus dem Bedenken der Frage nach der Möglichkeit von Hoffnung auf Glück und Versöhnung resultiert. Ebenso zuzustimmen ist seiner konzisen Interpretation der frühen Kritischen Theorie und der Markierung ihrer Leerstellen. Zu fragen ist allerdings, ob von theologischer Seite allein Johann Baptist Metz auf die Herausforderung reagiert hat, die Benjamin und Adorno formuliert haben: Helmut Peukert hat m. E. ein philosophisch wie theologisch detaillierteres Konzept vorgelegt als Metz, auf das der Vf. leider kaum eingeht. Undeutlich bleibt zudem, weshalb gerade Charles Taylors Philosophie für eine soteriologische Fundamentaltheologie so bedeutend sein soll wie von R. behauptet: Welchen Ertrag liefert dessen Theorie insbesondere für den skizzierten ‚Frageüberhang' nach Glück und Erlösung? Zuzustimmem ist dem Vf. schließlich auch in seiner abschließenden These, daß es der Fundamentaltheologie um die Reflexion der Frage nach der Realisation des Erhofften gehen muß, also um die alte Kantische Frage „Was darf ich hoffen?" Religionsphilosophie wie Fundamentaltheologie stehen damit im Kontext nicht mehr der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft. Zu Recht bemerkt der Vf., daß es hier nicht um Wissen geht, sondern um Glauben im Sinne eines (Grund-)Vertrauens. Allerdings bleiben gerade im Schlußteil Fragen offen, die einer detaillierteren Reflexion bedurft hätten: Welchen epistemischen Status besitzt diese Form von „glauben" im Unterschied zu „wissen"? Was genau meint in diesem Zusammenhang der Begriff eines ‚vernünftigen Vertrauens'? Wie unterscheidet sich dieses Vertrauen von einem „Sprung in den Glauben"? Was ist dem Projektions- und Absurditätsverdacht entgegenzusetzen, dem jede Inanspruchnahme des Vertrauens auf die Wirklichkeit dessen, was erhofft wird, bleibend ausgesetzt ist? Allein der Rekurs auf die Option des Vertrauens? Und schließlich: Ist der theologische Frageüberhang nach der Wirklichkeit der Hoffnung allein biblisch-theologisch zu beantworten, oder ergeben sich hier nicht bereits Anschlußmöglichkeiten für eine philosophische Theologie, also für das, was man traditionell der „prima philosophia", der Metaphysik zurechnet? Eine Metaphysik, die im Anschluß an entsprechende Überlegungen Kants und Lévinas' nicht mehr als Ontologie, sondern v. a. als Ethik zu entwickeln wäre? Antwortversuche auf diese Fragen hätten die vorliegende Diss. gerade in ihrem Schlußteil noch spannender gemacht – aber es zeugt von ihrer Qualität, daß sie zur Diskussion eben jener Fragen einlädt.

Tilburg Saskia Wendel

Kirchengeschichte / Patrologie

Angenendt, Arnold: **Liudger.** Der erste Bischof von Münster. – Münster: Aschendorff 2005. 196 S., zahlreiche Abb., geb. € 24,80 ISBN: 3–402–03417–4

„Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter" lautet der Untertitel des repräsentativen Bdes, den Arnold Angenendt aus Anlaß der 1200. Wiederkehr der Bischofsweihe Liudgers vorlegt. Das in diesem Titel angesprochene Profil trifft so auch auf Bonifatius zu. Trotzdem fällt ein auffallender Unterschied sofort in den Blick: Während die Bonifatiusliteratur im 19. und 20. Jh. überbordet, fehlt, wie der Vf. im Vorwort konstatiert, ein Liudger-Buch seit 100 Jahren. Eine eigentliche wissenschaftliche Studie fehlt gänzlich. Niemand wird als berufener gelten dürfen als der Verfasser diese Lücke zu schließen.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis macht bis in die graphische Gestaltung sofort deutlich, daß das Werk aus zwei Hauptteilen besteht. Im ersten Teil geht es um die Vorbedingungen und den Zeitrahmen. Im zweiten Teil wendet sich der Vf. Liudger und seiner Mission im engeren Sinn zu. Nach der Lektüre meint man, sogar vier beinahe geschlossene Einheiten auszumachen, die aber durch den Blick auf die Person und das Werk Liudgers zu einem Ganzen verbunden sind.

Der erste Teil spannt einen gewaltigen Zeitrahmen und führt zurück zu den Grundlagen und der Praxis christlicher Mission. Der Missionsauftrag der Evangelien, der autoritative Anspruch auf Wahrheit, die Wende zur Innerlichkeit und Gewissensverpflichtung sieht der Autor als die entscheidenden Voraussetzungen an, die das frühe Christentum ausgewiesen durch die Hinwendung zum Nächsten und vollzogen durch die Taufe befähigte, einen erstaunlichen Weg in die Alte Welt anzutreten. In dem Hinweis auf die neue Sicht der Verwandtschaft, die sich in der Patenschaft andeutet und der an die Stelle der Blutsverwandtschaft tretenden „Geistesverwandtschaft der Glaubenden" (25) sieht A. einen hervorragenden Charakterzug der altkirchlichen Mission. Liudger erscheint auf diesem Hintergrund „gespalten". Er steht für sich selbst in der Radikalität der Befolgung neutestamentlicher Forderungen und bleibt der Wirklichkeit seiner Zeit verhaftet durch die auf der Blutsverwandtschaft beruhende Nachfolge von „Liudgeriden" in seinen Ämtern.

Die spätantike Reichskirche erscheint als die erste große Verwirklichung eines auf Universalität ausgerichteten missionarischen Christentums. Andererseits erfährt es hier eine nicht gering zu veranschlagende Veränderung in der neuen Rolle des Kaisertums als Hüter der Orthodoxie. A. zeigt diesen Prozeß in einer didaktisch klug durchdachten Weise auf. Der christlichen Mission wird antithetisch die antike Welt entgegengesetzt, die in der spätantiken Reichskirche eine Synthese bilden, welche sich neu in der Zeit der Völkerwanderung mit der Welt der ethnozentrischen Völker auseinanderzusetzen hatte, deren religiöse Vorstellungen die Missionare vor schier „unlösbare Aufgaben" stellte, weil die vom Krieg bestimmte Gottesvorstellung gegen die Botschaft vom Frieden stand. Was diese Konfrontation im einzelnen ausmachte wird in einem eigenen Kap. („Die Herausforderungen") an zentralen Themen dargestellt: Kollektivität, Ethik, Opfer, Grab und Totenkult, Geister und Dämonen, Befleckung. Das Ergebnis dieser Darstellung ist der Erweis, daß das Christentum auf Kulturen stieß, die es kaum als mit sich vereinbar erfuhr. Mission wurde zum religiongeschichtlichen Zusammenstoß, der in seinem Ergebnis „die spezifisch mittelalterliche Kultur als europaweites Phänomen grundgelegt" (46) hat und zur Konstituierung des Abendlandes wesentlich beitrug. Den historischen Weg dieses Prozesses stellt der Vf. dann unter der Überschrift „Die Christianisierung" vor. Er wählt dazu vier wesentliche Faktoren aus: Die

Franken, die Iren, die Angelsachsen und die römische Kirche und schließlich das iro-fränkische Klosterwesen in Gallien. In der Zusammenschau dieser Kräfte führt A. den Leser dann direkt zu Liudger.

Dessen engeren Zeitrahmen und unmittelbares historisches Umfeld stellt die politisch aufstrebende Zeit der Karolinger und die von ihnen geschaffene gesellschaftlich-kulturelle Verfassung dar. So beginnt der zweite Teil des Buches „Liudger und seine Mission" mit einem Kap. über die Karolinger, das eine große Geschlossenheit und Eigenständigkeit hat und v. a. die kirchengeschichtlich relevanten Kräfte in diesem Prozeß der inneren Ausgestaltung, Mission und Transformation berücksichtigt: Die angelsächsischen Missionare, speziell Willibrord und Bonifatius, schufen im Zusammenwirken mit den Karolingern jene Voraussetzungen, die für die Christianisierung der Sachsen als einem multivalenten Prozeß postuliert werden müssen. Damit gelangt der Autor dann zur Biographie Liudgers. Liudgers Herkunft und Bildung wird in den engen Beziehungsgeflechten zu seiner in seinem Großvater christlich neu begründeten Familie gesehen, die auf der Seite der Karolinger stand, und in das enge Netz der angelsächsisch geprägten Bildungsträger gesetzt, die in Liudger den singulär dastehenden Entschluß reifen ließ, selbst zur Weiterbildung nach England zu gehen. Utrecht und York sind die Stätten, die Liudger bleibend prägten. Die Frühzeit als Missionar in Friesland läßt das Profil seiner Arbeitsweise, aber auch seiner persönlichen Bindung erkennen: In der Phase wechselhafter Arbeit, die durch heftige Einfälle der Sachsen immer wieder Rückschläge erleidet, stellt Liudger die zerstörte Kirche von Deventer wieder her, birgt den Leichnam Lebuins und zerstört heidnische Götzenbilder. Er bleibt aber auch seinem Kloster Utrecht verbunden und geht schließlich nach Rom und Montecassino. Die Trias von Mission, Bildung und Mönchtum scheint hier auf, wobei der Vf. schon in seiner Einführung eine Absage an eine Deutung Liudgers als Benediktiner zu erkennen gibt. Dagegen läßt A. die Gestalt des Bonifatius als wichtige Orientierung und Vorbild für Liudger gelten, der im Bereich von Dokkum längere Zeit auf dem durch das Martyrium des Angelsachsen ausgezeichneten Boden wirkte. Weitere Einzelabschnitte untersuchen Liudgers Mission im Münsterland, ihren äußeren Verlauf, ihre innere Struktur und ihre besondere liturgisch-kultische Ausformung durch den Kult der Heiligen und Reliquien. Besonderes Interesse bekundet der Vf. den beiden Gründungen Münster und Werden. Dabei steht die Frage nach deren Verfassungen im Vordergrund, die traditionell als Kathedralstift mit Kanonikern und als Benediktinerkloster eingeschätzt werden. A. kommt zu dem Ergebnis, daß Liudger weder das Modell des Mönchs noch des Kanonikers wählte, sondern sich nach dem Vorbild Alkuins für einen dritten Weg zwischen oder jenseits der beiden Typen entschied. Die beiden letzten Kap. dieses Hauptteils sind der Wirksamkeit als Bischof sowie dem Tod und Nachwirken Liudgers gewidmet.

Eine eigene Einheit stellt der Anhang dar, der in 21 Abbildungen von hoher Qualität Miniaturen aus einer um 1100 entstandenen Handschrift der sogenannten zweiten Liudger-Vita aus der Abtei Werden wiedergibt.

Im Vorwort bekundet der Vf. seine Absicht, forschungsnah und leserfreundlich zu schreiben. Tatsächlich bietet das Werk in einer kaum überbietbaren Konzentration Einblicke und Durchblicke in den vielschichtigen Prozeß der mehrfachen Transformation des Christentums vom biblischen Missionsauftrag bis zum Werden der mittelalterlich-abendländischen Welt. Leserfreundlich ist das Werk durch die Kraft und Klarheit seiner Sprache, die Vielzahl der Abbildungen und Karten und die hervorragende Gestaltung. Unaufmerksamkeiten und nachlassende Konzentration des Lesers duldet das Buch aber nicht. Zugunsten der Repräsentation als Festgabe zum 1200. Jubiläum der Bischofsweihe Liudgers hat sich der Autor für eine Anfügung der Anmerkungen im Anhang entschieden.

Die Deutung der christlichen Mission in mehreren Phasen und die Konzentration dieser Darstellung in der Person Liudgers ist faszinierend gelungen. Zugleich plädiert der Autor für eine Sicht der christlichen Mission, die in einem umfassenden Sinn eine zivilisatorische, kulturelle und humane Leistung darstellt. Wenn eine solche positive, ja optimistische Bewertung auch Widerspruch erfahren dürfte, muß dies angesichts der epochalen und vielschichtigen Prozesse, eher als Bestätigung gewertet werden. Mitten in diesen welthistorischen Entwicklungen stand ein Mann, dessen Ausgangspunkt die Orientierung am Evangelium war.

Fulda Werner Kathrein

Hafner, Johann E.: **Selbstdefinition des Christentums.** Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2003. XV, 654 S., kt € 40,00 ISBN: 3–451–28073–6

Bereits innerhalb der ntl. Schriften zeichnet sich der Kampf gegen die Gnosis ab; er hat das junge Christentum auf Jahrhunderte in Atem gehalten und zugleich *ex negativo* kräftig daran mitgewirkt, daß sich die theologischen wie kirchenrechtlichen Strukturen ausgebildet haben, die bis zur Stunde nicht nur historisch bedeutsam sind, sondern auch die gegenwärtigen Diskussionen innerhalb der christlichen Ökumene bestimmen – man denke allein an die Apostolische Sukzession, deren Verfestigung ein Ergebnis des damaligen Streites ist. Das Grund- und Hauptproblem war die Identitätsfindung der neuen Religion in Abhebung von den jüdischen Ursprüngen wie von der heidnischen Umwelt. Die 2001 in Augsburg (Betreuer *Klaus Kienzler)* gefertigte, hier in überarbeiteter Form vorgelegte Habil.schrift untersucht das Werden dieser Selbstfindung anhand der Schriften Justin des Märtyrers und des Irenäus von Lyon in Abhebung zur valentinianischen Form der Gnosis und mit dem hermeneutischen Instrumentarium, das die Systemtheorie N. Luhmanns bereitgestellt hat. Das Ergebnis nimmt Hafner gleich auf den ersten Seiten vorweg: „Die Entstehung von festen Größen wie Kirche, Kanon, Dogma, Tradition und systematischer Theologie kann man mit Hilfe der Systemtheorie in ihrer internen Logik beschreiben und als folgerichtige Entwicklung hin zu Reflexivität und Stabilität darstellen. Das Christentum erfüllte im Gegensatz zu konkurrierenden religiösen Formen Systemgesetze, die Religion zu ihrer Bestform kommen ließen" (3).

Die Begründung dieser These wird auf weit über einem halben Tausend eng bedruckter Seiten vorgenommen. Über hundert davon dienen der einläßlichen Beschreibung der Systemtheorie. Sie sind eine glänzende Einführung in das Denken Luhmanns. Die Bezüge zum theologischen Thema werden dann im weiteren Verlauf der Arbeit herausgehoben. Von Anfang an betont der Autor, daß es ihm dabei nicht allein um eine kirchen- oder dogmengeschichtliche Untersuchung als *art pour l'art* gehe, sondern auch um eine Wahrnehmung gegenwärtiger Fragestellungen, wie sie sich etwa durch die Esoterikwelle in die Debatte bringen. Denn immer geht es bei einer religiösen Thematik darum, wie sich die Transzendenz, das Göttliche in welchem Sinn auch immer, in der Immanenz identifizieren und kommunizieren läßt. Das geschieht durch Sprache. Sie kann, wie Gnosis und Esoterik zeigen, entarten und wuchern, es sei denn, sie wird, wie im Christentum, rückgebunden an normative und authentische Texte, deren Überlieferungsgehalt gesichert (Sukzession) und binnensystematisch reflektiert wird (Theologie).

Nach den eingehenden Erörterungen der hermeneutischen Problematik entwirft der Vf. unter Zurkenntnisnahme des Luhmann'schen Gedankengutes einen fünffachen Raster mit den Eckpunkten *Umwelt, Medien, Codierung, Kontingenzformel* und *Programmierung*, den er dann zuerst allgemein an die Zeit des zweiten Jh.s, dann in specie an die genannten Protagonisten Justin, Valentin(ianer) und Irenäus und die sich daraus ergebenden Interrelationen anlegt. Eine deutliche Entwicklung ist zu sehen: Justin nimmt die Gefährlichkeit der gnostischen Bewegung kaum wahr, obschon er zeit- und ortsgleich mit dem Sektenführer (in Rom) lebt. Erst der Lyoner Oberhirte entwickelt wirksame Abwehrwaffen – und wird so zum maßgeblichen „Vater der Dogmatik" der christlichen Religion. Wie kommt es zu dieser Blickunschärfe bzw. Blickschärfung? Während es dem römischen Philosophen um Personen und ihr Verhältnis zur Gemeinde geht, geht es dem gallischen Bischof um die Einheit in der Wahrheit; Einheits- und Wahrheitsgarant aber ist die Ecclesia. Sie allein ist über Amt und Lehrreflexion befugt und in der Lage, das Geoffenbarte auszulegen und damit die Identitätsunsicherheit zu beheben.

Eine Nachzeichnung der Arbeitsgänge Hafners ist angesichts der fast erdrückenden Fülle des Materials und der sublimen Verwertung desselben hier nicht möglich. Er hat eine geradezu Ehrfurcht erweckende Kenntnis der umfänglichen Literatur und weiß diese mit eindrucksvoller Souveränität in den Dienst seiner Sache zu nehmen. Sie wird überdies mit einer leichtfüßig daherkommenden Eloquenz stilsicher und informativ für die Leser aufbereitet. Wer sich der (angesichts der Beredsamkeit des Autors nicht allzu schweren) Mühe unterzieht, Seite für Seite zu lesen, wird eine Übersicht über sprachtheoretische Diskussionen, die Kirchengeschichte des zweiten Jh.s und die theologischen Debatten der Zeit gewinnen, die kaum Lücken läßt. Hinter allem wird der Situationsbezug nicht vergessen. Die Aufgabe einer Selbstdefinition des Christentums angesichts vielfacher Konkurrenten stellt sich in neuer Weise auch der jetzigen Generation.

Leider bescheidet sich das Buch mit einer bloßen Literaturliste. Weitere Hilfen, v. a. Register, werden verweigert.

Pentling Wolfgang Beinert

Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und kirchlicher Hierarchie, hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: LIT 2004. 303 S. (Anpassung – Selbstbehauptung – Widerstand, 23), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–8115–6

Die Haltung der katholischen Kirche zum NS-Regime gehört nach wie vor zu den Fragen, für die sich die Öffentlichkeit stark interessiert und die sie bei unterschiedlichsten Anlässen wie dem Er-

scheinen eines Buchs, einer Seligsprechung oder der Geltendmachung von Entschädigungen für Zwangsarbeit innerhalb kürzester Zeit in erhebliche und kontroverse Erregung versetzen können, weil es dabei nie nur um die Klärung der historischen Faktenlage geht, sondern meist auch um die moralische Beurteilung als Schuld oder Versagen. Dabei wird häufig unausgesprochen ein Kirchenbild zugrunde gelegt, das mehr eine Projektion des damaligen dogmatischen Ideals darstellt als die empirische Realität abbildet: Als ob es sich um einen Monolith handelte, wird „die" Kirche je nachdem mit dem Papst, der vatikanischen Diplomatie, dem deutschen Episkopat oder einzelnen Bischöfen gleichgesetzt. Daneben fanden im Wesentlichen nur die Beteiligung von Christen an Aktionen des Widerstands, das Taktieren des politischen Katholizismus (solange es ihn gab) und das Wahlverhalten der katholischen Bevölkerung Aufmerksamkeit. Demgegenüber den Blick stärker auf die Gemeindeseelsorger als den entscheidenden Repräsentanten und „Sprachrohren" der Kirche vor Ort sowie als Autoritäten für individuelle Lebensführung und politische Einstellung zu lenken, ist die Idee, die diesem Bd zugrunde liegt, der die gemeinsame Tagung der Universität in Vechta und der Katholischen Akademie in Cloppenburg-Stapelfeld dokumentiert.

Der Rahmen der Forschungsrichtungen und Debatten, in dem die nachfolgenden Beiträge zu verorten sind und auf dessen Ergebnisse sie aufbauen, wird vom Hg. in seiner einleitenden Übersicht skizziert. Er weist darin auch kritisch auf Schieflagen in der communis opinio hin, etwa der, „dass der Widerstand von Seiten der Christen und der Kirchen bestenfalls als ‚passiv' eingestuft" werde, „nicht als ernst zu nehmende Bedrohung für das Regime" (9). Oder eben, daß es „der NS-Führung nicht in erster Linie um die Bischöfe [ging], sondern vielmehr um die 21 Millionen Katholiken, von denen etwa 60 % eine engere Bindung an die Kirche hatten" (10), und daß es in dieser Auseinandersetzung auf den Seelsorgeklerus ankam. Oder die Tatsache, daß sich durch das Verbot der katholischen Laienorganisationen die Kristallisationsfunktion des Pfarrklerus und seiner stark religiösen Ausrichtung noch verstärkte (vgl. 12f.). Oder die Abgrenzung der „als unpolitisch eingestuften Haltung der Kirche, die lediglich ein ‚Störfaktor' gewesen sei" (14), von aktivem Widerstand aus politischen Überzeugungen. Oder auch das Konkurrieren der sich als Religion, Glaube und Weltanschauung ausgebenden nationalsozialistischen Ideologie mit dem Christentum (vgl. 21–36).

Dem Nachweis der These, daß sich das nationalsozialistische Regime durch die Existenz der Kirche, ihren Anspruch und ihr Beharren auf sittlichen Grundsätzen, die Verkündigung des Glaubens und die seelsorgliche Begleitung der Gläubigen in seiner Stabilität und in seinen politischen Grundlinien gefährdet sah, was zur aktiven Bekämpfung von Kirche, Klerus und – in erheblichem Umfang (Nach der von U. V. Hehl u. a. verantworteten Dokumentation gab es in den zwölf Jahren der NS-Herrschaft 38.291 Maßnahmen dieser Art! Vgl. 52) – Laien geführt habe, dient ein weiterer Beitrag des Hg.s. Über die Kirchen- und Religionspolitik des Regimes informiert Wolfgang Dierker, wobei er sich hierfür auf die Aktenbestände des Sicherheitsdienstes der SS konzentriert.

Nach einem Beitrag von Thomas Fandel über das Verhalten der katholischen und evangelischen Pfarrer in der Pfalz im Dritten Reich und einem weiteren von Klemens-August Recker, der die Konflikte zwischen Bischof, Geistlichkeit und Gestapo im Bistum Osnabrück beschreibt und insbesondere auf die Rolle von Bischof Berning und den Hochverratsprozeß gegen die Lübecker Kapläne eingeht, zeichnen die fünf folgenden Beiträge von Reinhard Rittner, Maria Anna Zumholz, Rudolf Wittenborg, Joachim Kuropka und Rainer-Maria Gröthuis das Bild je eines Geistlichen, der bei der Ausübung seiner seelsorgerlichen Aufgaben durch das Regime angefeindet bzw. nachhaltig bedrängt wurde. In ihrer Lebensgeschichte (nicht nur während der zwölf Jahre, sondern auch davor und danach) verkörpert sich das Konfliktfeld, das sich zwischen dem totalitären, das bedeutet auf den Menschen in seiner Gänze (einschließlich seiner Fähigkeit zur Religion) zugreifenden Herrschaftsanspruch und der bleibenden Notwendigkeit von Verkündigung und pastoraler Begleitung durch die Kirche aufgebaut hat. Man bekommt hier am konkreten Beispiel einen lebhaften Eindruck davon, wie unerschöpflich die Möglichkeiten sind, Pressionen auszuüben, Menschen zu beeinflussen, ihnen Angst einzujagen, sie einzuschüchtern, zu schikanieren und zu demütigen oder auch bloß bei ihrer beruflichen Arbeit zu stören. Umgekehrt bekommt man auch einen Blick für die zahlreichen Möglichkeiten, mit kleinen Gesten, Worten, Vermeidung vorgeschriebener Formeln, physischer Präsenz, kluger Rede, symbolischer Anspielungen, Vermittlung von Einzelhilfen, Zurverfügungstellung von Amtsräumen und Ähnlichem mehr Widerspruch zu äußern und anderen ein Signal zu geben.

Daß diese fünf Geistlichen (ein evangelischer und vier katholische) nicht nur als historische Fallstudien präsentiert werden, sondern ihnen damit über die lokale Erinnerung hinaus auch ein literarisches Denkmal errichtet wird, daran sollten die Leser des Buchs keinen Anstoß nehmen. Sie haben es bei aller Kantigkeit und auch Enge, die da und dort durchblickt, verdient. Auch daß es sich ausschließlich um Personen aus dem Oldenburger Land handelt, ist nicht illegitim. Aber es läßt Titel und Untertitel dieses (verlegerisch schön ausgestatteten) Bdes doch zu groß und die gewählten Beispiele als etwas zufällig erscheinen. Daran ändert auch der Versuch nichts, zwischendurch den Blick auf eine andere Region mit einer völlig anderen konfessionellen Situation und Geschichte zu richten. Immerhin: Zum Besten und Originellsten, was der Bd trotz dieses Vorbehalts bietet, gehören die „sprechenden" Dokumente, die jedem Beitrag angefügt sind.

München Konrad Hilpert

Renczes, Philipp Gabriel: **Agir de Dieu et liberté de l'homme.** Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur. – Paris: Les Éditions du Cerf 2003. 432 S. (Cogitatio Fidei, 229), brosch. € 45,00 ISBN: 2–204–07158–7

Die Arbeit des (zum Zeitpunkt der Veröffentlichung) an der Gregoriana in Rom lehrenden deutschen Jesuiten lag gleichzeitig der Sorbonne (université Paris-IV) als Diss. zur Erlangung des Grades eines Doktors der Religionsgeschichte und dem Pariser Institut Catholique zur Erlangung des theologischen Doktorgrades vor. Sie ist dem byzantinischen Mönch Maximus Confessor (M. Homologetes [579/80–662]) gewidmet, dessen Schrifttum – ähnlich wie dasjenige Gregors von Nyssa –, im Westen, namentlich in Frankreich, seit der Mitte des 20. Jh.s eine regelrechte Renaissance erlebt hat, während es in der von Byzanz geprägten östlichen Orthodoxie dessen nicht bedurfte. Bei Kennern wie H. U. von Balthasar und A. Grillmeier galt dies Schrifttum als unübertroffene Synthese des christlich-griechischen Geistes. Renczes teilt diese Hochschätzung im wesentlichen und sieht den „synthetischen" Charakter der maximianischen Gedankenwelt in dreierlei Hinsicht gegeben: in „historischem", in „logischem" und in „essentiellem Betracht" (13–16).

Dies vor Augen untersucht er des näheren Sinn, Gebrauch und Inhalt des ἐνέργεια- („Wirklichkeit-", „Akt[ualität]-") und des ἕξις- („[Ge-]Habe"-)Konzepts, deren sorgfältige Analyse, sowohl für sich genommen als auch in ihrem wechselseitigen Verhältnis, den Gegenstand des Buches bildet.

Nach einer *einleitenden* Orientierung über ἐ. und ἑ. im Denken des Maximus, ferner über den aktuellen Forschungsstand bezüglich dieser beiden Konzepte und endlich über ἐ. und ἑ. als aristotelisches Erbe (13–34) wird in einem *ersten Teil* (35–194) u. d. T. Τὸ εἶναι („Das Sein") „das ἐνέργεια-Konzept in seinen metaphysischen und heilsgeschichtlichen Dimensionen" (so der Untertitel) behandelt; besprochen werden, nach einer semantischen Vorklärung (35–44), die philosophische Tradition, namentlich Aristoteles und der Neuplatonismus (45–84), die Bibel (85–98), die patristische Tradition bis zu Maximus, unter besonderer Berücksichtigung der Kappadokier und des Dionysius Ps.-Areopagita (99–126) und schließlich dieser selbst (127–185). Der *zweite Teil* (191–313) behandelt unter der Überschrift Τὸ εὖ εἶναι („Das [sittlich] Gut-Sein") „die Konzepte von ἕξις und ἐνέργεια in ihren anthropologischen, ethischen und spirituellen Dimensionen", beginnend wiederum mit einer semantischen Annäherung, diesmal an den schwer faß- und übersetzbaren Begriff ἕξις (191–194); anschließend werden dieselben Etappen durchmessen wie im vorhergehenden Teil: die philosophische Tradition: Plato, Aristoteles, Stoa, Neuplatonismus (195–208); die Bibel (209–216), wobei außer den wörtlichen Vorkommen von ἕ. auch die Äquivalenzen bedacht werden; die vormaximianische Vätertradition (217–265), diesmal, aus gutem Grund, einschließlich des Evagrius Ponticus und des Diadochus von Photice; schließlich Maximus selbst (267–313). Im abschließenden *dritten Teil* (319–363) geht es unter der Überschrift Τὸ ἀεὶ εἶναι („Das Verharren im [oder: das immerwährende] Sein") um „die Konzepte ἕξις und ἐνέργεια in ihren christologisch-pneumatologischen und eschatologischen Dimensionen". Ein erstes Kap. (= Kap. XI des Buches) behandelt „das Geschenk der Vergöttlichung" (θέωσις) als von Gott empfangen" (Hauptunteraspekte: Die θέωσις als Gabe der göttlichen Gnade; die Verwirklichung [ἐνέργεια] der Vergöttlichung mittels eines neuen habitus [ἕξις]: die Sendungen Jesu Christi und des Hl. Geistes; der Gehorsam als habitus [ἕξις] Jesu Christi; der habitus [ἕξις] Jesu Christi in der Vergöttlichung des Menschen". Ein weiteres, kurzes Kap. (= Kap. XII) spricht von ἕ und ἑ „am Ziel (au terme) der Vergöttlichung" (355–363), mit den Unteraspekten: „Die Vergöttlichung als vollendeter Akt", „Die eschatologischen Orte: Himmel und Hölle", „Der Zwischenort: das Purgatorium" (nicht zu verwechseln mit der westlichen „Fegefeuer"-Vorstellung, wie sie zum ersten Mal den widerstrebenden Griechen auf dem Unionskonzil von Lyon entgegengehalten worden war. Folgen noch eine sinnvolle conclusio (365–372), die man vielleicht zum Einstieg lesen sollte, eine reichhaltige Bibliographie (373–392) sowie alle Indices, die man sich nur wünschen kann: ein Verzeichnis der behandelten Maximusstellen, ein Personenregister, ein griechischer Wortindex und ein Sachregister samt ausführlichem Inhaltsverzeichnis (393–432).

Ein Werk von großer Geschlossenheit, wie man sieht. Vertieft man sich darein, so erkennt man schnell, daß sich der Vf. auf der Höhe der internationalen Maximusforschung bewegt. Alle relevante Literatur ist hier nicht nur verzeichnet, sondern auch verarbeitet, in welcher Sprache sie auch abgefaßt sei. Maximus erscheint hier nicht als der große kirchenpolitische Kämpfer im Streit um die Ein- oder Zwei-Willen- und / oder Energien-Lehre – diese Seite seines Wesens und

Wirkens tritt hier völlig in den Hintergrund –, auch nicht so sehr als Meister des geistlichen Lebens, als vielmehr in erster Linie als ein bedeutender Denker des Glaubens, der erstaunlich souverän mit der philosophisch-theologischen Tradition umgeht. Ich halte die dazu vorgelegten Analysen R.s für weitgehend überzeugend und deren Lektüre darum besonders für alle die empfehlenswert, ja unentbehrlich, die sich ein genaueres Bild machen möchten von byzantinischer Gnadenlehre und Anthropologie.

Ein Schönheitsfehler sind die zahlreichen Versehen in der griechischen Akzentsetzung und die ständige Verwechslung von groß Chi und Xi (ΕΧΙΣ statt ΕΞΙΣ).

Heidelberg Adolf Martin Ritter

Liturgiewissenschaft

Cornehl, Peter: **„Die Welt ist voll von Liturgie".** Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis, hg. v. Ulrike Wagner-Rau. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 464 S. (Praktische Theologie heute, 71), kt € 30,00 ISBN: 3–17–018794–5

Die Erwartungen sind zu Recht hoch, wenn der durch zahlreiche Veröffentlichungen und rege Lehr- und Vortragstätigkeit ausgewiesene emeritierte Professor für praktische Theologie in einem von seiner früheren Mitarbeiterin Ulrike Wagner-Rau herausgegebenen Aufsatzbd „Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis" vorlegt. Bei allen Aufsätzen handelt es sich um bereits an anderen Orten publizierte, aus den letzten drei Jahrzehnten stammende Beiträge, die im vorliegenden Buch neu zusammengestellt worden sind. Die Hg.in reichert die Artikel durch ein einführendes Vorwort und durch zwischengeschaltete Auszüge aus den „liturgischen Tagebüchern" (22) des Vf.s an.

Die beinahe kosmisch klingende Weite im Titel „Die Welt ist voll von Liturgie" spiegelt die umfassende thematische Bandbreite der einzelnen Aufsätze wider. Der Vf. schlägt mit seinen einzelnen Beiträgen einen weit entgrenzten, facettenreichen Bogen und integriert darin wesentliche Diskussionslinien zeitgenössischer evangelischer Liturgiewissenschaft. Er rafft pointiert die wichtigsten Argumente und zeigt in dankenswerter Einsichtigkeit und Klarheit Problemfelder und lohnende Perspektiven auf. Die Einbindung gottesdienstlichen Geschehens in ihre soziokulturellen Kontexte, die sich wandelnden Wahrnehmungshorizonte und deren Konsequenzen für die gottesdienstliche Wirklichkeit, zivilreligiöse Spuren und deren zuweilen verblüffende Parallelstrukturen zur kirchlichen Liturgie kommen ebenso zur Sprache wie die Abendmahlspraxis im Spannungsfeld ökumenischer Diskurse, theologische Kriterien für die Erstellung von Gottesdienstagenden im Rückgriff auf die Feststrukturen des liturgischen Jahres sowie die Unabdingbarkeit von liturgischer Bildung und Kompetenz als Voraussetzung für eine fruchtbare (Mit-)Feier des Gottesdienstes. Bei aller detailreichen Breite bleibt der Vf. bei dem Thema und Anliegen, das ihn seit langem hauptsächlich bewegt und das innerhalb der Liturgiewissenschaft erhebliche Impulse geben konnte: Die Reflexion über den Gottesdienst benötigt in ihrer Arbeit stets die Vernetzung mit der „psychischen und sozialen Wirklichkeit der Subjekte und der kulturellen und politischen Realität der Gesellschaft" (13). Insofern arbeitet der Vf. durchweg mit einem induktiv-kulturhermeneutischen Ansatz, der belegt, daß die Liturgiewissenschaft in ihrer wissenschaftlichen Methodik nicht im Ghetto der Selbstbezüglichkeit erstarren darf.

Alle Beiträge wären es wert, einzeln vorgestellt und kritisch gewürdigt zu werden – als Rez. wird man sich jedoch mit einem Panoramablick begnügen müssen. Lebendig, meistens von konkret beschriebenen und analysierten Gottesdiensterfahrungen ausgehend und ohne im Detail hängen zu bleiben, korreliert der Vf. die Gottesdienstpraxis mit zeitdiagnostischen Einschätzungen von einer säkularen Kultur. Individuelle wie auch öffentliche Ereignisse und Fragestellungen kommen gleichermaßen als Anlässe der Liturgie zur Sprache. So untersucht der Vf. etwa das interreligiöse Gebet in New York nach den Anschlägen vom 11. September 2001 ebenso wie Darstellungen von Liturgien in der Belletristik. In den Dialog bringt er als Korrektiv die Wirkkraft liturgischer Formen und Texte und biblischer Bezüge mit ein. Mit ökumenischer Selbstverständlichkeit greifen seine Überlegungen auf katholische Autoren und die eigene Beobachtung katholischer Liturgien zurück; sie zeigen sich gesprächsoffen dazu bereit, differente Denk- und Handlungsweisen in ihrer Spannung zuzulassen, ohne aber von Grenzziehungen und kritischen Anmerkungen abzusehen.

Eine eigene Berücksichtigung des Rez. erfordern die sehr privaten und durch das kursive Druckbild eigens gekennzeichneten Aufzeichnungen des Vf.s aus seinen liturgischen Tagebüchern. Der Vf. beschreibt teilweise im Telegrammstil, bisweilen assoziativ und emotional aufgeladen, manchmal mit einer Tendenz zur Polemik oder gar weitschweifig, teils nur mit einer angedeuteten Systematik Eindrücke und Gedanken beim Erleben von konkret gefeierten Liturgien: einen Gottesdienst in Taizé 1974, einen Familiengottesdienst, eine Messe mit dem Papst in Köln 1980 (sehr kritisch dargestellt), einen Konfirmationsgottesdienst, die Hochzeit des britischen Thronfolgers 1981, Gottesdienste im Umfeld der Anti-Atom-Bewegung usw. Trotz ihres sehr subjektiven Grundtons, der mit persönlichen Bemerkungen nicht spart, lesen sich sämtliche Gottesdienstbeschreibungen wie eine Geschichte des Gottesdienstes in den letzten dreißig Jahren. Sie können anschaulich belegen, wie eng die Rezeption kultureller, politischer und persönlicher Themenstellungen die Liturgie in ihrer Gestalt und in ihrem theologischen Gehalt prägt und formt. Daneben stehen ebensolche subjektiven Analysen von Filmen (z. B. King Kong, Schindlers Liste) und Phänomenen, die sich durch feste Ritualsysteme auszeichnen (Fußballspiel). Auch wenn hier manche Beobachtung wiederum eher im Assoziativen bleibt, macht der Vf. richtigerweise auf außerliturgische Ritualisierungen aufmerksam, die eine lebensorientierende und -gestaltende Wirkkraft entwickeln können. Auch wenn die persönlichen Aufzeichnungen aufschlußreiche Anhaltspunkte enthalten, machen sie einen ambivalenten Eindruck. Manche Bemerkungen sind sehr persönlich gehalten und überschreiten die Grenzen dessen, was sich für einen Außenstehenden an privaten Einblicken eignet. Ob private Äußerungen aus dem Leben der eigenen Familie oder von persönlichen Träumen im Sammelbd. aufgenommen werden mußten, wird man nicht abschließend beurteilen können.

Daß die einzelnen wissenschaftlichen Beiträge überwiegend locker verbunden nebeneinander stehen (was ihren Eigenwert in keiner Weise schmälert) wird man angesichts dessen nachsehen müssen, daß die Absicht ihrer Neuveröffentlichung ganz offenkundig auch in der Ehrung des umfassenden theologischen Werkes des Vf. besteht. Das hinführende Vorwort der Hg.in trägt klare Züge einer Würdigung und persönlichen Wertschätzung. Das Personenregister am Ende des Sammelbd.es ist eine willkommene Lesehilfe. Bei einzelnen Fragestellungen ist die Diskussion schon weiter fortgeschritten, als sie in den (älteren) Artikeln niedergelegt ist. Das wirft allerdings keinen Schatten auf sie, sondern unterstreicht ihren Wert als eine wesentliche Wegetappe im liturgiewissenschaftlichen Diskurs. Manche instruktive Impulse des Vf.s sind dagegen noch längst nicht angemessen rezipiert. Sie hängen zusammen mit einem neu erwachten Bewußtsein für die ‚missionarische Kraft' der Liturgie in den Kirchen und dem Anspruch, mittels kirchlicher Rituale Lebenshilfe zu praktizieren. Die liturgiewissenschaftliche Kriterienbildung ist hier noch wenig ausgeprägt. Der Vf. plädiert wider allen Kulturpessimismus für die Berücksichtigung sozialer und individueller Kontexte sowie zivilreligiöser Strömungen als Anknüpfungspunkte des liturgischen Lebens – eine Grundoption, von der die Suche nach angemessenen Formen ‚missionarischer Liturgie' nicht absehen kann.

Abschließend erscheint es dem katholischen Rez. durchaus wert, die im Titel des Sammelbd.es formulierte These, die Welt sei voll von Liturgie, einer kritischen Diskussion zu unterziehen. Kann man die fraglos vorhandenen Tendenzen zu Ritualisierungen im außerreligiösen Umfeld als Liturgien verstehen? Selbst wenn man ihre ebenso fraglosen Parallelen zur christlichen Liturgie zur Kenntnis nimmt, wird man den Begriff der Liturgie ekklesiologisch weiter überdenken können – und müssen.

Erfurt Stefan Böntert

Tagzeitliturgien. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven, hg. v. Martin Klöckener / Bruno Bürki. – Fribourg: Academic Press 2004. 388 S. (Liturgie des Heures. Expériences et Perspectives œcuméniques) pb € 39,00 ISBN: 3–7278–1461–6

In der auch derzeit vielgestaltigen Ökumenischen Bewegung wird nicht nur von römisch-katholischer Seite aus der Ruf nach einer gemeinsamen Besinnung auf die spirituellen Wurzeln des christlichen Glaubens immer lauter. Mit der Veröffentlichung der Ergebnisse eines im Herbst 2002 in der Verantwortung des Instituts für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg / Schweiz durchgeführten mehrtägigen Symposions zu den Tagzeitenliturgien in den einzelnen christlichen Kirchen in der Schweiz ist nicht nur die Liturgiewissenschaft,

sondern v. a. auch die Ökumenische Theologie um einen wertvollen Einblick in die gottesdienstlichen Traditionen in den Konfessionsfamilien bereichert worden. Tagung und Publikation stehen im Kontext eines ökumenischen Projektes zur Erforschung der Wandlungen gottesdienstlicher Feiern vorwiegend im 20. Jh. in der Schweiz (vgl. zur Dokumentation der beiden vorausgegangenen wissenschaftlichen Kolloquien zu hermeneutischen Grundfragen und zur Eucharistiethematik durch dieselben Hg.: 14, Anm.3): Die dabei aufgegriffenen Themen haben jedoch überregionale Bedeutung, da die ermittelten Tendenzen analog auch in anderen Liturgieräumen festzustellen sind. Dies belegt allein die große Bedeutung der Tagzeitengebete im Rahmen des ersten Ökumenischen Kirchentags in Berlin im Jahr 2003.

Neben der Übersicht über konfessionelle Eigentraditionen (evangelisch-reformierte, römisch-katholische, christkatholische und orthodoxe) in Geschichte und Gegenwart und der Präsentation ausgewählter Praxisbeispiele für Tagzeitenliturgien (wie etwa die Freitagsvesper in der Zürcher Predigerkirche, die Domvesper in St. Gallen oder einzelne Gebetsgottesdienste im Wallis) bietet der Sammelbd wissenschaftliche Reflexionen auf die Besonderheit der Tagzeitenliturgien in (sozial-)anthropologischer Hinsicht. Als gemeinsames Anliegen in allen Ausführungen ist das Bemühen um eine grundlegende Betrachtung des Wesens des Gebetes zu erkennen. Dabei tritt (aus christlicher Perspektive gesehen) v. a. die österliche Mitte des Gebetshandelns deutlich vor Augen und bildet einen Gegenakzent zu der in der römisch-katholischen Praxis vertrauten Zuordnung der Tagzeitengebete zu den Stunden der Passion Jesu.

Neben den vielen, allesamt konzentriert geschriebenen und daher informativen Beiträgen – beispielsweise zu möglichen Konsequenzen für die Kirchenarchitektur bei einer wachsenden Bedeutung der Tagzeitenliturgien auch im pfarrlichen Gemeindeleben (Johannes Stückelberger), zur Geschichte des römisch-katholischen Stundengebets mit seiner über lange Zeit zu beklagenden (Neben-)Wirkung einer strikten Unterscheidung zwischen Klerus und Gottesvolk (Angelus A. Häußling) oder über das Verhältnis zwischen Tagzeitenliturgie und Gebetstraditionen in der Volksfrömmigkeit (Patrick Dondelinger) – seien besonders die Überlegungen von Martin Klöckener für die Lektüre empfohlen, da er am Ende (vermutlich auch des Symposions) nicht nur eine Zusammenfassung der besprochenen Aspekte bietet, sondern sich auch bemüht, in realistischer Weise Anregungen für die Zukunft der Tagzeitengebete zu vermitteln. Dabei achtet er besonders auf die ökumenischen Möglichkeiten dieser Gebetsform. Gute Aussichten zu einer stärkeren Akzeptanz der Tagzeitengebete auch in Stadt- und Landgemeinden zu verhelfen, sind demnach dann gegeben, wenn sie die menschliche Bereitschaft zur Heiligung einzelner Tageszeiten aufgreifen, einfach und transparent gestaltet sind, regelmäßig angeboten werden, eine sinnvolle Verbindung zwischen Kontinuität und Innovation vorsehen sowie mit Gesten und Symbolen gestaltet sind, in denen die jeweiligen Tagesereignisse Deutung erfahren.

Angesichts der noch nicht möglichen ökumenischen Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft und auch im Hinblick auf die wachsende Unvertrautheit vieler Getaufter mit eucharistischen gottesdienstlichen Feiern bietet es sich an, die Tradition der Tagzeitenliturgien in der Pastoral gemeinsam neu zu entdecken und ideenreich miteinander zu gestalten. Dazu bietet die Publikation viele hilfreiche Anregungen.

Münster Dorothea Sattler

Religionspädagogik

Elementare Bibeltexte. Exegetisch – systematisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Christine Reents. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 479 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 2), kt € 28,90 ISBN: 3–525–61421–7

Lachmann, Rainer / **Adam,** Gottfried / **Ritter,** Werner H.: **Theologische Schlüsselbegriffe.** Biblisch – systematisch – didaktisch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Auflage 2004. 408 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 1), kt € 24,90 ISBN: 3–525–61420–9

Lachmann, Rainer / **Gutschera,** Herbert / **Thierfelder,** Jörg: **Kirchengeschichtliche Grundthemen.** Historisch – systematisch – didaktisch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 360 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 3), kt € 24,90 ISBN: 3–525–61422–5

Alle, die im schulischen Bereich das Fach Religion unterrichten oder anderweitig katechetisch tätig sind, verfügen über ein im Laufe des Studiums angehäuftes – vor allem wohl theoretisches – theologisches Wissen, das es später auf die altersgemäßen Bedürfnisse der Lerngruppe herunterzubrechen gilt. Die didaktische Aufbereitung beispielsweise theologischer Kernbegriffe, zentraler Bibelstellen oder wichtiger kirchenhistorischer Ereignisse bereitet mitunter Schwierigkeiten. Einerseits entdecken Lehrerinnen und Lehrer (LuL) sicherlich manchmal Wissenslücken bei sich: Nicht immer ist das Erlernte so präsent, wie es noch zu Studienzeiten war, und es ist schlichtweg unmöglich, immer in allen Bereichen den aktuellen Stand der Forschung im Blick zu haben. Andererseits sehen sie sich mit der Frage konfrontiert, was von den Inhalten denn nun wirklich den Schülerinnen und Schülern (SuS) vermittelt werden soll. Diesen Graben zwischen Theorie und Praxis zu überbrücken ist Anliegen der Reihe „Theologie für Lehrerinnen und Lehrer" (TLL), die sich zum Ziel gesetzt hat, theologisches Grundwissen in unterrichtspraktischer Perspektive zu präsentieren.

Diese Linie verfolgen die Hg. und Vf. immer in einem bewährten Dreischritt, dessen erster Erschließungsweg bei den drei bereits erschienenen Bden unterschiedlich ist, nämlich „biblisch" (Bd 1), „exegetisch" (Bd 2) beziehungsweise „historisch" (Bd 3). Die nächsten Annäherungen an die einzelnen Kap. werden konsequent eingehalten, sind dies doch der „systematische" und abschließend der „didaktische" Schritt. Auf diese Weise entsteht als Filtrat ein besonders profiliertes religionspädagogisches Elementarwissen, das den Bogen spannt vom Allgemeinen hin zum Speziellen, d. h. den tatsächlich möglichen Umsetzungen im Religionsunterricht. Hinleitungen und Einführungen runden jedes Werk in sich ebenso ab wie abschließende Namen- und Sachregister sowie Literaturhinweise am Ende eines jeden Kap.s.

Theologischen Schlüsselbegriffen widmet sich der erste Bd dieser Reihe. Nicht nur LuL finden in ihm 33 theologische Schlüsselbegriffe, die biblisch, systematisch und didaktisch insbesondere mit Blick auf die Grundschule und die Sekundarstufe I erschlossen werden. Die jeweiligen Einträge „wollen [...] eine solide und verständliche Kurzinformation bieten, die bei Bedarf rasch abgerufen werden kann" (Bd 1, 8). Diesem Postulat wird der Bd durchgehend gerecht, wobei die einheitliche Gestaltung der Nutzerfreundlichkeit entgegen kommt.

Das Werk beginnt mit Ausführungen zum Stichwort „Abendmahl", umfaßt in alphabetischer Reihenfolge beispielsweise wichtige Termini wie „Gebet", „Gnade", „Gott", „Jesus Christus", „Mensch", „Reich Gottes", „Sünde" oder „Taufe" und endet mit den Ausführungen zu „Wunder". Dabei variiert die Länge der Artikel mitunter erheblich: Die umfangreichsten Kap. umfassen 20 S., wohingegen die kürzesten Einträge lediglich sechs S. einnehmen. Zentral sind sicherlich auch die Ereignisse, denen SuS im Laufe eines Kirchenjahres begegnen. Diesen Bezug zur Lebenswelt verdeutlichen beispielsweise die Einträge „Auferstehung / Ostern", „Geburt Jesu / Weihnachten", „Heiliger Geist / Pfingsten" oder „Kreuz / Kreuzigung Jesu", das an die Passionsgeschichte geknüpft ist.

„Back to the basics" bewegt sich Bd 2, der zu den biblischen Quellen und Erzählungen führen will. Die biblischen Bücher spielen – vielleicht mit Ausnahme des Weihnachtsevangeliums, das am Heiligen Abend im Kreise der Familie vor der mit Spannung erwarteten Bescherung verlesen wird – im Alltag heutiger Heranwachsender wohl kaum eine Rolle. Dennoch dienen sie nach wie vor als Schlüssel zum Verständnis einer noch immer christlich geprägten westlichen Kultur. Nicht zuletzt die in ihr auftauchenden Menschen bieten Kindern und Jugendlichen Identifikationsmöglichkeiten und Gottesbilder, die sie in ihrem Glauben bestärken können. So unterstreichen die Hg., daß elementare Bibeltexte als Dialogpartner heutigen SuS Halt und Sinn geben können. Grundsätzliche Ausrichtung der Anregungen zum Bibelunterricht, die in 20 Kap. entfaltet werden, ist das Kriterium der Lebensförderlichkeit der Bibeltexte.

Anmerkungen der Hg. zum Umgang mit der Bibel folgen Ausführungen, die sich am „Kanon" biblischer Texte und Schriften entlanghangeln. Nicht fehlen dürfen dabei selbstverständliche alt. und ntl. Klassiker. So finden sich Einträge zu Abraham, Mose und David in den Kap. 3–5 („Vätergeschichten", „Exodus", „Königsgeschichten") oder zu Wundern und Gleichnissen Jesu. Demgegenüber beinhaltet das Buch auch eher seltener behandelte Themen wie „Rut" (Kap. 6), „Weisheit" (Kap. 9), „Streitgespräche" (Kap. 13) oder „Paulusbriefe" (Kap. 20), was sich zum Teil in der Länge der jeweiligen Aufsätze niederschlägt.

Besonders praktisch: Gleich im Inhaltsverzeichnis werden übersichtlich die zentralen Textstellen zu den entsprechenden Themenkomplexen aufgeführt, was eine parallele Lektüre in der Heiligen Schrift erleichtert. Teilweise sind den Artikeln das Verständnis erleichternde Schemata und sogar konkrete Arbeitsblätter und mögliche Tafelanschriebe beigegeben.

Neue Impulse für kirchengeschichtliche Themen im Religionsunterricht liefert das dritte Buch aus der noch jungen TLL-Reihe. Insgesamt 17 bedeutende Ereignisse oder Epochen aus rund 2000 Jahren Kirchengeschichte beinhaltet Bd 3, der stets die lebensweltlichen Bezüge zu den Kindern und Jugendlichen im Blick behält. Dies wird dadurch erleichtert, daß gerade die Perspektive der kleinen Leute, also eine Blickrichtung ‚von unten', Identifikationsmöglichkeiten im verstärkten Maße einräumt und schwarze Kapitel der

Kirchengeschichte verstärkt auftauchen, wie etwa „Kreuzzüge", „Christliche Judenfeindschaft / Judenverfolgung", „Hexenverfolgungen" und „Kirche und Nationalsozialismus".

Einem hervorragenden Aufsatz zur Einführung in das Thema „Kirchengeschichte im Religionsunterricht" schließen sich in chronologischer Reihenfolge Kap. an, die abermals Altbekanntes, was zum Pflichtkanon gehört, sowie Abschnitte beinhalten, die eher der Kür zuzuordnen wären. Zur ersteren Gruppe zählen etwa die Einträge zum Urchristentum, „Entstehung und Ausbreitung des Christentums" (Kap. 1) und „Die Konstantinische Wende" (Kap. 2), zur „Reformation" (Kap. 9) oder zu „Kirche und Nationalsozialismus" (Kap. 16). Zur letztgenannten Gruppe eher seltener behandelter Themen gehören sicherlich die „Mystik im Mittelalter" (Kap. 7), der „Pietismus" (Kap. 11) – v. a. im Kath. Religionsunterricht –, die „Weltmission in der Neuzeit" (Kap. 14) sowie „Kirche im Sozialismus" (Kap. 17). Gut stünde dem Bd sicherlich noch ein abschließender chronologischer Zeitstrahl, der auf erwähnte Ereignisse nochmals mit Seitenangaben verweist und ggf. Berührungspunkte zu benachbarten historischen Feldern aufzeigt.

In allen Bden zeigt sich, daß die entfalteten theologischen Themen nicht so etwas wie ein „Reduktionsprogramm für Schmalspurtheologen" oder eine kurzschlüssige Anwendungsdidaktik (vgl. Bd 1, 7) darstellen, sondern als „didaktische Elementarisierung" (Bd 3, 7) zu verstehen sind. So skizzieren die benannten Facetten insbesondere das, was beispielsweise als – oftmals obligatorischer – Grundlagenstoff in den Richtlinien und Lehrplänen der Fächer Evangelische und Katholische Religionslehre angeführt wird. Bewußt verfolgen die Hg. und Vf. eine grundsätzlich ökumenische Richtung eines christlichen Religionsunterrichts, lenken jedoch in entscheidenden Fragen wie etwa in den Kap.n „Abendmahl" (Bd 1, 13–20), „Paulusbriefe" (Bd 2, 418–446) oder „Ökumenische Bewegung" (Bd 3, 271–297) den Blick auf konfessionelle Besonderheiten hin.

Insgesamt ist TLL daher eine Reihe, die jedem zu empfehlen ist, der schnell zugängliches und mit didaktischen Anregungen bereichertes Wissen, thematisch kompakt aufbereitet, im Bücherregal stehen haben will. Selbst wenn solchen Vorhaben immer eine gewisse Exemplarität und der Mut zur Lücke anhaftet, so können diese Werke überzeugen, gerade weil sie Anregungen zur Arbeit in der Primar- und Sekundarstufe I und oftmals ebenso für die Sekundarstufe II beinhalten und somit recht umfassende Handreichungen darstellen. Spezielle Hilfe bietet die Reihe sicherlich für Berufsanfänger, Studierende, die Praktika absolvieren, Referendare und Neulehrer, die gezielte Anregungen für Stundenvorbereitungen suchen. Auf weitere Fortsetzungen der TLL-Reihe darf man gespannt sein.

Tecklenburg-Leeden Björn Igelbrink

Sozialwissenschaft

Adloff, Frank: **Im Dienste der Armen.** Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. – Frankfurt a. M.: Campus 2003. 381 S. (Campus Forschung, 853), kt € 43,00 ISBN: 3–593–37271–1

Auf wessen Seite steht die Kirche in gesellschaftlichen Konflikten und Verteilungskämpfen? Theologisch scheint diese Frage seit dem II. Vatikanischen Konzil geklärt zu sein. Insbesondere die von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz formulierte und befreiungstheologisch entfaltete „Option für die Armen" hat dafür eine analytische wie auch normative Grundlage gelegt. Dennoch offenbart die weltweite kirchliche Praxis nach wie vor große Differenzen in der theologischen Interpretation wie auch der ihr entsprechenden Gesellschaftsanalyse. Diese Unterschiede lassen über den theologischen und sozialethischen Diskurs hinaus nach den Voraussetzungen fragen, unter denen die Kirche in konkreten Auseinandersetzungen in der einen oder anderen Weise Position bezieht, unter denen sie selber zum Akteur in gesellschaftlichen Konflikten wird.

Frank Adloff geht diesen Fragen im Blick auf die katholische Kirche in den USA nach. Seine bei Campus erschienene Diss.schrift „Im Dienste der Armen. Katholische Kirche und amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert" analysiert die Entwicklung der Sozialverkündigung und des sozialen Engagements der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten in historischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive.

Als analytischer Schlüssel dient ihm dabei das Theorem des „kollektiven Akteurs", das er insbesondere im Rückgriff auf das handlungstheoretische soziologische Modell Amitai Etzionis entwickelt. A. diskutiert seine Referenztheorie auf der Folie konkurrierender soziologischer Theorien und aktualisiert das Verständnis des „kollektiven Akteurs" v. a. in der Auseinandersetzung mit neueren organisationssoziologischen Ansätzen und mit der Theorie sozialer Bewegungen.

In methodischer Hinsicht ist hervorzuheben, daß A. nicht in erster Linie Relevanz und politischen Erfolg der Einflußnahmen der katholischen Kirche untersucht, sondern den historischen Konstituierungsprozeß des kollektiven Akteurs „Katholische Kirche" und dessen gesellschaftliche Voraussetzungen sekundäranalytisch und auf der Basis eigener Untersuchungen (u. a. Experteninterviews) rekonstruiert. A. entwickelt eine differenzierte Matrix der Handlungsbedingungen und -kontexte der amerikanischen katholischen Kirche. Als Felder dieser Matrix arbeitet er zum ersten die Entwicklung der katholischen Soziallehre seit der vatikanischen Auseinandersetzung mit dem politischen Liberalismus gegen Ende des 19. Jh.s heraus. Zum zweiten bestimmt er in kritischer Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen zum spezifischen Verhältnis von Religion und Gesellschaft in den USA den Charakter der katholischen Kirche als den einer „public religion", was wiederum auf die Frage nach den Bedingungen für die Teilnahme einer Religionsgemeinschaft am öffentlichen Diskurs verweist. Das dritte Feld bildet die Entwicklung der amerikanischen Sozialpolitik im 20 Jh., die A. in ihren Grundzügen skizziert und exemplarisch problematisiert.

Auf diese Weise entsteht eine analytische Folie, die das sozialpolitische Handeln der katholischen Kirche eben nicht nur „inhaltlich" erfaßt, auf der Ebene der eigenen Programmatik oder Normativität, sondern die es vermag, das Zusammenwirken unterschiedlicher Einflußfaktoren darzustellen und kritisch zu diskutieren. Dabei weist A. plausibel nach, daß zunächst – durchaus zufällige – historische Gelegenheitsstrukturen sukzessive die Herausbildung der organisatorischen und programmatischen Voraussetzungen für das politisch-öffentliche Agieren des kollektiven Akteurs „Katholische Kirche" beförderten, bis sich im Laufe dieses Prozesses eine distinkte, in sozialer Praxis und Strukturen abgestützte und öffentlich kommunizierbare Wertebasis und Ethik konstituierten – die heute allerdings ihrerseits angesichts der prekär werdenden katholischen Sozialstrukturen vor neuen Herausforderungen stehen.

So ermöglicht etwa die im Zuge der allgemeinen Mobilisierung im 1. Weltkrieg erreichte kulturelle und politische Integration der katholischen Kirche erst die Herausbildung jener Organisationsstrukturen, die zur Mitwirkung an sozialpolitischen Reformbestrebungen, zum praktischen sozialpolitischen Engagement und schließlich zur eigenständigen Positionierung der Kirche als gesellschaftlichem Akteur führte. Indem solche Voraussetzungen differenziert in den Blick genommen werden, relativiert sich zugleich – vom Autor auch intendiert – das hierzulande vorherrschende Bild einer Hegemonie protestantisch geprägter Gesellschaftsmodelle. A. spricht daher mit Blick auf Gesellschaftslehre und soziale Praxis der katholischen Kirche auch von einer „gegenkulturellen Gerechtigkeitskonzeption, die in die Gestaltung der amerikanischen Gesellschaft und des Wohlfahrtsstaats einfloss und einfließt" (13).

Die Leistung der Arbeit A.s liegt zum einen in ihrer Multiperspektivität. Sie liefert einen historisch wie soziologisch fundierten und theologisch informierten Beitrag zur Sozialgeschichte der Kirche, der sich zugleich als kritische Analyse der Bedingungen und der Entwicklung des gesellschaftlichen Gerechtigkeitsdiskurses in den USA lesen läßt. Zum anderen ermöglicht das spezifische sekundäranalytische Vorgehen des Autors die Systematisierung einer Fülle historischer Daten, die erst auf diese Weise – zumal aus einer deutschen Perspektive – einer kritischen Betrachtung zugänglich werden.

Nicht zuletzt bringt die Lektüre von A.s Buch auch einen nicht unerheblichen Erkenntnisgewinn, wenn man den Horizont der Diskussion nicht auf die USA beschränkt. A. weist als eine Quintessenz seiner Arbeit auf eine zentrale Erfolgsbedingung für einen sozialpolitischen kollektiven Akteur hin. Angesichts des zunehmenden Konfliktpotentials zwischen einer distinkten, auf Verankerung in geteilten Normen und kollektiver Praxis angewiesenen Ethik einerseits und einer mit Autoritäts- und Hierarchiekritik einhergehenden individualistischen Religionsausübung andererseits seien verstärkte Konsensbildungsprozesse eine notwendige Konsequenz. Das erfordere sowohl neue Organisations- und Vernetzungsstrukturen für die zunehmend heterogener werdenden Gruppierungen als auch die Bereitschaft zu einer größeren Responsivität aufseiten der Hierarchie. Besonderes Augenmerk sei dabei auf sozial unterprivilegierte Gruppen zu richten, die anders als die gut vernetzten Experten-, Lobby- und „Professional"-Gruppen kaum noch Einfluß in sozialpolitischer Hinsicht besäßen. „Erst Schichten, Ethnien und Geschlechter integrierende Organisationen können auch im wohlfahrtspolitischen Bereich vielversprechende Optionen eröffnen, die auf universellere soziale Absicherungen zielen." (353)

Diese Position hat ihre deutschen Entsprechungen m. E. in der kritischen Reflexion des Konsultationsprozesses zum Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Es ist allerdings – auch mit Blick auf Charakter und Inhalt des letzten sozialethischen Papiers der Deutschen Bischofskonferenz „Das Soziale neu denken" – die Frage, inwiefern die ihr zugrunde liegende Analyse innerkirchlich überhaupt wahrgenommen wird. A.s Arbeit liefert eine Folie, dies über kontroverse sozialpolitische Diskussionen hinaus auch als Anfrage an die Zukunftsfähigkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft zu begreifen.

Münster Andreas Kampmann-Grünewald

Der Begriff der Menschenwürde. Definition, Belastbarkeit und Grenzen, hg. v. Michael Fischer. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 328 S. (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, 19), pb € 56,50 ISBN: 3–631–51981–8

Der Bd dokumentiert die Referate eines Symposions, das 2003 zum Gedenken an den verstorbenen Salzburger Rechtsphilosophen Helmut Schreiner in Salzburg organisiert wurde. Die Rede von der Menschenwürde wird dabei für die vier Bereiche Jurisprudenz, Politik, Medizin und Kultur untersucht.

Der erste Teil enthält u. a. Beiträge von L. Adamovich (früherer Präsident des österreichischen Verfassungsgerichtshofes), der die Frage der Ethik in der Judikatur angesichts der positivistischen österreichischen Tradition erörtert. Es geht um die Menschenwürde in der EU-Verfassungsdebatte (W. Karl) und im Strafrecht (O. Lagodny) sowie um argumentationsanalytische Betrachtungen (G. Kreuzbauer), wobei besonders auf die unterschiedliche Stringenz der auf den Topos Menschenwürde bezogenen Argumente hingewiesen wird.

Im zweiten Teil geht es u. a. um die Menschenwürde in der österreichischen Judikatur (S. Augeneder, um Widerstandsrecht, Tyrannenmord, Kant (W. Donner) (wobei der Schutz der Menschenrechte in der heutigen Zeit einer „Weltinnenpolitik" auch den „Weltbürgerkrieg" hervorbringen könnte), Menschenwürde im Arbeits- und Sozialrecht (K. Firlei). Ob für die Grundlegung der Menschenwürde ein Gottesbezug in der Verfassung notwendig ist, ist für die EU-Verfassung ausgiebig diskutiert worden (R. Jakob). Die Rolle der Religion kommt auch in einem Beitrag über die päpstlichen Enzykliken (R. Knoll) und über Religion und Terror (H. Kohlenberger) zur Sprache. Schließlich geht es um Zivilgesellschaft, bürgerliche Freiheit und Tugend (M. Strasser).

Im dritten Teil (Medizin) geht es um Suizid und Suizidprävention (R. Fartacek), Menschenwürdige Leben (G. Hacker / R. Harsieber), Menschenwürde in der Biomedizin (G. Luf), Menschenwürde des homo patiens (J. Pichler) und die Frage „Verliert die naturwissenschaftlich orientierte Methode ihren ethischen Kontext?" (K. S. Zänker). Der Gedanke der Menschenwürde führt hier über eine bloß technisch-naturwissenschaftliche Sicht hinaus in der Forderung ausreichender Palliativmedizin, aber auch der Offenheit für spirituelle Dimensionen (Hacker / Harsieber), der Formulierung von Patientenrechten (Pichler) und der Betonung der Menschenwürde auch des vorgeburtlichen Lebens (Luf), die problematischen Konsequenzen einer anthropotechnischen medizin.

Im vierten Teil (Kultur) wird v. a. die postmoderne, antihumanistische Skepsis zur Sprache gebracht, die ein Autor (M. Jochum, 292) so formuliert: „Wenn unsere Gesellschaft nicht mehr an den moralischen Wertmaßstäben der humanistischen Tradition gemessen werden kann, weil dem Gleichheitspostulat der kantischen Moral die gentechnische und virtuelle Produktion von Ungleichheit gegenübersteht, dann kann auch Risikoforschung unter Ausblendung der Ethik erfolgen." Noch prägnanter ist der von R. Kacianka zitierte Graffito (307; „eine Graffiti" zu sagen kommt mir in einem akademischen Werk doch etwas befremdlich vor): „Life is Xerox, I am just a copy." Dieser Teil bietet insgesamt viel an Diagnose, aber wenig an Therapie, was wohl auch ein Licht auf die gegenwärtige Situation wirft.

Die Titelformulierung ist vielleicht etwas zu eng. Wie der Überblick gezeigt hat, finden sich sowohl Ausführungen zum „Begriff der Menschenwürde", zu Argumentationsstrategien, die sich seiner bedienen, als auch Beiträge, die in einem engeren oder weiteren Zusammenhang mit der Idee der Menschenwürde stehen (zu Suizid, Zivilgesellschaft, Widerstandsrecht etc.). Das Thema des Bdes ist gerade für die österreichische Situation wichtig, da in der österreichischen Verfassung selbst keinerlei Würdeschutz formuliert ist. Ob das ein Mangel ist oder nicht, wird kontrovers diskutiert (vgl. den Beitrag von Luf 251f). Zu solcher Diskussion ist der Bd ein beachtenswerter Beitrag.

Salzburg Werner Wolbert

Philosophie / Religionsphilosophie

Bahr, Petra: **Darstellung des Undarstellbaren.** Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. IX, 332 S. (Religion in Philosophy and Theology, 9), pb € 59,00 ISBN: 3–16–148179–8

Die Tatsache, daß religiöses Bewußtsein an Zeichen und symbolische Formen gebunden ist – so das aktuelle Anliegen dieser Diss. im Fach Systematische Theologie an der Universität Basel –, rücke mehr denn je ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Das Interesse richte sich zunehmend auf nichtdiskursive Ausdruckspraktiken, die nicht durch das Sagen, sondern durch das Zeigen bestimmt seien; die Theologie nehme Teil an einer „Wende zum Performativen". Der entscheidende Anstoß dazu gehe von Schleiermacher aus, der aber im Zusammenhang eines Diskurses zu lesen sei, der die zweite Hälfte des 18. Jh.s prägt. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen „zwei respektable Ahnen Schleiermachers" (2); Baumgartens *Aesthetica* (1750) und Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) sollen auf ihre religionstheoretische Bedeutung hin befragt werden. Teil I behandelt die Theorie der *repraesentatio sensitiva* bei Baumgarten, Teil II die Theorie der Darstellung in Kants dritter *Kritik*.

Gegen eine verkürzende Rezeption als Theorie der Kunst arbeitet Bahr das Anliegen von Baumgartens *Aesthetica* heraus (1. Kap.: Die Positivierung der Sinnlichkeit). Es gehe um eine „phänomenologische Theorie sinnlicher Repräsentationen" (30); das Moment schöpferischer Produktivität und Wahrnehmung werde als eine anthropologische Konstante sui generis herausgestellt und reflektiert; Gegenstand sei eine Theorie der freien Künste und eine Erkenntnistheorie der Sinnlichkeit; der Begriff *repraesentatio* umfasse sowohl Wahrnehmung wie Gestaltung. Baumgarten wolle mit seiner Ästhetik einen „selbständigen Rationalitätstypus" begründen, „der eigenen Gesetzen und nicht denen der diskursiv-distinkt operierenden logischen Vernunft folgt" (41). Für seine Theorie der Darstellung greife Baumgarten auf die Tradition der Rhetorik (2. Kap.: Die anthropologische Revision der Rhetorik) zurück. Dabei sei er nicht an der Rehabilitierung eines Denkstils interessiert, der nach klaren sprachlichen Regeln organisiert ist; vielmehr sollen Aufgaben und Mittel der Rhetorik „als anthropologische Tiefenstruktur profiliert werden" (48). Der Begriff der *repraesentatio sensitiva* umfasse eine piktorale (Zeichenhandeln) und eine performante (theatralische) Dimension und sei deshalb mit „darstellendes Handeln" (57) zu übersetzen.

Paradigma für die Methodologie aller Wissenschaften ist um 1700 der *mos geometricus* (3. Kap.: Die Depotenzierung des Kalküls). Der Dichterfürst Johann Christoph Gottsched fundiert das ästhetische Urteil im logischen Kalkül; er ist der Auffassung, der Geschmack sei durch die Regelkompetenz des Verstandes grundsätzlich substituierbar. Dagegen fordere Baumgarten eine neue Wissenschaft, die nach den eigenständigen Anfangsgründen poietisch-sinnlicher Repräsentationen fragt, für die andere Beschreibungsregeln gelten. Die *cognitio sensitiva* ist streng vom Verstand geschieden, aber deswegen in keiner Weise chaotisch oder anomisch; sie ist vielmehr ein eigenständiger Weltzugang „mit eigenem Zeichenmodus, spezifischer Evidenzerfahrung und einer eigenen Urteilsform" (74). Der maßgeblichen Orientierung des Wissens an der klaren und deutlichen Erkenntnis setze Baumgarten die verworrene Erkenntnis des Sinnlichen entgegen, die bei Wolff nur als Schwundstufe eine Rolle spielte. Er entdecke im Vermögen der Sinnlichkeit eine eigene Form des Selbstbezugs und mache so „das Organ fürs Sinnliche zu einem ausgezeichneten Ort des menschlichen Selbstverhältnisses im Gefühl" (78). Das Kriterium des *clare et distincte* werde bei Baumgarten auch unter dem Gesichtspunkt des Verlustes gesehen: „Was bedeutet Abstraktion anderes als Verlust?" (92). Das ästhetische Erlebnis zeigt eine Vollkommenheit auf ein Mal und als Ganzes, während der Verstand sie in ihre verschiedenen Elemente analysiert. Sinnliche Repräsentationen sind prägnant; ihnen kommt „Kraft, Wirksamkeit, Stärke und Energie" (101) zu. Prägnanz und Lebendigkeit sind in der klassischen Rhetorik im Lehrstück der *evidentia* zusammengefaßt; in ihm verbinde sich die aristotelische *energeia* mit Quintilians *enargeia*. „In der klassischen Rhetorik ist *evidentia* der Oberbegriff für eine Reihe von figuralen Techniken, die dazu dienen, dem Leser oder Hörer einen Sachverhalt so plastisch zu schildern, daß er ihn gleichsam vor Augen zu sehen vermeint" (109).

Das vierte Kap. ist der Frage gewidmet, weshalb Baumgarten die *evidentia* zur Grundfigur seiner neuen Wissenschaft macht. Von den Einflüssen, die B. herausarbeitet, sei hier lediglich die protestantische „Rhetorizität" genannt. „Sie liegt in der schöpfungstheologischen Umformung der humanistischen Rhetorik bei Martin Luther und in der Rhetorisierung der Offenbarung bei Melanchthon, die zusammengenommen die pietistischen Schrift- und Predigtlehren imprägniert haben, in deren Geist und über deren Studium Baumgarten in Halle erzogen wird" (119f.). Das fünfte Kap. über die Entdeckung der produktiven Einbildungskraft beginnt mit der Darstellung der durch Gottscheds Kritik an Miltons *Verlorenem Paradies* ausgelöste Kontroverse über die dichterische Einbildungskraft zwischen ihm und den Züricher Theologen Johann Jacob Breitinger und Johann Jacob Bodmer. An einer Welt der Dichter, so Baumgartens Theorie, solle die Fülle der Welt vorgestellt und die Einheit des Mannigfaltigen zur Erscheinung gebracht werden. Die Grade der Innovation zwischen den nur reproduktiven und den produktiven Vollzügen seien dabei fließend; das Wunderbare entstehe meistens aus einer Mischung von Bekanntem und Unbekannten. „Der schöne Geist", so heißt es in einer Kollegsnachschrift, „muß die natürliche Anlage haben, etwas Neues zu schaffen, [...] die alten Empfindungen mit Imagination verbunden mit neuen zusammenzusetzen" (167).

Der Akt der Repräsentation, so das Ergebnis der Kap. über Baumgarten, ist ein Akt der Interpretation. Sinnliche Darstellungen sind Akte synthetischer Sinngebung im Medium von Zeichen, die durch Dichte, Prägnanz und Fülle ausgezeichnet sind. Wie bei Leibniz sind diese Repräsentationen streng perspektivisch und damit individuell bestimmt. Jeder Akt der in diesem Sinne subjektiven Weltdarstellung „ist dabei durch einen sie mitlaufenden Akt der

Selbstdarstellung charakterisiert, in welchem der innere Sinn des *fundus animae*, jener Grund der Seele, und damit die Prägnanz des Individuum gewahrt wird" (169).

Während Baumgarten sinnliche und intellektuelle Repräsentationen in einem graduellen Verhältnis ansteigender Bestimmtheit sehe, ziehe Kant zwischen beiden eine unüberschreitbare Grenze; sie entspringen den unterschiedlichen Erkenntniskräften Sinnlichkeit und Verstand. Dennoch sei dieser Bruch innerhalb der Schulphilosophie dadurch vorbereitet, daß Baumgarten die *cognitio sensitiva* als eigenständige Form des Weltzugangs setze. Mittelpunkt von Teil II ist die Interpretation von § 49 (4. Kap.) und § 59 (6. Kap.) der *Kritik der Urteilskraft*. Die Intention dieses Werkes, so führt das einleitende erste Kap. (Kant und die Krise der Repräsentation) aus, liege in nichts Geringerem als in der Überwindung einer Kluft, über die kein Übergang möglich ist. Sie tue sich auf zwischen den beiden ersten *Kritiken*: „Aus den zwei Bereichen der kritischen Philosophie drohen zwei Welten zu werden" (184). In der *Kritik der Urteilskraft*, so B.s These, verschiebe sich die Funktion der Religion „von der Bedingung des Seins zur Ermöglichung des Sinns, und zwar nicht mehr, wie in der *Kritik der praktischen Vernunft*, trotz und jenseits der Sphäre des Sinnlichen, sondern *in* dieser Sphäre, und zwar nicht nur in handlungsträchtiger Bewährung, sondern auch in bedeutsamkeitsgenerierender, sinnlich-anmutender Gestaltung" (190). Diese Sinngebung sei eine Deutung durch das Mittel symbolisierender Darstellung. Kants Theorie der symbolischen Darstellung habe notwendig religionstheoretische Implikationen; sie dürfe jedoch entgegen einer einflußreichen Rezeptionslinie nicht als ästhetische Depotenzierung des Religiösen mißverstanden werden. Das zweite Kap. (Das physikotheologische Deutungssyndrom als polemischer Hintergrund) will den geistigen Hintergrund vor Augen führen, vor dem die *Kritik der Urteilskraft* entsteht. Sie soll als abwehrende Reaktion gegen die teleologische Kosmotheologie in ihren verschiedenen Gestalten gelesen werden, wie sie sich „zwischen Naturforschung, Poetik, Popularphilosophie, Vermögenspsychologie, Medizin und Metaphysik weit über die Grenzen der Gelehrtenrepublik hinaus etabliert haben" (195). Entsprechend geht es im dritten Kap. um Kants philosophische Invektiven gegen die theologische Inanspruchnahme des Erhabenen. Mit der Polemik gegen die physikotheologische Anmaßung des Schönen und Erhabenen stelle Kant gleichzeitig seinen konstruktiven Gegenentwurf vor, wie der religiöse Sinn im Sinnlichen im Horizont transzendentalphilosophischer Grundannahmen zu sehen sei.

Das vierte Kap.[1] befaßt sich mit § 49 der dritten *Kritik*, in dessen Mittelpunkt der Begriff der „ästhetischen Idee" steht. Kant versteht darunter „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann" (B 193f.). Kant knüpfe hier an Baumgarten an, für den Prägnanz ein unterscheidendes Merkmal der ästhetischen Repräsentation sei. Nirgends sei Kant von „der Theorie einer ‚Darstellung des Absoluten' [...] weniger weit entfernt als im § 49 der *Kritik der Urteilskraft*" (257). Das Vermögen der Bildung der ästhetischen Ideen ist die produktive Einbildungskraft (5. Kap.). Sie ist schöpferisch im Sinne eines Umbildungsprozesses. Ihre Ideen überschreiten die bislang gemachte Erfahrung, und wegen dieser Transzendierungsleistung sind sie „innliche Medien für die Darstellung von Vernunftideen" (265). Die Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft ist ein bloßes Spiel.

In der Interpretation des § 59 (6. Kap.: Transzendentale Rhetorizität – Darstellung als ‚hypotyposis') laufen in einem gewissen Sinn die Fäden der Untersuchung zusammen. Bisher konnte man fragen, weshalb auch der Kant-Teil unter dem leitenden Begriff der „Darstellung" steht. Der Terminus wurde gebraucht als Instrument der Interpretation; der einzige bisher (außer dem Vorverweis auf § 59) angeführte Beleg bei Kant ist KrV B 741: „Einen Begriff aber konstruieren, heißt: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen" (176). Jetzt gebraucht und erläutert Kant den Terminus ‚Darstellung': „Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum), als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder schematisch [...] oder symbolisch" (B 255). Kant übernimmt die Definition der Hypotypose (evidentia) von Cicero. Das rhetorische Verfahren der Hypotypose besteht in einer Veranschaulichung, bei der das Dargestellte sich selbst zu repräsentieren scheint; die symbolische Hypotypose besteht darin, daß die reflektierende Urteilskraft ein Besonderes als lebendige Verkörperung einer Idee vorstellt. B. hebt, ohne daß der Bezug auf den Text deutlich würde, die Momente der Interpretativität und der Perspektivität hervor. „Symbolisieren heißt: etwas als etwas *für mich* Bedeutsames reflektieren" (272). Symbole enthalten nach Kant „indirekte Darstellungen des Begriffs". Die Urteilskraft verrichtet hier ein „doppeltes Geschäft [...], erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden" (B 256). Kants Beispiel ist die Symbolisierung eines monarchischen Staats durch einen beseelten Körper bzw. durch eine Handmühle. B. interpretiert: „Im Übertrag des Symbolisierens tritt die direkte Anschauung, die normalerweise mit der ‚Handmühle' korrespondiert, in zündenden Kontakt zu der Anschauung, die dem Begriff ‚despotischer Staat' unmittelbar fehlt" (282). Das befriedigt nicht; die Interpretation müßte vielmehr klären, was unter der „Regel der Reflexion über jene Anschauung" zu verstehen ist.

„Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstands ist, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und für den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch" (B 257). „In einer anthropomorphen Gleichnisrede", so interpretiert B., „verschafft sich das Subjekt [...] eine sinnfällige Darstellung *seines* Gottesbewußtseins" (288). Ist hier das individuelle oder das transzendentale Subjekt gemeint? Wenn es im folgenden heißt, es gehe um „das menschliche Weltverhältnis in einer bestimmten, unvertretbaren Hinsicht" (289), so spricht das für die erste Lesart. Damit wird Kants Aussage jedoch um eine wesentliche Dimension verkürzt. Kant geht es um „den zweckmäßigen Gebrauch" der Gottesidee. Sie ist erforderlich „zur Möglichkeit [...], sich ein moralisch Gesetz zu denken" (KrV A 247). Es geht also in der symbolischen Darstellung nicht einfach darum, daß das Individuum „nach dem Modell von Horizont und Perspektive" sein „Selbstverständnis [...] in seiner Welt" (289) symbolisch deutet, sondern es handelt sich um zwei Schritte: Die praktische Vernunft erfordert die Idee Gottes als eines Wesens mit Verstand und Wille „so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird"(KpV A 247), und diese Idee wird nun ihrerseits symbolisch dargestellt.

„[R]eligiöse Darstellungen", so heißt es in der Schlußbetrachtung, „sind 1. unhintergehbar individuell. Sie sind symbolische Artikulationen der ersten Person und als solche im Vollzug strikt an den gebunden, der sie vollzieht. Sie sind 2. perspektivisch. Von einem präzisen Standpunkt erzeugt, entspricht ihnen eine eigensinnige Sicht der Welt, die nicht mit anderen Perspektiven verrechenbar ist" (302). Das ist als These der Autorin zu respektieren; sollte es das Ergebnis der Kant-Interpretation sein, so wären, wie eben gezeigt wurde, wichtige Unterscheidungen geltend zu machen.

Der Philosophiehistoriker wird diese gelehrte, material- und perspektivenreiche und begriffsgeschichtliche Zusammenhänge herausarbeitende Untersuchung mit großem Gewinn lesen. Wer sich mit religionsphilosophischen Fragen beschäftigt, erhält eine Fülle von Anregungen; er wird motiviert zu einer religionsphilosophischen relecture der *Kritik der Urteilskraft*. Was v. a. der systematisch Interessierte sich gewünscht hätte, wäre eine größere Nähe zu den interpretierten Texten und deren Aufbau und ein höherer Grad an Prägnanz und begrifflicher Schärfe.

München Friedo Ricken

[1] „Die ästhetische Idee als ‚ordo inverso' der Vernunftidee". Müßte es nicht entweder *ordo inversus* (lateinisch) oder *ordine inverso* (italienisch) heißen?

Kaufmann, Jean-Claude: **Die Erfindung des Ich.** Eine Theorie der Identität. Aus dem Französischen übersetzt von Anke Beck. – Konstanz: UKV Verlagsgesellschaft 2005. 333 S., kt € 19,90 ISBN: 3–89669–533–9

Längst eingesickert in die Alltagssprache, bleibt *Identität* doch in den Wissenschaften ein bis heute „seltsam magisches Wort" (11), so der französische Soziologe Jean-Claude Kaufmann in der Einleitung seiner 2004 auf Französisch, und nun auf Deutsch vorliegenden Theorie der Identität. Der Autor, bekannt geworden v. a. durch seine beiden Studien *Schmutzige Wäsche* (Konstanz 1995) und *Der Morgen danach* (Konstanz 2004), bekennt sich unumwunden zur Faszination, die von der „prickelnden Modernität" (11) des Identitätsbegriffs ausgeht, konstatiert aber zugleich dessen wissenschaftlich inflationären Charakter und stellt sich daher der Aufgabe, den Begriffsnebel zu lichten und zu einer möglichst präzisen Bestimmung zu gelangen. Die zentrale These des Buches: *Identität ist keine festzumachende Substanz, sondern ein offener, interaktiver Prozeß, in dem das Ego sich selbst konstruiert.* Der Titel sagt es: Das Ich erfindet sein Ich. Aber dieser Prozeß der Selbsterfindung ist selbst nicht frei erfunden, ist kein zufälliges historisches Ereignis, folgt keinen zufälligen Mechanismen, sondern ist das „Ergebnis einer Umkehrung zwischen sozialen Strukturen und den Reflexen dieser Strukturen" (307). Identität ist das Resultat einer sozialen Wirklichkeit, in der sich der Reflex in Reflexion gewandelt hat. „Die soziale Konstruktion der Realität erfolgt durch die individuellen Identitätsfilter hindurch" (307). Für die Religion bedeutet dies, daß sie nach dem Abschied von der vormodernen „holistischen Gesellschaft", in der sie für die Menschen eine stützende Kosmisierung von Welt leistete, ihre Erlösungsbotschaft nun an ein strapaziertes, „erschöpftes Selbst" zu richten hat (vgl. 86). Dabei auf Konterstrategien zur Subjektivität des Menschen zu setzen, mag verlockend sein, ist dem christlichen Glauben vom eigenen Selbstverständnis her aber versagt.

Die, so K., moderne „Revolution der Identität" läßt uns eintreten in eine neue, in eine gefährliche Welt. Denn anders als zu früheren Zeiten werden ihre Grundlagen tagtäglich in Frage gestellt, werden sie permanent auf unvorhersehbare Weise verflüssigt. Für die Individuen heißt das: „Ob man will oder nicht, man muss seinem Leben Sinn verleihen" (82). Dieser lebenswichtige Prozeß ist alles andere als ein Leichtes. Es ist die „Herausforderung, die die Moderne dem armen Subjekt auferlegt" (84). Dabei ist eine gegenläufige Bewegung im Gange: Die permanente Reflexivität zertrümmert die Gewißheiten, „während die Identität unaufhörlich die Stücke wieder zusammenklebt" (84). Öffnung und Schließung von Sinn sind die zwei konkurrierenden Formen des Prozesses der Identität mit jeweils weitreichenden sozialen Konsequenzen. „Hinter dem Begriff, der alles an-

zieht, zeichnet sich [...] ein gesellschaftliches Problem von beträchtlichem Ausmaße ab. Die Identität [...] ist die Form, die von nun an die soziale Frage anzunehmen neigt." (52)

Das Buch beginnt, noch ganz herkömmlich, mit einer Analyse des Begriffs Identität und seiner Geschichte. In diesem ersten Teil (17–89) wird die Genese des modernen Prozesses der Identität skizziert. Dabei wird von K. nochmals die verbreitete These entfaltet, daß das in seine Gemeinschaft integrierte vor-moderne Individuum mit dem Problem der Identitätserfindung in der Regel nicht konfrontiert war. Ihren Aufstieg verdankt die Identität der Auflösung der traditionellen sozialen Beheimatung des Individuums. Dabei tritt Identität zunächst, bevor sie zum Begriff wird, als eine verwaltungstechnische Kategorie auf. Mit der Einführung von Ausweispapieren (Carte d'identité!) will der sich im Entstehen befindliche neuzeitliche Staat angesichts der unübersichtlichen gesellschaftlichen Masse Orientierungspunkte gewinnen. Verwaltung erfordert Identifizierbarkeit. So wird das Wort bekannt, aber erst im 20. Jh. wird es in den Wissenschaften zum Begriff. Aufschlußreich ist die Erklärung K.s, warum ausgerechnet Erik Erikson mit seinem Buch *Kindheit und Gesellschaft* von 1950 den Begriff „praktisch aus dem Nichts" (28) auf die Tagesordnung setzen konnte. Erikson war durch die eigene abenteuerliche Biographie (siehe in Stichworten S. 29) und die interdisziplinäre Offenheit wie geschaffen für die Wahrnehmung der neuen Situation, mit der sich das Individuum angesichts der historischen Umwälzungen und Katastrophen des 20. Jh.s konfrontiert sieht. Seine Einsichten zur *Identitätskrise* aber sollten, so mahnt K., nicht dazu verleiten, von ihrer Überwindbarkeit zu träumen, so als warte nach durchstandener Krise die wahre, wirkliche Identität auf das Individuum. Diese Hoffnung sei trügerisch. Einmal auf der Bühne, erfreut sich der Begriff dann innerhalb und außerhalb der Wissenschaften schnell einer großen Beliebtheit. Die politischen Lager bedienen sich seiner aus unterschiedlichen Interessen, sei es (auf der Linken), um für Minderheiten Anerkennung einzufordern, sei es (auf der Rechten), um eigene Abstammungsrechte gegenüber anderen zu behaupten. Der Begriff wird inflationär. Ihm schlägt erstes Mißtrauen entgegen. Mit seiner Theorie will K. verhindern, daß der Begriff sich daraufhin wieder verflüchtigt. Er unternimmt eine kurze Sichtung seiner Verwendung in der Sozialpsychologie und der Soziologie und eruiert so etwas wie einen „schwachen Konsens" (41ff.): Identität sei ein subjektives Konstrukt, könne auf „Identitätsaufhänger" (E. Goffman) zugreifen und geschehe unter den Augen der anderen. Die drohende Verschwommenheit und der latente Substanzialismus könnten damit aufs erste gebannt werden. Aber K. gibt sich damit nicht zufrieden. Unter der Oberfläche des Konsenses stoßen weiterhin Verfechter eines „sozialen und kulturellen Determinismus auf der einen Seite und [...] Verfechter des freien Willens und der persönlichen Kreativität auf der anderen Seite" (43) aufeinander und führen ein Nullsummenspiel, während K. viel lieber von feinen Überschneidungen zweier Prozesse sprechen möchte. Seine Ambition ist es, die Identität „in ihrer Gesamtheit" (50) neu zu untersuchen. Mit klaren Hypothesen will er die Diskussion beleben. Auf dichten dreißig Seiten (57–87) macht er sich an die „gigantische Aufgabe" (57) einer Theorie der Identität, will dazu aber nicht mehr als ein Skizze vortragen. Zweierlei ist ihm dabei wichtig: Die Begriffe Individuum und Identität seien präzise auseinander zu halten und das Identitätsphänomen historisch exakt zu fassen. Individualisierung als gesellschaftliche Erscheinung der differenzierten Gesellschaft ist oft analysiert worden, auch K. hat dazu veröffentlicht. Die sich neu formierende Gesellschaft der Moderne kreiert das Individuum als neue Ganzheit, das nun beginnt, „an sich selbst als beständige, autonome Wesenheit" (59) zu glauben. „Es muss sich beständig und ohne zu zögern selbst darstellen und vom anderen unmittelbar identifiziert werden können. Mit anderen Worten: Es muss eine Identität haben." (59) Dem individualisierten Individuum ist es nicht mehr vergönnt, seine ‚Identität' als Ausdruck der Welt, der es zugehört, zu verstehen, als „Reflex der Struktur" (71), die es umfassend bestimmt. Aus dem Reflex wird Reflexion in dem Moment, wo die Struktur ihre Komplexität steigert und dem Ich unterschiedliche Bilder von sich spiegelt. Dabei ist das Ich nicht grenzenlos autonom, denn die Selbstbilder gehen hervor „aus der sozialen Laufbahn, der Geschichte der Person" (79), sie bilden einen selbstgezimmerten Rahmen für die mögliche Identität. Die veränderte gesellschaftliche Großwetterlage wird als Kakophonie unverbundener Bedeutungen erlebt. Die Identität reagiert darauf mit der Bildung einer eigenen Sinnwelt, die v. a. die Funktion hat, das für das Handeln notwendige Selbstwertgefühl aufzubauen. Sie „erfindet eine kleine Melodie, die dem Leben Sinn verleiht" (82), immer jedoch auf prekäre, vorläufige Weise. Identität ist für K. eine *handlungstheoretische Notwendigkeit*. Die mit der Revolution der Identität untrennbar verknüpften Kosten lassen die „Konterrevolution" (86 u. ö.) auf den Plan treten. Die Suche nach sich selbst ist der Reflexivität und Kreativität müde und wendet sich dem zu, was Erlösung von den Qualen verspricht: den alten kollektiven Stützen Natur, Tradition oder auch Religion. Zu beobachten ist dies etwa an der Blockadehaltung gegenüber identitärer Kreativität auf dem Feld der Geschlechtsidentität. Die Re-Naturalisierung der Differenz zwischen Männern und Frauen soll wieder sichere Zuweisungen ermöglichen (vgl. 106–111). Nähere Bestimmungen des Wesens der Identität eröffnen den zweiten Teil der Schrift, überschrieben mit *Die Identität und ihre Gegensätze* (93–208). Zunächst ist es K.s Anliegen, die moderne Machtverschiebung zugunsten des Subjekts gegenüber dem Gewicht objektiver sozialer Kriterien herauszustreichen. Wieder: Dies meint keine Beliebigkeit der Selbsterfindung, sondern zielt auf die Tatsache ab, daß das Individuum (sofern es diese Kompetenz besitzt!) die es konstituierenden Faktoren aus Zwängen in Ressourcen transformiert. „Das Individuum ist das Produkt einer Geschichte, deren Subjekt es zu werden versucht", so zitiert K. de Gaulejac (95). Auf dieser Basis zeichnet K. dann die Wege, die Entscheidungen, die Strukturierungen der Biographie nach, die dem modernen Individuum abverlangt werden. Material schöpft er aus den Beobachtungen seiner früheren Studien. Die Darstellung gewinnt dadurch eine enorme Anschaulichkeit. Alltägliches verliert den Anschein der Belanglosigkeit, und K.s Entschlüsselungen führen auf unaufdringliche Weise zu Erkenntnissen. Der Lesegenuß ist erheblich.

Die Bedeutung der Reflexivität darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Identität keineswegs bloßes Produkt rationaler Bestimmungen ist. Eine irgendwie geschlossene Vorstellung von sich zu gewinnen, sei viel eher in Momenten existentieller und elementarer Empfindungen möglich. K. spricht von den schützenden Umhüllungen des Selbst, von Gefühlen des ‚wirklichen' Lebens, von Einheit und Fülle. Die Religion war früher dafür zuständig. Heute wolle der moderne Mensch „auch sein eigener Gott sein" (119), und also könne er sich nicht „gleichzeitig komplett von außen kommenden Glaubensüberzeugungen" hingeben (119). Der Vereinfachung und dem Schließen von Sinn, im Identitätsprozeß erforderlich, dienen aber auch die Formen kollektiver Identifizierungen. Das Ich ist „nichts ohne die Bedeutungswelten, die es umgeben" (128), hier gewinnt es Vertrauen, hier werden Handlungsschemata zu Stützen des Selbst. Die vielzitierte Rückkehr des Religiösen wird an dieser Stelle verortet, sie ist Reflex der Revolution der Identität. „Auf Gedeih, wenn die Glaubensüberzeugungen orientierungslosen Individuen eine besänftigende Moral zur Verfügung stellen, und auch auf Verderb, wenn die Wiederverwertung des Gemeinschaftlichen totalitäre und kriegslüsterne kollektive Identitäten schafft." (137) Und ein Blickwechsel ist möglich: Es ist nicht etwa der Islam oder diverse Archaismen, die gefährlich sind, vielmehr die „identitäre Energie, die sich in Sackgassen verirrt und explodiert" (139). Selbst Fundamentalismus, der die individuelle Autonomie auslöscht, muß in der Moderne durch Akteure reproduziert werden, er ist nicht reiner Zwang. Jenseits von Zugehörigkeiten jedoch wird es dem Individuum schwer fallen, Identität zu bilden. Diese gehört ihm nicht allein. Nichts anderes erfährt das Ich in der Liebe, die seine Egozentrik aufbricht. Kollektive Identifizierungen bleiben eine notwendige Ressource der u. a. ethischen Orientierungen, sie tragen zur Selbstachtung bei, liefern Handlungsenergie. Das Risiko des Autonomieverlustes zeigt, welch schmalen Grad das Individuum hier beschreitet. Den Absturz verhindern soll die Konstruktion von Identität durch eine Erzählung, mit deren Hilfe „das Individuum sein Schicksal zu meistern versucht" (159). Ein roter Faden soll die diskontinuierlichen biographischen Sequenzen verbinden. Die Vorstellung, daß dabei eine klar geschnittene, harmonische Lebensgeschichte zum Vorschein kommt, ist eher eine Illusion, wenn auch eine nützliche, insofern sie sinnstiftend sein kann. Die Diskrepanzen und Fragmentierungen des Lebens werden gekittet, aber das Ich kann ihnen nicht entkommen. Sie bleiben nebeneinander stehende Elemente der Identität, die auf verschiedene Weise den Lebensverlauf prägen und in diesem neu formiert werden können. Auch im Falle der narrativen Identität gelte es, sich von allem Substanzialismus zu befreien (vgl. 175). Überhaupt, so K., bedarf es in Handlungssituationen einer anderen Modalität der Identität als der Erzählung. Die flexiblen, flüchtigen Selbstbilder prägen die unmittelbare Identität, die zur Bedingung des Handelns wird. Sie ist kontextabhängig, momentan und pragmatisch (vgl. 177f.). Damit ist K. bei seinem zweiten epistemologischen Bruch angelangt (der erste: die Abkehr von substanzialistischen Konzeptionen). „Die Identität als Bedingung des Handelns ist in der Tat ein historisch neuer Prozess." (182) In holistischen Gesellschaften war der Weg vorgezeichnet, in der Moderne muß das Individuum seinem Handeln Sinn verleihen. Dazu muß es wissen, wer es ist. Identität wird zu „einer alltäglichen Bedingung des Handelns" (191). K. wäre nicht er selbst, wenn er dabei nicht zugleich die subtilen Mechanismen der inkorporierten Handlungsschemata einbeziehen würde. Diese machen das Leben „einfacher und bequemer" (193). Ambivalent ist die Lage auch hier: Routine entlastet, kann aber auch ersticken. Mit der dann folgenden Wendung kann K. an das hierzulande v. a. von Axel Honneth entwickelte Anerkennungsdenken ankoppeln.[1] Weil die ständige Arbeit an der eigenen Identität die Selbstachtung prekär macht, wird die Gesellschaft „vom Bedürfnis nach Anerkennung überflutet" (196). Es folgt eine der dichtesten Schlüsselstellen des Buches: „Jeder heischt nach Zustimmung, Bewunderung, Liebe im Blick des anderen. Im Blick jedes anderen, wie unbekannt und unbedeutend er sein mag. ‚Der Hunger nach Anerkennung bringt zur Verzweiflung' (Todorov). Er ist grenzenlos. Dieser Abgrund an potentiellen Frustrationen, der nun jedermann umgibt, wurde von der Autonomisierung des Subjekts gegraben (wieder ein Preis, der für die individuelle Freiheit bezahlt werden muß) und von einer zunehmenden Verantwortung, die jedoch größtenteils theoretisch bleibt." (196f.) Theoretisch, weil das soziale Schicksal weiterhin, v. a. bei den Ärmsten, schwer wiegt. Ungleichheit wird durch die Ideologie der persönlichen Verantwortung individualisiert und „in sehr ungleich verteiltes Ausgangsmaterial für die Bildung von Selbstachtung verwandelt" (198). Die schwindende Selbstachtung unter den anklagenden Blicken der anderen vergrößert das überempfindliche Bedürfnis nach Anerkennung. Die Verachtung der Glücklicheren (genitivus subjectivus!) ist ein Affekt, so K.s Verdacht, dessen Effekte wir zu ahnen beginnen. Das Bedürfnis nach Respekt wird sich in Wut und Haß Ausdruck verleihen. Ohne Selbstachtung ist es um den notwendigen Glauben an die eigene Identität schlecht bestellt, er droht zu implodieren. Die Bedingungen für diese Selbstachtung sind verschieden und ungleich verteilt. „Die Wohlhabenden verfügen über die Trümpfe, die Mittellosen über Handicaps." (206) „Man ist nicht auf die gleiche Weise man selbst, je nachdem ob man Obdachloser oder Generaldirektor ist" (211). So gelangt K. zum dritten, innovativsten Teil (211–310), in dem es genau darum geht: die neue Definition der sozialen Frage durch die Identität. Identitäre Implosion

[1] Zuletzt: Axel Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt a. M. 2005.

(Depression[2]) wie Explosion (Gewalt, Wut) machen aus dem anscheinend privaten Thema der Identität ein soziales. Materielle Not wird „durch den Filter des Identitätsprozesses" gesiebt (213), d.h. den Armen, den Bedürftigen wird signalisiert: Ihr tragt die Verantwortung für eure Situation. Ein reales Leiden an mangelnder Selbstachtung wird produziert. Mit drei idealtypischen, sozial ungleich verteilten Modellierungen der Identität will K. das Verstehen der neuen sozialen Frage anleiten. Besser als mit K.s eigenen Worten läßt es sich nicht zusammenfassen: „Das erste [Modell, S. G.], das besonders in den sozialen Milieus auftritt, in denen es an Ressourcen mangelt, zeichnet sich durch emotionale Explosionen aus, die es ermöglichen, die Selbstachtung wiederherzustellen. Die zweite zeigt, daß es möglich ist, dem Identitätsprozeß zu widerstehen oder aus ihm auszusteigen. Das dritten schließlich enthüllt, wie die Beteiligung an rechtmäßigen Institutionen die Möglichkeit bietet, eine neue Reflexivität in die Identitätsbildung einzuführen." (214) K. leiht sich zur Bezeichnung dieser Modelle von Albert Hirschmann die Trias *Voice*, *Exit* und *Loyalty*. Auszuführen, was in diesen Kap.n von K. an Verstehensmöglichkeiten freigelegt wird, würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Nach der Lektüre wird die Wahrnehmung der gewöhnlichen wie der erschreckenden Formen der Identität eine andere sein als vorher.

K.s Analysen berühren, sie lassen eine Humanität transparent werden, die sich im moralischen Verurteilen zurücknimmt und sich das Sehen und Verstehen neu aneignet. Die in einer so lässigen wie griffigen Sprache vorgelegte Hermeneutik des modernen Individuums ist wohltuend nüchtern, aber nicht perspektivlos. Der „unerbittliche historische Aufstieg des Subjekts" (238) werde zwar „im Allgemeinen als ein flammendes Epos beschrieben, das manichäisch zwischen der dunklen Vergangenheit und der strahlenden Gegenwart unterscheidet" (ebd.), aber das mit seiner Selbsterfindung beschäftigte Subjekt kann auch „unter bestimmten Bedingungen zum Schlimmsten fähig" (ebd.) sein. Eine evolutionistische Fortschrittsgläubigkeit ist fehl am Platz. Die unbedingt notwendige (Wieder-)Herstellung von Selbstachtung verfängt sich zu oft in gnadenlosen Konkurrenzkämpfen, leidet an Anerkennungsdefiziten. „Ich existiert, weil ein anderer schlecht ist, weil ein anderer besiegt worden ist." (308) Dabei wäre die Alternative, daß „dieser Mensch heute viel tiefe Menschlichkeit braucht und Sinn für Großzügigkeit, um dem schlimmsten Abdriften zu widerstehen, wenn alles ihn dazu zu treiben scheint." (293) „Blicke voll ehrlichen Mitgefühls löschen aus, was Verachtung hätte sein können." (ebd.) Hier theologisch einzufädeln, liegt nahe. Und es wird getan. Die zu bezeugende Glaubensaussage von der vorleistungsfreien Anerkennung unserer selbst durch Gott erweist sich immer deutlicher als die Botschaft, die vielleicht am unmittelbarsten in leidvollen Identitätsprozessen der Selbstachtung Energie zuführen kann. Daß dies kein neues religiöses Allheilmittel ist, lassen K.s Ausführungen ebenfalls erkennen. Die Ausdrucksweisen der Identität sind zu verschieden, die Ressourcen zu ungleich verteilt. Die unheilvolle Dynamik, die sich aus Erfahrungen der systematischen Verachtung an den Rändern der Moderne – national wie international – längst entwickelt, läßt vermuten, daß K.s Buch sich nicht zuletzt als ein hellsichtiger Beitrag zur (sozial-)politischen Debatte erweisen wird.

Saarbrücken Stephan Goertz

Missionswissenschaft

Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, hg. von Hadwig Müller. – Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 232 S., pb € 19,50 ISBN: 3–7966–1153–2

Der von Hadwig Müller (Missionswissenschaftliches Institut Missio, Aachen) herausgegebene Bd trägt die Beiträge und Impulse eines internationalen Symposions zusammen, zu dem im April 2003 Theologinnen und Theologen aus Südamerika sowie dem deutsch- und französischsprachigen Europa in Belo Horizonte, Brasilien, zusammengekommen sind. Parallele Ausgaben auf Französisch und Portugiesisch erscheinen in Frankreich und Brasilien. Der Bd steht im Kontext einer innereuropäischen Vorarbeit in der Gestalt zweier deutsch-französischer ökumenischer Kongresse in Freiburg i. Br. 2000 und in Magdeburg 2001 (beide ebenfalls von Hadwig Müller u.a. im Schwabenverlag dokumentiert: Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001; Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Ostfildern 2002), auf denen der Brief der französischen Bischöfe an die Katholiken Frankreichs über das „Vorschlagen des Glaubens in der heutigen Gesellschaft" von 1996 thematisiert und diskutiert wurde. Die in dem Brief der französischen Bischöfe zum Ausdruck kommende Erfahrung eines immer mehr an Selbstverständlichkeit verlierenden traditionellen christlichen Glaubens und die sich damit immer drängender an die Kirchen richtende Herausforderung, den Glauben in einer sich verändernden gesellschaftlichen Realität „vorzuschlagen" (proposer), stellt einen Impuls dar, der sich nicht nur im innereuropäischen, insbesondere im extrem säkularisierten ostdeutschen Raum als bedenkenswert erwiesen hat, sondern auch im südamerikanischen, speziell brasilianischen Kontext virulent ist. Obgleich die gesellschaftlichen und kirchlichen Situationen in den säkularisierten europäischen Ländern und im von immer noch großer Armut, radikaler ökonomischer Ungleichheit und der Marginalisierung der afro-brasilianischen und indigenen Bevölkerungsteile geprägten Brasilien selbstverständlich nicht einfach vergleichbar sind, so bieten doch die einschneidenden gesellschaftlichen Wandlungsprozesse und Übergangssituationen auf beiden Seiten des Atlantiks trotz dieser Unterschiede für alle Beteiligten die Chance für wichtige wechselseitige Lernprozesse. Die zunehmende Globalisierung in ökonomischer und sozialer Hinsicht ist dabei auf der einen Seite Auslöser und Beschleuniger der genannten Probleme, bietet auf der andern Seite aber auch verstärkte Möglichkeiten eines echten Dialogs zwischen den verschiedenen Sprach- und Kulturgruppen. Daß ein solcher Dialogprozeß einerseits in dieser Form bislang unbekannte Situationen und Herausforderungen zum Inhalt hat und andererseits zum jetzigen Zeitpunkt keine feststehenden Ergebnisse zutage bringt, sondern Zukünftiges nur andeuten kann, ist in dem Titel des Bdes „Neues erahnen" treffend zum Ausdruck gebracht.

Der Bd gliedert sich entsprechend den Tagen des Symposions in fünf, bis auf den letzten jeweils mit einer kurzen Einführung versehene Teile; die einzelnen Beiträge sind relativ kurz gehalten und stellen manchmal nur knappe Impulse dar, was der Lesbarkeit des Bdes zugute kommt. Nach einem Vorwort (9–12) bietet das erste Kap. (13–60) grundlegende Ausführungen unter dem Stichwort „In unseren Gesellschaften den Glauben riskieren", die zum Teil von einem vorbereitenden Seminar stammen, das im November 2002 in Paris stattfand. Dieser Teil wird begonnen von zwei grundsätzlichen Referaten aus brasilianischer Sicht: Der Religionssoziologe Luiz Roberto Benedetti beleuchtet die sich an die (katholische) Kirche richtende Herausforderung der radikalisierten Säkularisierung, während der systematische Theologe Luiz Carlos Susin die Grenzen des Säkularisierungsparadigmas für die Situation in Lateinamerika aufzeigt. Stattdessen ist die Metapher des Chaos der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation in Lateinamerika und speziell in Brasilien angemessener; dieses Chaos drückt sich z.B. aus in einem Schwund der Institutionen, die den Einzelnen jedoch weniger in postmoderner Leichtigkeit schweben läßt, sondern besonders die Armen noch schutzloser macht. Der Theologe Alain Taillard versucht, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Situationen in Europa und in Brasilien sowie die sich daraus ergebenden gemeinsamen Herausforderungen zu systematisieren.

Das zweite Kap. (61–107) ist der Bestandsaufnahme der sozialen und gesellschaftlichen Situationen in Lateinamerika (José Oscar Beozzo), im Speziellen Brasilien (Pedro A. Ribeiro de Oliveira), und in Frankreich (Elena Lasida, Denis Villepelet) sowie Deutschland und Österreich (Karl Heinz Ladenhauf, Werner Tzscheetzsch) gewidmet. Im dritten Teil (109–155) kommen Stimmen zu Wort, die Theologien zu entwerfen und zu vertiefen suchen, welche auf die genannten Situationen reagieren. Auch hier sind wieder Autorinnen und Autoren aus den beteiligten Sprachgruppen vertreten, doch stellen ihre Beiträge nur teilweise die Sichtweisen der Kirchen bzw. Theologien eines bestimmten Landes dar (dies noch eher bei Bischof Claude Dagens, der für die Initiative „Proposer la foi dans la société actuelle" federführend war, Agenor Brighenti und Henri-Jérôme Gagey), sondern widmen sich auch bestimmten Perspektiven, z.B. der afro-amerikanischen Bevölkerungsteile (Antônio Aparecido da Silva) oder der Frauen (Veronika Prüller-Jagenteufel). Das vierte Kap. (157–208) beleuchtet das kirchliche Handeln und versammelt die Beiträge aus vier Foren (Bibelarbeit und Aufbau von Gemeinden, Solidarität mit dem Begehren der Gedemütigten, Liturgie und Glaubensbildung sowie Gemeinschaft und auseinander gehende geistliche Lebenswege). Den Abschluß bilden resümierende und vorausschauende Stellungnahmen aller Sprachgruppen (209–229).

Ohne auf die vielfältigen und bedenkenswerten Impulse dieses Symposions angemessen eingehen zu können, sei nur auf drei Dinge hingewiesen: Ein deutlicher Unterschied zwischen der europäischen gegenüber der lateinamerikanischen theologischen Praxis ist das stärker hermeneutisch und martyrial geprägte Engagement der europäischen Theologie, wie es etwa in der Initiative des „Vorschlagens des Glaubens" deutlich wird. Dahingegen ist von der Theologie in Lateinamerika noch stärker ein „intellectus amoris" gefordert, der die Fähigkeit besitzt, die dem christlichen Glauben innewohnende „schöpferische Energie dem sozialen Chaos entgegenzustellen" (Luiz Carlos Susin, 57). Insofern ist aus brasilianischer Sicht die Formulierung „den Glauben riskieren" noch angemessener als „vorschlagen". Ein

[2] Kaufmann weist auf folgende Studie hin: Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. / New York 2004.

Zweites: Eines der hervorstechendsten Merkmale der lateinamerikanischen und besonders brasilianischen Situation ist aus europäischer Sicht der religiöse und theologische Pluralismus, der sich zum einen in der Vielzahl christlicher Konfessionen, v. a. dem Erstarken der Pfingstkirchen (mit nordamerikanischer Hilfe) ausdrückt, aber auch in einem „Makroökumenismus", der eine Offenheit bezeichnet, die über die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen hinausgeht und einen interreligiösen Dialog anstrebt. V. a. aber ist die Berücksichtigung lokaler und regionaler Kontexte bedeutsam, die besonders in Ansätzen afro-amerikanischer und indigener Theologien deutlich wird. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach Synkretismus und multiplen (statt fragmentarischen) Identitäten drängend. Dieser Pluralismus mit all seinen Chancen und Gefahren macht vielleicht ein Drittes deutlich: Eine zu vereinfachende Vorstellungswelt vom jeweils anderen kann den wechselseitigen Dialog eher behindern als fördern; dies gilt nicht zuletzt auch für die Wahrnehmung des immer komplexer werdenden globalen Zusammenhangs, der die Grenzen der Dependenztheorie (der Abhängigkeit der Entwicklungsländer von den entwickelten Ländern) aufzeigt, denn auch in Europa gibt es Abhängige und Unterdrückte, und auch in Lateinamerika gibt es abhängig Machende und Unterdrücker.

Zum Wagnis internationaler Lernprozesse und zu einem wirklich wechselseitigen Austausch, der über ein bloß einseitiges Lernen vom jeweils anderen hinausgeht und durch das zueinander in Beziehung Treten dialektische Entwicklungen beider Seiten anzielt, dazu macht dieses Symposion und der aus ihm hervorgegangene Bd Mut.

Münster Tobias Kläden

Theologie / Kultur

Grosser, Alfred: **Die Früchte ihres Baumes.** Ein atheistischer Blick auf das Christentum.– Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2005. 280 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–525–56959–9

Der bekannte Politikwissenschaftler, Publizist und Autor schreibt nach eigenem Bekunden gerne Bücher, und nun hat er eines über die Christen geschrieben. Christen können dafür dankbar sein, denn Grosser ist ein Mann von Geist und von Welt, ein genauer, kritischer und zugleich teilnehmender Beobachter. Er, der sich als „jüdisch geborener, mit dem Christentum geistig verbundener Atheist" (5) bezeichnet, der seinen „Atheismus immer ruhig gelebt und gedacht hat" (15) und dennoch die letzten Jahrzehnte der kirchlichen Entwicklung aus größter Nähe und mit viel Sympathie begleitet hat, der sogar das vorliegende Buch „allen befreundeten Priestern" widmet, er liefert den Christen eine Außensicht, wie sie wohl einmalig ist. Gerne folgt man ihm durch die sechs Kap., in denen in lockerer, eher journalistischer, zuweilen sprunghafter Manier all die Fragen angesprochen werden, die religiös interessierte Menschen zur Zeit bewegen: Das Verhältnis zwischen den abrahamitischen Religionen, das Problem der religiösen Gewalt, Vergangenheit und Gegenwart der christlichen Konfessionen, Grundfragen des Glaubens, Brennpunkte der Ethik, Lage und Zukunft der Kirchen, das Verhältnis von Staat und Kirchen etc. Schier unerschöpflich ist die Lebenserfahrung des Autors, der zu allen diesen Themen Begegnungen, markante Zitate und eigene Reflexionen beizutragen hat. Scharfsinnig deckt er Widersprüche im kirchlichen Handeln auf, etwa in bezug auf das Jubeljahr 2000, das Pontifikat des letzten Papstes, die ethische Argumentation der Bischöfe. Besondere Aufmerksamkeit findet immer wieder die katholische Kirche, die G.s humanistischen Atheismus mehr als andere Religionen und Konfessionen herausfordert. Für deutsche Leser sind vielleicht die Einblicke in den französischen Katholizismus und der Vergleich mit den deutschen Verhältnissen von besonderem Interesse, etwa bei der ausführlichen Rekonstruktion der Abtreibungsdiskussion in beiden Ländern (232–246).

Etwas fällt ins Auge, das diesem Buch eine Bedeutung über alle Einzelfragen hinweg verleiht. Es ist G.s Unverständnis und Verhältnislosigkeit gegenüber dem, was aus christlicher Sicht im Zentrum des Glaubens steht. Da hat er sich doch ein Leben lang intensiv mit dem Christentum befaßt, hat die kirchliche Lehrverkündigung aufmerksam verfolgt und eine Menge theologischer Bücher gelesen, aber es ist ihm nach eigener Aussage unerfindlich, was mit dem Begriff der göttlichen „Herrlichkeit" überhaupt gemeint ist (112). Er versteht nicht, was die Schöpfung (74), die Menschwerdung (259), die Auferstehung (280) eigentlich bedeuten, welchen Sinn die Rede von Sünde und Erbsünde (84–91) hat, was der Ausgangspunkt einer christlichen Moral ist usw. Für diese bemerkenswerte und übrigens traurige Tatsache bieten sich auf der Basis dieses Buches zwei Erklärungen an. Die eine setzt bei dem Autor an. Dieser steht fest auf dem Standpunkt des Humanismus und gewinnt daraus den Maßstab für die Beurteilung der Religion. Die „Früchte des Baumes", die er von den Christen erwartet, sind ihr Beitrag zu mehr Menschlichkeit, Toleranz, Menschenwürde, Gerechtigkeit. Es zeigt sich aber, daß in dieser Perspektive das Wesentliche des christlichen Glaubens nicht erfaßt wird. G. hat nicht verstanden, daß Christen darin für den Menschen streiten, daß sie für Gott streiten; daß das Lob der göttlichen Herrlichkeit der wesentliche Beitrag der Christen für die Menschlichkeit ist. Was G. in Unterscheidung von der „horizontalen Dimension" über die „vertikale Dimension" des Christentums schreibt, hat kein Gespür für Gott und endet zumeist in Rührung (so zur Marienfrömmigkeit, 134–141) und Betroffenheit.

Die andere Erklärung hat mit dem Zustand der Theologie zu tun. G. hat sich nun wirklich gründlich mit Theologie (französischer und deutscher!) und den Äußerungen des Lehramts beschäftigt. Er hat aus dieser Beschäftigung jedoch keine Klarheit über den Glauben gewinnen können. Was ist mit der Theologie los, wenn sie einen interessierten Beobachter ratlos vor der Frage läßt, was unter der Herrlichkeit Gottes zu verstehen ist. Wenn sie ihm keinen plausiblen Begriff von Sünde vermittelt usw.? Dabei führt G. durchaus Literatur an, die ihm hier hätte Klarheit verschaffen können. Aber er hat gewissermaßen zuviel gelesen, diesen und jenen Standpunkt oder Entwurf, und am Ende relativiert und verunklart sich ihm alles. So zeigt dieses Buch: Die Theologie ist von der Postmoderne eingeholt worden. Mit jeder neuen Klarstellung vergrößert sie die Unklarheit. In ihre gesellschaftliche Umwelt gibt sie undeutliche, widersprüchliche Signale. Ein weiter, umfassender Geist wie der von G. muß dadurch verwirrt werden.

G. verheißt den Religionen Zukunft, wenn sie sich auf einen „nouvel humanism" verständigen (280). Sie sollen zusammen mit allen Humanisten einer gemeinsamen Moral zuarbeiten – „mit Gott oder ohne Gott" (280). Christen werden um Gottes Willen zögern, sich auf diese Verheißung einzulassen. Auf welche aber dann?

Dortmund Thomas Ruster

Den Tod tanzen? Tagungsband des Totentanzkongresses Stift Admont 2001, hg. v. Renate Hausner / Winfried Schwab. – Anif / Salzburg: Müller-Speiser 2002. 323 S. (Im Kontext. Beiträge zu Religion, Philosophie und Kultur, 19) kt € 30,00 ISBN: 3–85145–077–9

Der Totentanz ist – so das Vorwort – „eine kulturelle Erscheinung des ausgehenden Spätmittelalters, die in Bild und Text dem Menschen dessen unausweichliche Sterblichkeit vor Augen führt." Seit ca. 25 Jahren kümmert sich eine Internationale Totentanzvereinigung um Sichtung und wissenschaftliche Aufarbeitung dieses gesamteuropäischen Phänomens. In diesem Zusammenhang stand auch der Totentanzkongreß in Admont, der 2001 in Zusammenarbeit mit der Kulturabteilung des dortigen Stiftes und dem Germanistischen Institut der Universität Salzburg abgehalten wurde und dessen Akten im vorliegenden Bd wiedergegeben sind. Die überaus reiche Vielfalt der hier anzutreffenden Aspekte verbietet es, in diesem Werk so etwas wie einen roten Faden zu finden oder gar als Rez. selbst einen solchen zu „spinnen". Vielmehr dürfte gerade darin das Spezifische des vorliegenden Buches bestehen, daß hier eine kaum noch übertreffbare Breite und Weite der Aspekte zum Ausdruck kommt. Es haben nicht nur – was üblich ist – Literatur-, Kunst- und Geschichtswissenschaft das Wort, sondern es finden sich auch zwei interessante Beiträge zur Medizin(geschichte), und zwar über das Erkennen des Todes in der spätmittelalterlichen Medizin (D. Schaefer) sowie über den kulturellen Umgang mit Sterben und Tod in psychoanalytischer Sicht (R. Danzinger). Etwas Besonderes ist auch der musikwissenschaftliche Beitrag über Todes- und Totenmusik im Mittelalter (St. Engels). Faszinierend ist der Eingangsessay von G. Bachl „Den Tod tanzen?" sowie der letzte aktuelle Beitrag „Der Ratinger Totentanz. Skizze einer Gottesdienstfeier am Totensonntag 2001" (A. U. Engelmann / D. Meyer).

Was ich an diesem ungemein „reizvollen" Bd mit seinen so unterschiedlichen Beiträgen vermisse, ist eine hier äußerst selten und dann auch nur ansatzweise aufleuchtende Perspektive: Mir scheint, daß der Totentanz „dem Menschen nicht nur dessen unausweichliche Sterblichkeit vor Augen führt", sondern auch Ausdruck dafür ist, angesichts des massiven Einbruchs jähen Todes in den spätmittelalterlichen Pestepidemien dennoch so etwas wie die eigene Todes-„Überlegenheit" zur Geltung zu bringen.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Spiritualität

Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert – Piété et Spiritualité. L'impact de la Réformation aux XVI[e] et XVII[e] siècles, hg. v. Matthieu Arnold / Rolf Decot. – Mainz: Philipp von Zabern 2002. VIII, 184 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 54), geb. € 29,80 ISBN: 3–8033–2939–3

Der vorliegende Sammelbd enthält Beiträge in französischer und deutscher Sprache des internationalen Kolloquiums L'impact de la Réformation sur la piéte et la spiritualité, XVI[e] – XVII[e] siècles – Auswirkungen der Reformation auf Frömmigkeit und Spiritualität, 16.-17. Jh., das im September 2000 in Strasbourg stattfand. Die Veranstaltung und damit auch der daraus entstandene Sammelbd zeigen Untersuchungen, welche „die durch die Reformation ausgelösten Veränderungen in einem Gesamtkontext [...], der kulturelle, gesellschaftliche und politische Fragen mit umfassen sollte" (VII), zu betrachten versuchen.

In der **Introduction** (1ff) weist *M. Arnold* auf die lange Zeit vernachlässigte, aber in letzter Zeit immer stärker untersuchte Frömmigkeitsgeschichte in Verbindung mit der Reformation hin. In der Tat, Frömmigkeit spielt eine zentrale Rolle in der Reformation: „Ce faisant, les Réformateurs et leurs adeptes réagissaient contre une pieté qui leur apparaissait comme tourneé vers l'acquisition égoïste de son propre salut" (2).

Im ersten, methodologisch fundierenden Beitrag **La piété comme objet d'étude de l'historiographie** (7ff) zeigt *M. Lienhard*, daß Frömmigkeit als Gegenstand der Geschichtsschreibung schwer zu erfassen ist, weil religiöse Gefühle einer Untersuchung nicht leicht zugänglich sind. Diese bilden jedoch einen wesentlichen Aspekt der religiösen Geschichte, denn „[c]'est que c'est par la piété individuelle ou collective qu'une religion devient un phénomène historique et s'inscrit dans la durée" (8). Angesichts der Komplexität frömmigkeitsgeschichtlicher Untersuchungen, sollen sie interdisziplinär angelegt werden (8). Zu den besonderen methodologischen Fragen frömmigkeitsgeschichtlicher Untersuchungen gehören die Frage nach den Quellen, nach deren näherer Interpretation und nach der Beziehung zwischen einer Frömmigkeitsform und einer bestimmten Konfession. Hierzu gibt es offenkundige Zusammenhänge, aber auch überraschende Systemsprengungen (12). Außerdem sind zahlreiche weitere Parameter zu berücksichtigen wie soziale Zugehörigkeit, Kultur und besondere Ausdrücke der Frömmigkeit wie das Kirchenlied oder besondere Orte der Devotion. Als Fazit gilt: „C'est pour l'historien un objet d'étude difficile, mais ô combien passionnant" (14).

Mit dem Beitrag **Maria muss ermutigen! Luthers Kritik an spätmittelalterlicher Marienverehrung und sein Gegenentwurf in seiner Auslegung des „Magnificat" (Lukas 1,46b-55) aus den Jahren 1520/21** (15ff) versucht *Ch. Burger* am frühen Beispiel Luthers eine evangelische Marienfrömmigkeit wieder ins Gespräch zu bringen, die von den neueren Marien-Dogmen nicht belastet ist und deswegen von ökumenischer Relevanz sein dürfte (15). In seiner Übersetzung und Auslegung des Magnificat von 1520/21 kritisierte Luther die von ihm gekannte Marienfrömmigkeit scharf. Besonders Marien-Verdienste müßten ausgeschlossen werden (15). Burger unterscheidet vereinfachend drei Interpretationsstränge, welche die damals geläufige Marienfrömmigkeit beeinflußt haben: 1) Maria als eine materiell arme Frau, die diese Lage im Vertrauen auf Gott akzeptiert; 2) Maria als eine hochadelige, reiche, mächtige Herrscherin und 3) Maria als eine gerade durch ihre Demut erhabene Gottesmutter und damit als Antitypos der Eva (16ff). Besonders die Eva-Maria-Typologie hat „sehr wirksam dazu beigetragen [...], Maria über menschliches Maß hinaus zu erheben" (21). Luthers Übersetzung und Auslegung des Magnificat ist eine „Erbauungsschrift" mit dem Ziel, Frömmigkeit zu fördern und gegebenenfalls zu korrigieren (23). Luther stellt wieder klar, daß Maria sozial wenig galt und Gott lobt, weil er sie in solcher Niedrigkeit angesehen hat (26ff). Maria steht „ganz auf der Seite der Menschen, die Gottes Gnade empfangen" (29). Fazit: „Luthers Protest gegen die Anpassung auch der Frömmigkeit an die gesellschaftliche Entwicklung hat in den Kirchen der Reformation dazu geführt, daß die Verehrung Marias ganz erheblich abgenommen hat, während sie sich in der römisch-katholischen Kirche ungebrochen weiterentwickelt hat" (30). Burger verschafft dem Leser einen guten Einblick in die Voraussetzungen, Umstände und Intentionen von Luthers Übersetzung und Auslegung des Magnificat von 1520/21.

M. Arnold untersucht im Aufsatz **Un modèle pour la piété évangélique? Luther face a la mort des siens dans les Trostbriefe de Mélanchthon** (31ff) das Bild des verstorbenen Luther unter seinen Anhängern, besonders anhand der so genannten „Trostbriefe" Melanchthons. Darin wird das Verhalten Luthers in der Trauer als Beispiel verwendet. Interessant ist die Fragestellung, ob Luther mit seiner eigenen Person für einen erheblichen Teil seiner Anhänger das neue, von ihm befürwortete Heiligkeitsmodell eingeführt hat. Zunächst muß konstatiert werden, daß „Luther n'a pas rejeté les saints" (32). Gleichzeitig definierte er die Begriffe „Heiliger" und „Heiligkeit" neu: die Heiligen sind Beispiele für die Gnade Gottes. Außerdem besteht Heiligkeit nicht in der Weltentsagung, sondern verwirklicht sich in Familie und Beruf (32). Ein wichtiges Moment in den Trostbriefen sowohl Luthers als auch Melanchthons ist die Anerkennung, daß die Trauer um den Tod von Angehörigen etwas Naturelles, Menschliches und sogar Gottgewolltes ist (40). Für Melanchthon ermutigen die Heiligen „les chrétiens à se confier en la grâce divine et à croire, en dépit de leur propre faiblesse" (42).

In **Un modèle de mort? La „Relation du départ chrétien de Martin Luther" (1546)** (45ff) untersucht *M. Carbonnier-Burkard* detailliert den von Justus Jonas und Michel Ceolius verfaßten ersten Bericht über den Tod Luthers, der angesichts antilutherischer Polemik einem erbaulichen und apologetischen Zweck diente: „Le but du récit est de montrer la mort de Luther comme,christlicher Abschied', une,bonne mort', au rebours de la mort misérable qui signale les hérétiques" (51). In der Tat ist der Bericht ein Sermon über den Tod, den die Berichterstatter ihren Lesern in die Hand geben, sozusagen die letzte „Predigt" Luthers. Worte und Gesten dieser letzten Predigt bestätigen die Wahrheit der Lehre, die er während seines Lebens gepredigt hat (56). „La foi seule suffit, fondeé sur la Parole, libérant le mourant de toute angoisse du salut: tel est l'un des messages de la scène de la mort" (57). Obwohl Züge der traditionellen „ars moriendi" im untersuchten Bericht vorhanden sind, zeigt er beispielhaft eine neue (evangelische) Sterbenskunst und suggeriert damit ein neues Modell von Heiligkeit (57).

M. Wriedt stellt in **Erneuerung der Frömmigkeit durch Ausbildung: Zur theologischen Begründung der evangelischen Bildungsreform bei Luther und Melanchthon** (59ff) die Bildungsreformansätze Luthers und Melanchthons dar. Die Durchsetzung bildungskritischer Tendenzen bei radikalreformerischen und spiritualistischen Gruppen führten in den ersten Jahren der Reformation zu einer Krise des Bildungswesens (59). Im Gegensatz dazu plädierte Luther in der Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" (1524) für ein neuerliches, verstärktes Engagement zur Erziehung der Jugend: der Kampf gegen den Satan, die Zuwendung der Gnade Gottes und der Gehorsam gegen Gottes Gebot verpflichten zur Erziehung der Jugend. „Auch wenn er die Erziehungsaufgabe letztlich nicht aus der theologisch-kirchlichen Einbindung entlassen will, ist sie dennoch instrumentalisiert und dient einem bestimmten gesellschaftlichen Nutzen. Dieser [...] pragmatische Ansatz scheidet den Reformator von anderen Erziehungs- und Ausbildungsmodellen seiner Zeit." (61). Melanchthon setzte sich wiederum für zahlreiche Schulgründungen persönlich ein. Sein Interesse galt aber besonders der höheren Bildung in der Universität und darin v. a. der philosophischen Fakultät (62ff). „Im Vordergrund steht sein humanistisches Bemühen um eine durchgreifende Intensivierung und Vertiefung der philologischen Studien", obwohl sein Reformanliegen theologisch intendiert ist. (65f) Im Unterschied zu Luther greift Melanchthon bewußt auf ältere Reformansätze wie Motive und Elemente der humanistischen Bildungsentwürfe zurück (66). Die spätere Tendenz zu einer „Intellektualisierung und Akademisierung der evangelischen Frömmigkeit" kann aber nicht allein Melanchthon angelastet werden (67). Sowohl für Luther als auch für Melanchthon gilt, daß „[a]lle Bildung propädeutisch der Lektüre und Interpretation der Heiligen Schrift [dient], in der die notwendigen Aussagen zur Erklärung der Wirklichkeit wie der Orientierung des menschlichen Lebens im Licht der Offenbarung Gottes umfassend und letztgültig enthalten sind" (68).

In dem Beitrag **Obrigkeitliche Versuche zur Erneuerung der Frömmigkeit (am Beispiel des Erzstiftes Mainz)** (73ff) zeigt *R. Decot*, daß die gewöhnliche Begrifflichkeit reformations- und nachreformationsbezogener Kirchengeschichtsschreibung in letzter Zeit einen Wandel vollzogen hat. Das betrifft besonders den Begriff der „Konfessionalisierung" (74f). Spezifisch untersucht Decot am Beispiel des Erzstiftes Mainz, wie sich in den geistlichen Staaten „das kirchlich-religiöse Element in besonderer Weise mit dem landesherrlichen verbindet" (75). In verschiedenen „Polizeiordnungen" des Stiftes ging es v. a. um die Regulierung der Festkultur: „Viele Bräuche und Ausdrucksformen schienen die Herrschaft zu beunruhigen oder zu gefährden" (76). Ein anderer Reformansatz im 14. und 15. Jh. bezieht sich auf die Erneuerung der kirchlichen Satzung und Disziplin des Klerus. Hier zeigt sich eine Kontinuität zwischen der Zeit vor und nach der Reformation, wobei reformatorische Einflüsse nicht auszuschließen sind (79ff). Seit der Mitte des 16. Jh.s gesellte sich ein weiterer Reformaspekt hinzu: die religiöse Erneuerung, die vom Trienter Konzil ausgegangen war. Hier gewann die innere Erneuerung an Gewicht (84ff). Exemplarisch zeigt Decot die Verordnungen des Mainzer Erzbischofs Johann Schweikard von Kronberg aus den Jahren 1615–1617, in die „bisher getrennte bzw. parallele Entwicklungen staatlicher, kirchlicher und jetzt auch religiöser Reform zusammen[fließen]" (88). Die Untersuchten Verordnungen „stellen gewissermaßen den Abschluß einer fast hundertjährigen Entwicklung dar", wobei in einem geistlichen Territorium wie Kurmainz eine scharfe Unterscheidung von politischen Absichten und theologisch-religiösen Erfordernissen nicht möglich ist (97).

P. Burschel analysiert im Aufsatz **Leid und Heil. Gryphius' „Catharina von Georgien" in frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive** (99ff) das von Andreas Gryphius erstmals 1657 gedruckte „Märtyrerdrama" mit dem Titel „Catharina von Georgien. Oder Bewehrete Bestaendigkeit" auf dem Hintergrund des Verständnisses von „heroische[m] Welttheater als Instanz der Weltdeutung, als Antwort auf die Herausforderung von Leid" (101). Das genannte Werk zeigt sich als „Spiel", das spirituelle und soziale Orientierung vermitteln will, indem der Autor „das historisch-politische Geschehen und seine Deutung ‚sub specie aeternitatis' zusammenschließt" (105). Die beiden elementaren Motive von Gryphius' Werk sind „die permanente Folter-Situation des Menschen in der Welt und die heilbringende Gegenwart Gottes" (114). In diesem Sinne ist es eine Tragödie, „die beides ist: eine Tragödie der‚Transzendenz' und eine Tragödie der ‚Immanenz' (116), die ihren „Sitz im Leben" im Schlesien des 17. Jh.s hat (118).

In **L'abolition du culte des saints et de la Vierge dans le Protestantisme et ses conséquences iconographiques** (121ff) untersucht *F. Muller* die praktischen Konsequenzen einer „Entzauberung der Welt" durch die protestantisch moti-

vierte Beendigung der Heiligenverehrung. Eine solche Entwicklung ist deutlich im Wandel der Christusdarstellungen abzulesen: „[L]es représentations du Christ de douleur, de la Flagellation, de la Descente de croix, images saturées de sang et de violence, se raréfient ou plutôt tendent à se concentrer sur le Christ en croix; mais même cette représentation évolue dans le sens d'une moindre insistance sur la douleur" (122). Es ist in diesem Kontext m. E. jedoch zu fragen, ob Bezeichnungen wie „manifestations masochistes" und „sadique par essence" (123) bestimmte Manifestationen der vor- bzw. außerreformatorischen Heiligenfrömmigkeit angemessen beschreiben.

Ph. Martin untersucht in **Réforme catholique et modèle de piété laïque: les devoirs d'états au XVII^e siècle** (129ff) den Frömmigkeitsansatz des 17. Jh.s, der entgegen der traditionellen Weltflucht und -ablehnung – wie z.B. bei den Jansenisten – betont, daß der Laie sein Leben auch in der Welt heiligen kann. „A partir des années 1640, une abondante littérature de piété la popularise pour la faire pénétrer au coeur même du quotidien, tentative de spiritualiser toutes les conditions et tous les gestes des catholiques" (130). Hier spielt das Werk von François de Sales (1567–1622) eine zentrale Rolle (130ff). Seiner Meinung nach, „[v]ie au monde et vie spirituelle doivent harmonieusement cohabiter" (133). Durch die Aufnahme seiner Ideen entwickelt sich eine Frömmigkeitsliteratur, die praktische Ratschläge und fromme Übungen bietet, damit jeder durch seine Arbeit und seinen alltäglichen Lebensvollzug das Heil erlangen kann. Variationen werden anhand von Statistiken ausgewertet (135ff). „Cette littérature dévote des devoirs d'états popularise les conceptions énoncées par François de Sales; elle les simplifie et les fait découvrir à un large public" (138). Auch Themen wie Ehe, Familienleben und Sexualität werden angesprochen (140ff). Diese Frömmigkeitsliteratur zeigt „une formidable volonté d'adaptation à la société mais aussi un souci de spiritualiser le monde. Tout procède de Dieu" (144).

Der letzte Beitrag des Sammelbdes, **Un moyenneur solitaire: Lazarus von Schwendi et la politique religieuse de l'empire au XVI^e siècle tardif** (147ff), liefert *K. v. Greyerz*, der sich mit der interessanten Gestalt des Reichsritters Lazarus von Schwendi (1522–1583) beschäftigt. Außer Reichsritter war Schwendi Diplomat, kaiserlicher Berater und Intellektueller (147). Bemerkenswert ist der Einsatz Schwendis gegen religiös motivierte Gewalt: „Il rejette la notion, [...] que l'unité confessionnelle pourrait s'achever par l'usage de la force" (151). Ab 1574 wurde er zum Vorkämpfer einer religiösen Duldung, und zwar mit politischem Einfluß (152ff). Die Schriften Schwendis bezeugen die Einwirkung des machiavellischen Utilitarismus und der erasmischen Friedensvorstellung im Baslers Späthumanismus (155ff). Er starb 1583 als Katholik, obwohl er wenige Jahre zuvor ein calvinistisches Glaubensbekenntnis verfaßt hatte. Sein wirklicher Glaube – wie von anderen Denkern des 16. Jh.s – läßt sich nicht festlegen (159).

In einem **Quellen- und Literaturverzeichnis** (161ff) werden zahlreiche für die Untersuchungen relevante Quellen und Sekundärliteratur aufgelistet. Der Sammelbd schließt mit einem hilfreichen **Personen- und Ortsregister** (181ff).

Trotz der Kürze und des eher essayhaften Charakters der Beiträge, geben diese einen guten Einblick ins facettenreiche Feld der Frömmigkeitsforschung der Reformationszeit und in dessen Quellenlage. Wichtig und bereichernd ist der darin dokumentierte französisch-deutsche Austausch, zumal die französische Historiographie bezüglich neuer geschichtstheoretischer Ansätze (Mentalitäten, Quotidien usw.) immer richtungsgebend gewesen ist. Angesichts der Tatsache, daß sowohl evangelische als auch römisch-katholische Frömmigkeitsphänomene gleichwertig dargestellt werden, ist die Ökumenizität ein weiterer wichtiger Aspekt des vorliegenden Bdes.

Oberursel Gilberto da Silva

Theologie / Humanwissenschaft

Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften, hg. v. Jörg Kornacker / Peter Stockmann. – Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2001. 171 S. kt. € 38,00 ISBN: 3–631–37214–0

Der vorliegende Sammelbd enthält die Beiträge eines gleichnamigen Semesterforums, das im Januar 2000 von den wissenschaftlichen Mitarbeitern der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Passau veranstaltet wurde. Sein Titel bringt zugleich ein Theologieverständnis zum Ausdruck, das allen mitwirkenden Nachwuchswissenschaftlern gemeinsam ist und wie ein cantus firmus im Hintergrund der insgesamt neun Einzelbeiträge steht: Theologie ist das Gegenteil einer selbstgenügsamen oder gar weltabgewandten Wissenschaft. Sie lebt wesentlich vom Dialog, vom Austausch mit den zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen, deren Spektrum von den Geistes- und Sozialwissenschaften bis hin zu den Wirtschafts- und Naturwissenschaften reicht. Angesichts des begrenzten Rahmens, den ein eintägiges Symposion beziehungsweise dessen Dokumentation in einem Sammelbd wie dem hier vorliegenden bieten, ist allein schon aus pragmatischen Gründen die Beschränkung auf den Dialog mit jenen Wissenschaften sinnvoll, die sich unter sachlichen Gesichtspunkten als bevorzugte Gesprächspartner einer modernen Theologie empfehlen: auf die Humanwissenschaften. In der Theologie begann in der Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das heißt in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh.s, eine breite Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und leitete damit eine so genannte anthropologische Wende ein. Seither ist dieser Begriff zu einer feststehenden Bezeichnung für jene theologische Richtung geworden, die ihren Ausgangspunkt beim Menschen nimmt und so mit den einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen anderer Provenienz eine gemeinsame Schnittmenge aufweist.

Doch selbst bei einer deutlichen thematischen Eingrenzung des interdisziplinären Dialogs kann ein immer noch so weit umfassender Gattungsbegriff wie „Humanwissenschaften" nicht voll ausgeschöpft werden. Eine Auswahl ist deshalb unumgänglich. Dieser Notwendigkeit trägt der Tagungsbd insofern Rechnung, als die Vf. der Einzelbeiträge aus dem Blickwinkel ihrer Fachdisziplin mit jeweils einer, für sie in besonderer Weise ergiebigen Humanwissenschaft in das interdisziplinäre Gespräch eingetreten sind. Ein kurzer Blick in den Aufbau und die Themen der einzelnen Beiträge mag zur Präsentation des Inhaltes dienen und zur Lektüre dieses durchaus lesenswerten Sammelbdes einladen:

Ein Geleitwort des Dekans (Ludger Schwienhorst-Schönberger) sowie eine Einführung der Hg. (Jörg Kornacker, Peter Stockmann) bilden die Ouvertüre, in der das Leitthema der insgesamt neun Einzelbeiträge anklingt. In diesem Fall verdienen beide, Geleitwort und Einführung, eigens erwähnt zu werden, weil sie tatsächlich einen inhaltlich hilfreichen Beitrag leisten. Das Geleitwort arbeitet den interdisziplinären Dialog als älteste Form theologischen und philosophischen Nachdenkens heraus und schließt mit zwei Überlegungen, die sich jede zukunftsorientierte Theologie eigentlich ins Stammbuch schreiben sollte: Sind wir – die Theologen – überhaupt noch in der Lage, die Kerngehalte unserer Tradition auf die Diskurse der Gegenwart zu öffnen? Wäre es inzwischen nicht auch an der Zeit, nicht nur über eine anthropologische Wende der Theologie, sondern auch über eine theologische Wende der Humanwissenschaften nachzudenken?

Die Einführung erläutert zum einen das Anliegen des Theologischen Semesterforums aus der Sicht seiner Veranstalter, zum anderen bietet es eine präzise und treffende Quintessenz der neun Einzelbeiträge. Der Leser bekommt auf diese Weise eine gute Orientierungshilfe und kann, je nach Interessenlage, ggf. eine Auswahl für die eigene Lektüre treffen.

Im ersten Einzelbeitrag analysiert Claudio Ettl mit Hilfe zweier von der Soziologie übernommener Deutungsmodelle – Devianztheorie und Konflikttheorie – ein aktuelles Problemfeld der Matthäusexegese: Inwiefern spiegelt der Konflikt zwischen Jesus und seinen Jüngern auf der einen Seite und den religiösen Autoritäten des Judentums auf der anderen Seite eine Konfliktverarbeitung der matthäischen Gemeinde mit Vertretern des Judentums wider? Was können die soeben genannten soziologischen Theorieansätze zum besseren Verständnis des Konflikts beitragen?

Als nächster Referent bzw. Autor nimmt Jürgen Strötz Ignaz von Döllingers Beitrag zur kirchengeschichtlichen Forschung in den Blick. Ignaz von Döllinger ist der Öffentlichkeit vor allem durch seine scharfe Kritik am Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils bekannt geworden. Seine wissenschaftliche Bedeutung für die Theologie bestand aber darin, daß er durch sein umfassendes quellenkritisches Studium nicht nur für die kirchenhistorische, sondern für die historische Forschung überhaupt neue Wege eröffnete. Neben vielen interessanten biographischen Informationen zeigt dieser Beitrag auf, wie Döllinger die Theologie aus dem engen Käfig der Neuscholastik herausführte und die geschichtliche Dimension von Glaube und Kirche im Kontext einer umfassenderen Universalgeschichte herausarbeitete.

Jörg Kornacker hat anhand des Prozesses von Galilei das Verhältnis zwischen katholischem Glauben und Wissenschaft exemplarisch untersucht. Die Kirche hat aus dem Fall Galilei gelernt. Denn die Auseinandersetzung um die Akzeptanz des heliozentrischen Weltbildes, welches man damals von Seiten des Lehramtes für unvereinbar mit dem biblisch bezeugten Schöpfungsglauben hielt, hat nachhaltig zu der Einsicht geführt, daß die Kirche nicht höchste Richterin im Streit zwischen konkurrierenden naturwissenschaftlichen Theorieansätzen sein kann. Noch weniger darf sie der Versuchung erliegen, ein bestimmtes Erklärungsmodell gleichsam zu dogmatisieren. Sollte sich dieses eines Tages als unrichtige Hypothese erweisen, könnte das zu der fatalen Konsequenz führen, daß der Gottesglaube selbst für obsolet gehalten wird. Kornacker hat in seinem Beitrag das Thema des Buches insofern ausgeweitet, als er nicht nur das Verhältnis der Theologie zu den Humanwissenschaften, sondern zu den empirisch arbeitenden Naturwissenschaften überhaupt diskutiert hat. Außerdem hat er den aktuellen Stand der Galileiforschung eingespeist und die immer noch kolportierte Legende über angebliche Folter und Kerkerhaft Galileis als historisch unhaltbar entlarvt.

Im Bereich der Ethik kommen sich Theologie und Humanwissenschaften besonders nahe. Johannes Brantl wendet sich der Rezeption der Ethologie, der vergleichenden Verhaltensforschung, in einer christlichen Ethik zu. Ethologie und Ethik haben nicht nur eine etymologisch gleiche Wurzel, sondern weisen auch hinsichtlich ihres Gegenstandes starke Überschneidungen auf. Ethologie versteht sich als Wissenschaft vom Verhalten, Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Verhalten. Genaugenommen ist es ein Teilbereich der Ethologie, näm-

lich die so genannte Kulturen vergleichende Humanethologie, die für Brantl von besonderem Interesse ist. Weltweite Feldforschung in diesem Bereich, der wesentlich mit dem Namen Eibl-Eibesfeldt verbunden ist, haben die biologischen Prädispositionen menschlichen Verhaltens und dessen instinktbedingte moralischen Grundeinstellungen herausgefiltert. Das dabei wichtigste und zugleich beunruhigende Ergebnis besteht in der Einsicht, daß auch heute noch die spontanen affektiven Verhaltensweisen des Menschen den steinzeitlichen Jäger- und Sammlergemeinschaften angepaßt sind, die für die längste Phase unserer stammesgeschichtlichen Entwicklung maßgebend gewesen sind. Das heißt aber nichts anderes, als daß die biologischen Grundlagen unserer Moral nicht von sich aus auf die Anforderungen unserer rasanten kulturellen Entwicklung abgestimmt sind. Es ist diese Ungleichzeitigkeit zwischen biologischer und kultureller Entwicklung, die Diskrepanz zwischen angeborener Moral und den Herausforderungen des modernen Lebens an den Menschen, welche die Entwicklung einer christlichen Ethik geradezu überlebensnotwendig macht. Zugleich aber bewahrt die Einsicht in die beschränkten Voraussetzungen seiner Natur den Menschen davor, sich selbst moralisch zu überfordern und etwas abzuverlangen, was er von sich aus gar nicht leisten kann. Das alte moraltheologische Axiom „ultra posse nemo tenetur" wird so im Licht Kulturen vergleichender Verhaltensforschung in neuer Weise erhellt und vermag die Legitimität theologischer Rede von der ungeschuldeten göttlichen Intervention, der Gnade, auch in den Kontext des interdisziplinären Gespräches zu vermitteln.

Christian Bernreiter, Rudolf Sitzberger und Hans Bauernfeind liefern, trotz unterschiedlicher Themenstellungen, in einem bestimmten Sinne vergleichbare Beiträge. Sie setzen die bereits geleistete Grundlagenreflexion über Möglichkeiten und Chancen des Dialogs zwischen Theologie und Humanwissenschaften schon voraus und wenden sich vor allem anwendungsorientierten Problemen zu.

Christian Bernreiter geht der Frage nach, ob und inwieweit Supervision im kirchlichen und karitativen Bereich zur Persönlichkeitsentwicklung beiträgt. Deutlich wird, daß verantwortliche kirchliche Sozialarbeit ohne das Instrument der Supervision gar nicht mehr vorstellbar und für die Tätigkeit der großenteils ehrenamtlichen Mitarbeiter unverzichtbar ist. Supervision fördert nicht nur die Qualität ehrenamtlicher Arbeit, sondern bietet auch Anreize, eine entsprechende Aufgabe – etwa im Bereich der Telefonseelsorge – zu übernehmen.

Rudolf Sitzberger setzt bei einem Problem an, das vielen Religionslehrern aus ihrer Schulpraxis leider zur Genüge bekannt ist: Die Rede von Gott in traditionellen religiösen Sprachmustern scheint vielen Kindern und Jugendlichen heute nicht mehr verständlich zu sein. Ausgehend vom Kommunikationsmodell Karl Bühlers will Sitzberger den Schülern Zugänge und Möglichkeiten zur Versprachlichung ihrer religiösen Erfahrung etwa anhand ausgewählter Psalmentexte oder des Sonnengesangs eines Franz von Assisi eröffnen.

Aus der Sicht der Liturgiewissenschaft untersucht Hans Bauernfeind, in welcher Weise die Studie von Fritz Riemann „Grundformen der Angst" (Hysterie, Zwang, Depression, Schizoidie) dazu beitragen kann, extreme Positionen innerhalb der Gemeinden hinsichtlich ihrer psychologischen Voraussetzungen besser zu verstehen und daraus resultierende Konflikte nach Möglichkeit zu entschärfen. Die Feier der Liturgie kann so zur seelischen und menschlichen Reifung der Menschen beitragen.

Peter Stockmann stellt dar, wie weit der Dialog des Kirchenrechts insbesondere mit der Psychologie, der Medizin, der Psychiatrie und der Soziologie gediehen ist. An ausgewählten Beispielen aus dem Bereich des kirchlichen Prozeßrechts (Sachverständige), des Heilungsdienstes der Kirche (Großer Exorzismus) und des kirchlichen Verfassungsrechts (Pastoralrat bzw. Pfarrgemeinderat) zeigt er auf, wie spannungsreich dieses Verhältnis sich darstellen kann. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn bei der kanonistischen Urteilsfindung und -begründung die Frage entschieden werden muß, inwieweit die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse in die Entscheidung eingehen sollen oder gar den Ausschlag geben können.

Damit steht eine Frage im Raum, die im letzten Beitrag Albert Wohlfarth zumindest anschneidet. Allerdings formuliert er sie implizit zur Gegenfrage um: Wie können Theologie und christliches Lebenswissen für die Menschen in der Welt von heute zu einer Quelle der Inspiration und Lebenshilfe werden? Und: Wie kann die universitäre Ausbildung Studierende auf diese Aufgabe vorbereiten?

Bei einer Gesamtbetrachtung treten spontan zwei Eindrücke deutlich hervor. Der erste: Die exemplarischen Fälle des Dialogs zwischen Theologie und Humanwissenschaften liegen auf höchst unterschiedlichen Ebenen. Auch die theologischen Voraussetzungen für das interdisziplinäre Gespräch werden in den jeweiligen theologischen Einzeldisziplinen in verschiedener Weise reflektiert. Das wird im Vergleich der zuvor resümierten Einzelbeiträge gut erkennbar. Der zweite: Nicht weniger deutlich wird aber auch, daß alle Autoren über eine wichtige Voraussetzung junger Wissenschaftler verfügen. Sie packen ihre selbst gewählte und zum Teil recht ehrgeizige Aufgabenstellung mit frischem und unverbrauchtem Esprit an und verstehen es, einen Funken ihrer Beigeisterung für das eigene Fach auf den Leser überspringen zu lassen.

Wenn man dennoch eine kritische Bemerkung machen will, sollte diese fairerweise wohl in Form eines Wunsches hinsichtlich möglicher Nachfolgeprojekte formuliert werden. Anders gesagt: Alfons Auer, der Nestor nachkonziliarer Moraltheologie, schrieb der theologischen Wissenschaft für den interdisziplinären Dialog bzw. den Dialog zwischen Kirche und Welt die dreifache Funktion zu, auf diesem Feld integrierend, aber auch kritisierend und stimulierend zu wirken. Der integrierenden Funktion haben die Autoren gewiß Genüge getan.

Wer lernt also von wem? Die Theologie von den Humanwissenschaften, die Humanwissenschaften von der Theologie, oder beide voneinander? Ein wie auch immer geartetes Dominanzmodell hinsichtlich des Verhältnisses beider Dialogpartner zueinander scheidet sicher aus. Ein Dialog, der diesen Namen wirklich verdient, kann nur auf Augenhöhe zwischen gleichberechtigten Partnern stattfinden. Es sollte deshalb auch der Überlegung Raum gegeben werden, wie und zu welchen „heißen Eisen" dieses Dialogs die Theologie auch ihr kritisierendes sowie ihr stimulierendes Potential einbringen soll, ja muß. Denn das Erkenntnisinteresse an der Natur des Menschen und seiner Stellung in der Welt (Arnold Gehlen) setzt ja voraus, daß wir schon wissen, was es heißt, Mensch zu sein. Dieses Vorverständnis mag in vielen Fällen unthematisch bleiben und in den einzelnen humanwissenschaftlichen Disziplinen nur implizit enthalten sein. Doch in keinem Fall können diese verborgenen anthropologischen Optionen nur mit empirischen Kategorien eingeholt werden, weil sie in hohem Maße auch normativ besetzt sind. Für *diese* Seite des Menschen aber sind nicht mehr die empirischen Wissenschaften zuständig, sondern primär die Philosophie bzw. die Ethik und – wenn man die nicht nur christliche Grundüberzeugung vom unverzichtbaren Transzendenzbezug des Menschen nicht aufgeben will – auch die Theologie.

Eine Fortsetzug dieser zuletzt vorgetragenen Überlegungen könnte ein spannendes und lohnendes Thema für eine mögliche Nachfolgeveranstaltung werden.

Passau Peter Fonk

Theologiegeschichte

Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XIV, 537 S., Ln € 89,00 / pb € 44,00 ISBN: 3–16–148266–2 (Leinen) / ISBN: 3–16–148267–0 (Paperback)

Ein Handbuch ist ein Mittelding zwischen Nachschlagewerk und Studienbuch. Dem wird das vorliegende Luther Handbuch in vorbildlicher Weise gerecht. Das Ziel, das dem Werk gesetzt wurde, die übersichtliche Erschließung der Lutherforschung der letzten Jahrzehnte für den akademischen Unterricht und für die selbständige Vertiefung in und die wissenschaftliche Weiterarbeit an Leben, Werk und Zeit Martin Luthers, kann als erreicht bezeichnet werden. Die Beschränkung auf die letzten Jahrzehnte ist angesichts der unübersehbar gewordenen Lutherliteratur berechtigt. Daß dabei Hinweise auf die ältere Lutherforschung nicht fehlen, versteht sich. Eine Lutherbiographie oder eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers „aus einem Guß" bietet das Handbuch nicht, das ist auch nicht seine Absicht. Es soll ein „schlichtes Hilfsmittel zur Aufnahme und Vertiefung eines eigenen wissenschaftlichen Umgangs mit Luther" sein. (Albrecht Beutel im Vorwort).

Aufbau und Gliederung des Handbuchs ist dementsprechend praxisorientiert: Auf eine einleitende ausführliche Orientierung über Lutherausgaben, Hilfsmittel zum Lutherstudium und die Lutherforschung am Beginn des 21. Jh.s folgen drei jeweils reich untergliederte Abschnitte zu Person, Werk und Wirkung Luthers. Jeder Einzeldarstellung sind bibliographische Angaben angefügt, die in einem Quellen- und Literaturverzeichnis am Ende des Bdes zusammengefaßt und ergänzt werden. Ein ausführliches Personen- und Sachregister erleichtert das Zurechtfinden bei der Suche nach übergreifenden Zusammenhängen. Daß ein Handbuch mit einem so weit gefaßten Horizont nicht von einer Person allein geschrieben werden kann, ist nahezu selbstverständlich. Neben dem Hg. waren 24 Mitarbeiter, zumeist Kirchenhistoriker, beteiligt, darunter erfreulich viele der jüngeren Generation. Die Beiträge sind entsprechend individuell gestaltet, so daß ein lebendiges Bild der Gestalt Luthers in seiner Epoche und seiner Wirkung aus der Sicht der neueren Forschung entsteht. Eine Rezension kann bei gebotener Kürze weder jedem einzelnen Autor noch jedem der sechzig behandelten Einzelthemen gerecht werden. Darum seien einige der (im Blick des Rez.) Hauptgesichtspunkte herausgehoben.

Der erste Abschnitt, „*Orientierung*" überschrieben, bietet eine Übersicht über Lutherausgaben und Hilfsmittel zum Lutherstudium (M. Beyer), durch die der Leser eine sehr informative Unterstützung für einen ersten Zugriff auf Luthertexte erhält. Merkwürdigerweise wird das als „riesig" bezeichnete (5), bisher unabgeschlossene Sachregister zur WA kaum näher charakterisiert, so daß der Unkundige sich keine Vorstellung von der Bedeutung dieses Unternehmens machen kann. E. Mülhaupts mehrbändige Sammlung von Texten zu Luthers Schriftauslegung hätte in der ausführlichen Vorstellung von Lutherausgaben eine Erwähnung verdient. V. Leppin bietet einen konturierten Überblick über die Lutherforschung zu Beginn des 21. Jh.s, der bis auf die sog. Lutherrenaissance in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s zurückblickt und so eine wertvolle Ergänzung zur unzulänglichen Darstellung dieser Epoche am Schluß des Bdes (K.-H. zur Mühlen) darstellt. Die nicht unkritische, aber überall von Verständnis getragene Vorstellung einer ganzen Anzahl von Monographien zu unterschiedlichen Stufen und Gebieten der Lutherforschung seit Troeltsch und Holl erleichtert v. a. dem Neuling den Einstieg in ein sonst schier unübersehbares Feld von Forschungsrichtungen.

Der zweite Abschnitt wendet sich der *Person* Luthers zu. Er stellt Luther zunächst in den Zusammenhang der *Traditionen*, von der zeitgenössischen Religiosität (Chr. Burger) über die Reformbewegungen des ausgehenden Mittelalters (R. Schwarz), einem Rückgriff auf Kirchenväter, Mönchtum und Mystik, das Verhältnis zu Universitätswissenschaft und Humanismus bis hin zu einer kurzen Darstellung der weltlichen Ordnung zur Zeit Luthers (A. Kohnle). Letztere erschließt anschaulich (auch durch eine Karte und ein Diagramm) einen Sachverhalt, der dem Theologiestudenten oft unbekannt ist. Sie hätte allerdings noch einer gesellschaftsgeschichtlichen Ergänzung bedurft. – Unter der Überschrift „*Aneignungen*" wird eine Darstellung von Luthers Lebenslauf mit seiner religiösen Leitidee, seinem Geschichtsverständnis und seinem Selbstverständnis verbunden. Der Lebenslauf (H. Zschoch) faßt in vorbildlicher Kürze die äußeren Daten in klarer Sprache zusammen, seine innere Entwicklung wird weitgehend ausgeklammert; der Leser muß sie sich durch Verweise erschließen. Dazu versucht D. Korsch im nächsten Kap. („Die religiöse Leitidee") „eine Vorstellung davon zu vermitteln, was Luther zur Ausbildung einer ihm eigentümlichen Theologie bewegt hat, und Auskunft darüber zu geben, welches elementare Thema in deren Zentrum steht" (91). Dazu verläßt er weitgehend die Form des Forschungsberichts und gibt eine eigene Darstellung mit der These, „daß es sich bei der religiösen Leitidee Luthers um den organisierenden und orientierenden Aufbau eines unmittelbaren Gottesverhältnisses handelt" (97). Sie gründe sich auf ein neues Durchdenken des Modells der Buße und führe zu der Überzeugung: „Durch ‚Gesetz' und ‚Evangelium', durch Verurteilung und Freispruch, baut Gott die Unmittelbarkeit des Menschen zu ihm selbst auf." (94) Diese Leitidee verdanke sich bei Luther nicht einer einmaligen religiösen Wende, dem reformatorischen Durchbruch etwa im sog. Turmerlebnis, sondern sei als „differenzierteres Entwicklungsprofil" zu denken. (92). Die wohlbegründete, aber knappe Darstellung wird an späterer Stelle (353 ff.) wieder aufgenommen und weitergeführt. Zur Person Luthers gehört auch sein Selbstverständnis, das von Joh. Schilling über die Brücke der Endzeitstimmung nicht ganz plausibel mit Luthers Geschichtsbild verknüpft wird. Letzteres wird an der Supputatio annorum mundi des älteren Luthers entwickelt, wobei der Zusammenhang mit Luthers Theologie kaum sichtbar wird. (Z. B. wird die interessante Ansicht Luthers, das Apostelkonzil sei wegen der Aufhebung des Gesetzes in der Mitte der „letzten Woche Daniels" ein Angelpunkt der Geschichte Gottes mit den Menschen, nicht aufgenommen). Luthers Selbstverständnis stellt der Vf. an einer Reihe wichtiger Selbstaussagen dar, wobei auch die Ansichten seiner Freunde und Gegner zu Wort kommen. – Ein umfangreiches drittes Kap. ist den *Beziehungen* gewidmet, die Luther zu Personen, Gruppen und Institutionen seiner Zeit gehabt hat: zum Papsttum, seinen Gegnern aus dem altgläubigen und protestantischen Lager, zu den Bauern, zu Müntzer, Erasmus, Zwingli und Melanchthon, aber auch zum Reich, zu Europa, zu Juden und Türken. Schon an dieser unvollständigen Aufzählung wird deutlich, daß es sich um sehr disparate Themen handelt, die nur durch die Überschrift in eine Rubrik geraten sind und über den den zweiten Abschnitt charakterisierenden Gesichtspunkt der Person hinausgehen. Aber wie dem auch sei, es sind Themen die je für sich eine eingehende Beschäftigung verlangen und auch jeweils eigene Forschungskomplexe ausgebildet haben. Dieser Sachverhalt stellt an die Fähigkeit der einzelnen Autoren, sich knapp auszudrücken, ohne zu verkürzen, hohe Anforderungen. Diesen wird z. B. Bernd Moeller (Luther und das Papsttum) dadurch gerecht, daß er die Jahre nach 1520, in denen Luthers antipäpstliche Polemik sich breit entfaltet, in äußerster Knappheit darstellt, ohne dabei den Kern der Auseinandersetzung aus den Augen zu verlieren: Luthers theologische Grundposition, die sich mit psychologisierenden Deutungen nicht erfassen läßt. Auch die Auseinandersetzungen Luthers mit seinen protestantischen Gegnern (Chr. Peters) werden übersichtlich und knapp dargeboten, wobei auch die individuellen Züge hervortreten. Das Verhältnis zum Humanismus wird an Erasmus (Th. Kaufmann) exemplarisch entwickelt, tritt aber als eigenständiges Thema merklich zurück. Ähnlich ergeht es den vielen Mitstreitern Luthers, die an der Person Melanchthons (Chr. Peters) und ausführlicher am „Wittenberger Reformatorenkollegium" (I. Dingel) in Erscheinung treten. In der Gegenwart stark verhandelte Themen wie „Luther und die Juden" (H.-M. Kirn) und „Luther und die Türken" (S. Raeder) werden verhältnismäßig ausführlich behandelt, lassen aber den theologischen Grundzug außer Acht, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und die Sorge Luthers um die Vergesetzlichung des Evangeliums. – Das vierte, den zweiten Abschnitt abschließende Kap. behandelt „*Prägungen*", wobei die auf Luther einwirkenden und die von ihm ausgehenden unterschiedlich stark zur Geltung kommen. Zu formalistisch und von modernen Vorstellungen getragen erscheint das Bildungsthema (M. Wriedt), das erst durch die später in anderem Zusammenhang auftauchende Behandlung des Katechismus (J. Schilling, 305 ff.) ergänzt wird. Ähnlich die anschauliche Darstellung von Luthers Verhältnis zur Musik (J. Schilling), die Luthers Bedeutung für das Kirchenlied erst mit Hilfe des später behandelten Themas „Dichtungen" (J. Wolff) erschließt, wodurch aber der Zusammenhang von sprachlichem (Wort) und musikalischem (Melodie) Ausdruck verloren geht. Auch die sonst aufschlußreiche Behandlung der bildenden Kunst (F. Strecker) orientiert sich zu stark an innerdisziplinären Kategorien und läßt die Bedeutung der Bilder in propagandistischer und polemischer Abzweckung sowie die Entwicklung eines neuen Bildprogramms außer Acht. Aber das mag an der geforderten Konzentration auf die Person Luthers liegen. Luthers Verhältnis zur Sprache (A. Beutel) schließt den zweiten Abschnitt ab. Hier werden nacheinander drei Aspekte behandelt: „der allgemeine Sprachbestand, den er übernommen und fortgeführt hat, sodann sein individueller gestalterischer Umgang mit der Sprache, schließlich die sprachphilosophische und -theologische Reflexion, von der seine Spracharbeit zeitlebens begleitet gewesen ist." (240) Die Darlegung beschränkt sich auf das Deutsche; ein Blick auf Luthers umfangreiches lateinisches Opus wäre besonders im Zusammenhang mit dem zweiten Aspekt hilfreich gewesen, wo auch Luthers rhetorische Kompetenz gewürdigt wird. Ausgespart bleibt die im nächsten Abschnitt verhandelte poetische und sprachschöpferische Gestaltungskraft Luthers, die dort unter Bibelübersetzung (H. Blanke) und Dichtungen (J. Wolff) kurz zur Sprache kommt. Die Erörterung von Luthers Sprachverständnis führt bis in die theologische Anthropologie und erschließt ein in der Theologie bisher wenig bearbeitetes Gebiet.

Der dritte Abschnitt ist dem *Werk* gewidmet, das nach Gattungen, Themen und Strukturen abgehandelt wird. Die „*Gattungen*" ordnen Luthers literarische Hinterlassenschaft in elf Rubriken von der Bibelübersetzung bis zu den Tischreden übersichtlich an und kennzeichnen sie nach Entstehung, Charakter und Inhalt. Die Fülle der hier gebotenen Informationen kann an dieser Stelle nicht ausreichend gewürdigt werden. Sie erschlägt aber den Leser nicht, sondern eröffnet ihm einen Zugang zu Luthers Werk, der ihm m. W. in dieser Form und Übersichtlichkeit bisher nirgends geboten wurde. – Demgegenüber müssen sich die „*Themen*" im zweiten Kap. dieses Abschnitts naturgemäß auf eine Auswahl beschränken. Sie ist im Ganzen sachgemäß, wenn dem Rezensenten auch das Fehlen einer eigenen Behandlung von so wichtigen Themen wie „Schöpfung", „Gesetz und Evangelium" (von A. Beutel unter „Wort Gottes", auch von D. Korsch und E. Herms kurz angesprochen) und „Heiliger Geist" auffällt. Hier muß der Leser auf das Sachverzeichnis zurückgreifen, um Auskunft zu erhalten. Es versteht sich, daß in diesem Teil des Handbuchs den Systematikern neben den Historikern besonders gewichtige Themen zufallen: Hervorgehoben seien die Beiträge zur Bedeutung Luthers für das Theologieverständnis und zur Rechtfertigungslehre (D. Korsch, „Fundamentaltheologie", „Glaube und Rechtfertigung"), zu Luthers Christologie und Eschatologie (N. Slenczka). Die Schöpfungstheologie in ihrem Zusammenhang mit der Christusoffenbarung und die Ethik mit einem Blick auf die Lehre von den zwei Reichen behandelt E. Herms in zwei unterschiedlichen Kap. („Mensch", „Leben in der Welt"). Die Historiker kommen bei den der kirchlichen Praxis zugewandten Themen zu Wort: A. Beutel zieht das Thema „Wort Gottes" bis auf die Schriftauslegung und Predigt aus, D. Wendebourg erläutert in klarer Diktion Luthers Verständnis der Kirche und ihres Amtes und der Sakramente in drei Beiträgen. – Das verhältnismäßig kurze Kap. „*Strukturen*" beschließt den dritten Abschnitt. Hier kennzeichnet A. Beutel in der Diktion G. Ebelings Luthers Theologie als Schriftauslegung, als Unterscheidungslehre und als Erfahrungswissenschaft. Man erkennt dahinter die Topoi „sola scriptura", Gesetz und Evangelium / Buchstabe und Geist, „sola fide", die Luthers Theologie als Ganze durchziehen, v. a. in ihrer hermeneutischen Funktion. Im Unterschied zu dem heutigen Verständnis von Empirie betont A. Beutel den Zusammenhang von innerer und äußerer Erfahrung bei Luther in der Korrelation von Glaube und Schriftzeugnis.

Der Abschnitt über Luthers Werk bietet aufs Ganze gesehen eine erhellende Übersicht über die Theologie Luthers in ihrer Vielfalt und zugleich grundlegenden Bedeutung für die reformatorische Theologie überhaupt. Daß eine ganze Anzahl unterschiedlicher Forscher und Fachleute zu einer solchen stimmigen und bündigen Darstellung sich zusammengefunden haben, verdient hohe Anerkennung. Dem Studenten erschließt sich dabei zugleich ein Fundus zahlreicher Lutherschriften, auf die alle Autoren immer wieder zurückgreifen, ohne daß ihm damit ein gründliches Eigenstudium abgenommen würde. Die Lebendigkeit und Bedeutung des Werks Martin Luthers sowohl für die innerprotestantische wie ökumenische Diskussion und das Gespräch mit der „Welt" wird dem Leser erneut vor Augen geführt – auch und gerade für eine Zeit, die weitgehend ihre Geschichte zu vergessen droht.

Bis dahin war es allerdings ein weiter Weg, der im vierten und letzten Abschnitt („*Wirkung und Rezeption*") von K.-H. zur Mühlen abgeschritten wird, bei der ungeheuren Menge an direkten und indirekten Beziehungen auf Luthers Gestalt und Werk und dessen Weiterentwicklung über fünf Jahrhunderte hinweg eine Herkulesarbeit. Für die Zeit der Orthodoxie und des Pietismus ist dem Vf. eine übersichtliche und das Wesentliche erfassende Darstellung gelungen, die dem Unkundigen einen sicheren Kompaß in einem für das heutige theologische Denken unwegsamen Gelände an die Hand gibt. Die sozialgeschichtliche Seite allerdings, wie sie etwa W. Elert in seiner Mor-

phologie des Luthertums in der Auseinandersetzung mit Troeltsch nachgezeichnet hat, tritt hinter der abstrakt theologischen fast ganz zurück. Das 19. und 20. Jh. bleibt in dem nur wenige Seiten umfassenden Überblick merkwürdig unterbelichtet. V. a. die in dieser Zeit geleistete Arbeit der Lutherforschung, die überhaupt erst eine quellenmäßige Erfassung und Bearbeitung des im Handbuch dargebotenen historischen Bestandes ermöglichte, wird nicht angemessen gewürdigt gegenüber einer Bewertung der unterschiedlichen Bezugnahmen auf Luther in der systematischen Theologie. Hier ist der Leser auf Leppins einleitende Bemerkungen angewiesen. Auf ein Desiderat beider Darstellungen sei jedoch noch hingewiesen: Die ausländische, v. a. skandinavische Lutherforschung bleibt weitgehend unberücksichtigt. Hier wäre ein Blick über den deutschen Tellerrand hilfreich gewesen.

Abschließend ist festzustellen, daß das Handbuch eine sichere Orientierung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Luther als einer „entscheidenden Bezugsgröße" in der Theologie der Neuzeit (A. Beutel, V) ermöglicht. Die differenzierte Darstellung und der Verzicht auf die Herausarbeitung einer alles übergreifenden und den Leser damit bevormundenden Generallinie zwingt ihn zu einer eigenen Erarbeitung und Urteilsbildung. Das diese Eigenarbeit ermöglichende Hilfsmittel hat er nun dazu in der Hand.

Burgdorf Hans Martin Müller

Groh, Dieter: **Schöpfung im Widerspruch.** Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. 850 S. (stw 1489), kt € 20,00 ISBN: 3–518–29089–4

Der Autor dieses gleichermaßen voluminösen wie gut erschwinglichen Werkes, Dieter Groh, ist Professor emeritus an der Universität Konstanz, war langjährig ständiger Gastprofessor an der Universität St. Gallen und hat dies bemerkenswerte Opus kurz nach seinem siebzigsten Geburtstag vorgelegt.

G. hat anthropologische Theorien auf ihre weltanschaulichen Voraussetzungen hin durchgemustert, auf ihre Grundplausibilitäten hin befragt. Dabei war es möglich, sie zwei diametral entgegengesetzten symbolischen Deutungsfeldern zuzuordnen. Das eine symbolische Deutungsfeld ist die Vorstellung von einem harmonischen Haushalt der Natur, die Idee der oeconomia naturae. Aus dieser Weltsicht ergibt sich eine positive, an der unterstellten Weltharmonie ausgerichtete Anthropologie. Das andere symbolische Deutungsfeld ist die Vorstellung von der gefallenen Natur, die Idee der natura lapsa. Aus dieser Weltsicht folgt eine negative, an der unbestreitbaren Defizienz der Natur ausgerichtete Anthropologie.

Beide Deutungsfelder sind zwar idealtypische Rekonstruktionen, sie nähern sich aber oft erstaunlich stark den historisch faßbaren Realtypen bestimmter Epochen an. Beide symbolischen Deutungsfelder finden sich bereits im Buch Genesis und lassen sich über Genesis hinaus- und vor Genesis zurückgehend auch in der antiken Philosophie wiederfinden. (15)

Die Vorstellung der oeconomia naturae hält den Menschen zwar nicht durchweg für gut, wohl aber für des Guten fähig, traut ihm die rechte Erkenntnis und Einsicht sowie das richtige moralische Handeln zu, ja hält ihn sogar der Erkenntnis Gottes für fähig. Diese das Positive betonende Weltsicht hat ihre biblisch-alttestamentliche Quelle in Gen 1, 1 – 2, 4a, also in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung. Hier wird jedes Werk bestätigt mit „Und Gott sah, dass es gut war." Und am Ende, beim Abschluß des Sechstagewerkes, heißt es gar: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut." (Gen 1, 31) Im Gefolge dieser aus der oeconomia naturae folgenden Anthropologie konnte Paulus in seinem Römerbrief die Erkennbarkeit Gottes aus seiner Schöpfung und die Unentschuldbarkeit deren folgern, die Gott nicht wahrnehmen und nicht wahrhaben wollen.

„Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit." (Röm 1, 19 f.)

Das I. Vatikanum hat den Gedanken von der Erkennbarkeit Gottes aus der Natur sogar in eine dogmatische Form gegossen, die diesen Schöpfungsoptimismus festschreibt.

Damit hat Paulus den Gedanken der Natürlichen Theologie grundgelegt, die wie Platons „Timaios" und Ciceros „De natura deorum" den anthropomorphen Analogieschluß von der Schönheit und Zweckmäßigkeit der natürlichen Welt auf deren Urheber und Gestalter wagt. Die lateinischen und griechischen Kirchenväter der Antike haben diesen Gedanken fortgesetzt. Demnach läßt das großartige kosmische Bauwerk im Großen wie im Kleinen den Schluß auf die Großartigkeit seines Baumeisters zu und ermöglicht eine Art Physikotheologie. In diesem Punkt greift die christliche Theologie eindeutig auf die Gedanken der heidnischen Antike zurück.

Im selben Römerbrief hat Paulus aber auch die theologische Grundlage für den natürlichen Zugang zum göttlichen Moralgesetz aufgezeigt:

„Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind die, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich." (Röm 21, 14 f.)

So hat die Lehre von der oeconomia naturae ausgehend von der alttestamentlichen Priesterschrift Gen 1, 1 – 2, 4a und über die Paulinische Theologie des Neuen Testaments hinaus Anthropologie und Theologie in erkenntnistheoretischer wie ethischer Hinsicht nachhaltig geprägt.

Die Vorstellung von der natura lapsa hingegen sieht den Menschen kritisch. Das heißt umgekehrt wiederum nicht, daß alle Menschen durchweg nur böse sind. Aber sie sind des Guten im Erkennen, Reden und Tun nicht aus sich selbst, sondern nur durch die erlösende Gnade Gottes fähig.

Diese das Negative, Fragmentarische, Dissonante und Defiziente betonende Weltsicht hat ihre biblisch-alttestamentliche Quelle in Gen 2, 4b ff., also in der Jahwistischen Schöpfungserzählung. Hier schafft Gott nicht einfach durch sein Wort, sondern wie ein töpfernder Handwerker. Die Schöpfung ist auch nicht schon im ersten Arbeitsgang perfekt, sondern der schöpferische Gott bessert nach: *„Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht."* (Gen 2, 18) Doch in den übrigen Geschöpfen findet sich keine für den Isch, den Menschen hilfreiche Entsprechung, die wird erst durch die Erschaffung der Ischa, der nachmals Eva genannten Frau realisiert. Aber in der Mitte des Gartens steht der Baum, von dessen Frucht der Mensch nicht essen darf und, wenn er es doch tut, nur mit Todesfolge essen kann. Damit ist aber dann zugleich die Möglichkeit des kreatürlichen und menschlichen Scheiterns eingebaut in diese Schöpfung

Gott setzt den Menschen in eine relative Freiheit der Selbstbestimmung, und diese Freiheit ist im Prinzip gut. Aber sie ist bei mißbräuchlicher Realisierung durch den Menschen auch die Bedingung der Möglichkeit dafür, die Heilsgemeinschaft mit Gott, das wirkliche menschliche Miteinander und das paradiesische Eingebundensein in seine Schöpfung zu verlieren.

Das Erliegen in der Versuchung, die Schmerzen während der Geburt, die Mühsal in der Arbeit bei Adam und Eva, die Verfluchung der Schlange, die Vertreibung aus dem Paradies, die Ermordung des Mitmenschen bei Kain und Abel etc: All das sind die Hinweise auf eine Defizienz, die aus der Möglichkeit des Geschöpfes Mensch zur Selbstverweigerung und Selbstverfehlung resultiert, oder gar Hinweise auf eine der Schöpfung schon von allem Anfang an inhärenten Defizienz und Gebrochenheit.

Diese Weltsicht ist nicht bestimmt von einem protologisch motivierten Optimismus, sondern von einem soteriologiebedürftigen Pessimismus oder Skeptizismus. Der zur Erkenntnis des Wahren, Richtigen und Guten und der zum Tun des als wahr, richtig und gut Erkannten unfähige oder nur bedingt fähige Mensch, bedarf des erbarmenden Eingreifens und des ergreifenden Erbarmens Gottes.

Die v. a. auf Augustinus zurückgehende Erbsündenlehre, der zu Folge die Ursünde Adams und Evas durch Zeugung weitergegeben wird, schreibt diesen Gedanken der menschlichen Unfähigkeit zur Sündelosigkeit für alle Zeiten der Menschheitsgeschichte fort. Danach sind alle Menschen als Träger der Erbsünde Kinder Adams oder Kinder Evas und als solche nicht „at the sunny side of the road", sondern im Tal der Tränen, wie es das alte tröstliche Marienlied, das „Salve Regina" festhält:

„Sei gegrüßt o Königin, Mutter der Barmherzigkeit, unser Leben, unsre Wonne unsere Hoffnung sei gegrüßt! Zu dir rufen wir verbannten Kinder Evas; zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tal der Tränen. Wohlan denn unsere Fürsprecherin, wende deinen barmherzigen Augen uns zu, und nach diesem Elend zeige uns Jesus, die gebenedeite Frucht deines Leibes. O gütige, o milde o süße Jungfrau Maria!"

Das Konzept von der natura lapsa verband sich im Verlauf der Geschichte vielfach mit dem aus der heidnischen Antike stammenden Konzept des mundus senescens, der vergreisenden Welt. Die einmal durch menschliche Schuld gefallene Welt war und blieb nach dieser Sicht der Dinge eine im Abstieg begriffene, gewissermaßen dekadente Welt. (26ff)

War der Mensch nach dem Konzept der oeconomia naturae noch als „imago dei", als Bild Gottes, zu verstehen, so war er dies nach dem Konzept der natura lapsa nicht mehr, wenn er das Negative steigernd nicht gar als „larva satanae", als Larve oder Verpuppung des Satans, angesehen wurde.

G. deutet diese sich schon in Genesis zeigende anthropologische Alternative grundlegend:

„Beide Menschenbilder sind Ideologien, das positive dient der Rechtfertigung liberaler, das negative der Rechtfertigung autoritärer Herrschaftsformen. Führt das erste zu Annahme des Prinzips der Selbstregulation der Gesellschaft, so das zweite zur Annahme des Prinzips der Kontrolle der gefährlichen Wesen durch den Staat. Ideologie sind sie jedoch nicht nur ihrer Funktion nach, sondern auch ihrer Herkunft nach: nämlich als Totalisierung von Partikularem, als Wesensbestimmung des Menschen." (21)

G. sieht im Folgenden eine 1500jährige vom Christentum geprägte Geschichte unter dem Gesichtspunkt durch, ob und wie sie dem Konzept von der oeconomia naturae oder aber dem von der natura lapsa entspricht oder zumindest tendenziell zuzuordnen ist.

Er zeigt auch biographisch genau auf, wie Augustinus sich in der Auseinandersetzung mit Pelagius mehr und mehr einseitig positionierte und welchen ungeheuren Einfluß er dann als prominenter Vertreter einer natura lapsa – Lehre für die katholische Geschichtstheologie gehabt hat: „Die traditionelle katholische Geschichtstheologie, wie sie Augustiuns formuliert hat, betont die Verderbtheit des Menschen und den notwendigen Untergang von Welt und

Mensch im letzten Gericht. In diesem Konzept ist dann auch folgerichtig der Erlöser Christus die zentrale Figur." (448)

Unter den überragenden Gestalten der Theologiegeschichte wird dann z. B. Thomas von Aquin mit seiner Annahme einer teleologischen Verfaßtheit der Natur und der natürlichen Ausrichtung auf das Gute zum erklärten Widerpart des Augustinus: „Der Aquinate verbindet sein nach dem Vorbild der antiken Philosophie neu konstruiertes Teleologie-Konzept mit dem christlichen Glauben an einen guten Gott und gelangt damit zu einer positiven Naturauffassung, die alle Elemente der oeconomia naturae enthält. [...] Thomas' Naturteleologie schließt auch die Übel der Welt mit ein, denn diese werden immer um eines größeren Gutes willen zugelassen – so sein Theodizee-Argument." (384)

Nun ist es keineswegs so, daß hier die gesamte Abendländische Geistesgeschichte „in zwei Töpfchen" sortiert wird. Vielmehr gibt es auch höchst interessante Zwischenpositionierungen wie sie sich bei Joachim von Fiore und der auf ihn zurückgehende Geschichtstheologie mit ihren chiliastischen Hoffnungen finden lassen.

Der Streit um den freien Willen, wie ihn Erasmus von Rotterdam und Martin Luther ausgetragen haben, die Positionen eines Philipp Melanchthon, Huldrich Zwingli und Jean Calvin, all das ist nicht nur eine nachvollziehbare Typisierung von Denkansätzen, von positiven und negativen Anthropologien, von „kulturellen Großmustern" und „symbolischen Feldern" sondern auch eine hoch interessante Fokussierung wichtiger kirchen- und theologiegeschichtlicher Kristallisations- und Wendepunkte.

Der Rez. wünschte sich diesseits und jenseits der Siebzig eine ähnlich wahrnehmungs- und differenzierungsfähige geistige Potenz, wie sie (unter Mitwirkung seiner Assistentin Birgit Praxl) der Autor Dieter Groh jenseits der Siebzig an den Tag gelegt hat, und dem Buch wünscht er eine (auch gelesene!) Auflage von Siebzigtausend.

Aachen Ulrich Lüke

Pahud de Mortanges, Elke: **Philosophie und kirchliche Autorität.** Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864). – Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2005. 400 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 4), geb. € 60,00 ISBN 3–506–77672-X

Die neuzeitliche Emanzipation der Wissenschaften im allgemeinen und die Befreiung der Philosophie aus ihrer ihr im Mittelalter zugewachsenen und zugewiesenen Rolle einer bloßen ancilla theologiae im besonderen führte im 19. Jh. nicht nur zu tiefgreifenden wissenschaftlichen Kontroversen zwischen der deutschen Theologie und Philosophie einerseits und der rückwärtsgewandten neuscholastischen Theologie und Philosophie andererseits. Da es der Neuscholastik gelang, auf die kirchliche Autorität Einfluß zu nehmen, führten diese wissenschaftlichen Kontroversen wiederholt zu teilweise heftigen Kollisionen zwischen deutscher Philosophie und Theologie auf der einen und kirchlichem Lehramt auf der anderen Seite. So gehören Konflikte zwischen kirchlicher Autorität und deutscher Philosophie und Theologie mit zur Signatur der Geistes-, Theologie- und Kirchengeschichte des 19. Jh.s. Zu Recht weist Elke Pahud de Mortanges diese Auseinandersetzungen „jenem unerfreulichen Teil der Geschichte der katholischen Kirche" zu, den sie, wohl eine Äußerung Döllingers aufgreifend (vgl. 309), als „*Krankheitsgeschichte*" (19) charakterisiert.

Teil dieser Krankheitsgeschichte ist ohne Zweifel auch der „Fall" des katholischen Priesters, Münchener Theologie- und nachmaligen (seit 1855) Philosophieprofessors Jakob Frohschammer (1821–1893), dessen Schriften in insgesamt fünf Verfahren von der römischen Index-Kongregation verurteilt wurden, der aufgrund seiner Lehren 1863 von seinen geistlichen Funktionen suspendiert und 1871 exkommuniziert wurde und der in der Folge menschlich zunehmend vereinsamte und wissenschaftlich in die Bedeutungslosigkeit versank. Seinem „Fall" ist die vorliegende Studie, die im Sommersemester 2001 von der Theol. Fak. der Uni. Freiburg i. Br. als Habil.schrift angenommen wurde, gewidmet.

Während die bisherige Forschung, deren insgesamt noch recht junge Geschichte und gegenwärtiger Stand auf S. 21–24 knapp skizziert wird, darauf angewiesen war, den „Fall" Frohschammer anhand gedruckter Quellen und anhand des ungedruckten Nachlasses Frohschammers in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek München und weiterer Archive, besonders des Münchener Universitätsarchivs, der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek sowie der Diözesanarchive in Regensburg und München zu analysieren und zu rekonstruieren, kann die vorliegende Studie – nach der Öffnung des Archivs der römischen Index-Kongregation für die Wissenschaft im Januar 1998 – dazu erstmals auf das reichhaltige unveröffentlichte Aktenmaterial dieses Archivs zurückgreifen. Die zur Erarbeitung vorliegender Untersuchung herangezogenen ungedruckten Quellen sind auf S. 385 sorgfältig aufgeführt.

Faktisch beschränkt sich die Studie aufgrund der Fülle der einschlägigen Archivalien auf den Zeitraum von 1855 bis 1864. Diese Beschränkung rechtfertigt P. inhaltlich damit, daß die beiden ersten Index-Verfahren gegen Schriften Frohschammers 1855 bis 1857 und 1860 bis 1862 „die bedeutendsten und gewichtigsten sind" (20). Bei den drei weiteren in den Jahren 1868, 1869 und 1873 gegen Frohschammers Schriften durchgeführten Prozessen (vgl. dazu 25f) „wurde nur mehr kurzer Prozess gemacht". Wie die gesichteten Untersuchungsakten ausweisen, begnügte man sich in diesen „mit der Ausfertigung jeweils eines Gutachtens und schritt sofort zur Indizierung". Zudem endet – wie P. zu Recht festhält – um 1864 die „erste, *gemäßigte Phase* in der Wissenschaftsbiographie" (20) Frohschammers. Erst nach seiner Suspendierung und wachsenden kirchlichen und wissenschaftlichen Isolierung fühlte sich Frohschammer immer weniger an die Lehre der Kirche gebunden, radikalisierte seine bisher gemäßigten Positionen, um zuletzt das dogmatische Christentum zugunsten eines von ihm so genannten einfachen Christentums Christi preiszugeben.

Im Mittelpunkt der die Jahre 1855 bis 1864 prägenden Kontroversen steht das Verhältnis von Philosophie und kirchlichem Lehramt. „In der Tiefe" – so führt P. aus – „ging es in diesem nachhaltigen Konflikt [...] um die für das Christentum existentielle und deshalb systematisch bedeutsame Frage, ob und, wenn ja, wie der Wahrheitsanspruch des Christentums in den Horizonten der wissenschaftlichen Daseinsbewältigung vernünftig ausgewiesen werden kann. Ist diese Bewahrheitung des Christlichen nur der Theologie und der sich in dieser artikulierenden ‚theonomen' Vernunft möglich, oder kann dieser Weg auch von einer christlich gebildeten, wissenschaftsinstitutionell betrachtet aber autonomen Vernunft wahrgenommen werden?" (20f).

Diese das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie betreffende Thematik wurde in der bisherigen Forschung hauptsächlich anhand gedruckter und ungedruckter Schriften Frohschammers systematisch untersucht (vgl. R. Lachner, Zwischen Rationalismus und Traditionalismus. Offenbarung und Vernunft bei Jakob Frohschammer, Münster 1995). Die von P. in Augenschein genommenen Akten des Archivs der römischen Index-Kongregation gegen die Schriften Frohschammers eröffnen erstmals einen der bisherigen Forschung verwehrten Zugang zu den Verfahren gegen den Münchener Theologen und Philosophen, deren Verlauf von der Vf.in präzise nachgezeichnet wird. Darüber hinaus werden die leitenden Motive der Gutachter und die Argumente, die für, aber auch gegen eine Indizierung der Schriften Frohschammers vorgebracht wurden, und jene, die schließlich zur Verurteilung führten, untersucht.

P. versteht ihre Untersuchung als „*historische Annäherung in systematischer Absicht*" (27), d.h. sie legt Wert auf die Verwobenheit von Geschichtlichem und Systematischem. Dies wirkt sich in der Weise auf den Aufbau der Arbeit aus, daß deren fünf Kap. den geschichtlichen Verlauf des Konfliktes und der beiden Verfahren rekonstruieren und – darin verwoben – die jeweiligen systematischen Streitfragen analysieren, wobei neben den in der Forschung bereits bekannten Positionen Frohschammers auch, und dies markiert einen bedeutsamen Forschungsfortschritt, jene seiner Kontrahenten in der Index-Kongregation herausgearbeitet werden.

Daß der deutsche Jesuit und Index-Konsultor Joseph Kleutgen an der Indizierung der Schriften Frohschammers maßgeblich beteiligt war, war in der bisherigen Forschung beständig vermutet worden, obwohl Kleutgen selbst in einem Schreiben an Christoph Moufang aus dem Jahr 1863 versicherte, seit sieben Jahren nicht mehr als Gutachter an der Indizierung von Schriften deutscher Autoren beteiligt gewesen zu sein, was bedeuten würde, daß er auch in die Index-Prozesse gegen Frohschammer nicht involviert gewesen wäre. Demgegenüber konnte H. H. Schwedt aufgrund umfangreicher Archivstudien in Rom sicher nachweisen, daß Kleutgen im ersten Verfahren der Index-Kongregation gegen Frohschammer als Konsultor gewirkt hat, woran die Vf.in zu Recht erinnert (vgl. 24, 40). Da sich die betreffende Mitteilung Schwedts an einer etwas unauffälligen Stelle in einer Rezension zu einer Untersuchung von K. Deufel über Kleutgen findet (Römische Quartalschrift 72 [1977] 264–269), war diese der bisherigen Frohschammer-Forschung entgangen. Erst die vorliegende Studie vermag aufgrund des neu gesichteten Quellenmaterials nicht nur sicher zu belegen, daß Kleutgen neben dem ersten auch in das zweite Index-Verfahren gegen Frohschammer involviert war, sie wertet die drei Gutachten Kleutgens zudem systematisch aus.

P. differenziert die von ihr untersuchte Periode von 1855 bis 1864 in drei Phasen, von denen die erste die Jahre 1855 bis 1857, also das gesamte erste Index-Verfahren gegen Frohschammers Schrift „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generatianismus" (München 1854) umfaßt. Damals war zunächst nur ein einziges Gutachten von Kleutgen eingeholt worden. Nachdem aufgrund der offenbar als zu dürftig empfundenen Expertise Kleutgens die Indizierung Frohschammers daraufhin zuerst gescheitert war, wurden in einem zweiten Anlauf drei weitere Gutachten eingeholt, ein zweites von Kleutgen, eines von Angelo Trullet und eines von Bernard Smith. Trotz uneinheitlicher Bewertungen durch die drei Gutachter und trotz einiger Gegenstimmen in der Index-Kongregation wurde Frohschammers Generatianismus-Schrift am 5. März 1857 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Eine kirchlicherseits von ihm geforderte Unterwerfungserklärung unter das Urteil der Index-Kongregation blieb Frohschammer bekanntlich schuldig. Obgleich diese erste Phase, die in Kap. 1 (31–69) dargestellt wird, als „Vorspiel" tituliert wird, ist sie, wie die Vf.in überzeugend nachweist, insofern für den gesamten Konflikt „von zentraler *formalthematischer* Bedeutung", als hier die Weichen für das spätere Verständnis des kirchlichen Lehramtes gestellt werden, indem Kleutgen hier der Idee des *ordentlichen* Lehramtes und der Bedeu-

tung der durch dieses vertretenen Lehren machtvoll zum Durchbruch verhelfen konnte.

Die zweite, die Jahre 1860 bis 1862 umfassende Phase betrifft den Konflikt um Frohschammers Programmschriften „Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik. Reform der Philosophie" (München 1858) und „Ueber die Freiheit der Wissenschaft" (München 1861). Nach einer kurzen Vorstellung der beiden Werke und deren je nach theologischer Schulrichtung verschiedenen Rezeption in Kap. 2 (71–140), folgt in dem zentralen und entsprechend umfangreichsten Kap. 3 (141–291) die ausführliche Rekonstruktion des die genannten Programmschriften Frohschammers betreffenden zweiten Index-Verfahrens. Im Rahmen dieses sich über drei Jahre hinziehenden zweiten Verfahrens wurden insgesamt acht Gutachten erstellt, zwei von Piotr Semenenko und je eines von Joseph Kleutgen, von Bernard Smith und von Ferdinando Mansi. Neben diesen fünf offiziellen Gutachten liegen zusätzlich drei anonyme Geheimgutachten vor. Obzwar von den beiden Expertisen von Piotr Semenenko und von den kurzen anonymen Adnotationen zu dem Kleutgen-Gutachten abgesehen sämtliche offiziellen und inoffiziellen Gutachten sich für eine Verurteilung der Schriften Frohschammers aussprachen, wurde eine Entscheidung durch die Index-Kongregation dreimal vertagt, bis – wie in der Forschung vermutet wird – auf Druck des Münchener Nuntius Matteo Eustachio Gonella der Münchener Erzbischof Gregor von Scherr zusammen mit dem früheren, nach Rom „abgeschobenen" Münchener Kardinal August Graf von Reisach zu Wege brachte, daß der „Fall" Frohschammer zur Chefsache gemacht wurde. Die Indizierung von Frohschammers Programmschriften erfolgte daraufhin nicht durch die Index-Kongregation, sondern durch das Breve Papst Pius IX. „Gravissimas inter" vom 11. Dezember 1862. Anhand der acht Expertisen zeigt die Vf.in nicht nur präzise, welche Vorwürfe gegen Frohschammer erhoben werden, sie eröffnet damit zugleich einen Einblick in die theologischen Positionen der von der Index-Kongregation zu Rate gezogenen Index-Konsultoren. Darüber hinaus zeichnet sie anhand dieses zweiten Verfahrens den Entstehungsprozeß einer verbindlichen kirchlichen Lehre nach, der in das päpstliche Breve „Gravissimas inter" gegen Frohschammer einmündet. Dieses an den für Frohschammer zuständigen Münchener Erzbischof von Scherr gerichtete Schreiben von Papst Pius IX. interpretiert sie vor dem Hintergrund seiner Vorgeschichte.

Die die Jahre 1863 und 1864 umfassende dritte Phase der von P. untersuchten Periode des „Falles" Frohschammer betrifft die unmittelbare Wirkungsgeschichte von „Gravissimas inter". Die wiederholte Weigerung Frohschammers, das kirchlicherseits geforderte Unterwerfungsschreiben von 1857 zu unterzeichnen und die darauf erfolgte Suspension Frohschammers von seinen geistlichen Funktionen am 4. April 1863, die damit verbundenen politischen Verwicklungen zwischen der bayerischen Staatsregierung und dem Münchener Erzbischof Gregor von Scherr sowie die zeitgenössische Rezeption und Interpretation des päpstlichen Breves in theologischen Fachzeitschriften, aber auch in der Tagespresse sind Gegenstand von Kap. 4 (293–347). Das abschließende Kap. 5 „Das Nachspiel (1863–1864)" (349–367) zeigt, wie im Gefolge der beiden Index-Verfahren Frohschammer sowohl „auf dem *Wissenschafts*parkett als auch auf dem *Kirchen*parkett" (350) mehr und mehr ausgegrenzt wurde. In diesem Zusammenhang geht die Vf.in zuerst auf das päpstliche Schreiben „Tuas libenter" vom 21. Dezember 1863 ein. Obgleich dieses unmittelbar durch die vom 28. September bis 1. Oktober 1863 unter der Leitung von Johann Joseph Ignaz von Döllinger und Daniel Bonifatius Haneberg stattgefundene Versammlung katholischer Gelehrter in München ausgelöst wurde, zu der Frohschammer pikanterweise bewußt nicht eingeladen worden war, führt P. gute Gründe an, warum hinter diesem Schreiben letztlich die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Philosophie und kirchlicher Autorität und damit auch um Frohschammer steht. Als weiteren Akt der Isolierung Frohschammers verweist P. zu Recht auf die brüskierende Erklärung der Münchener Theol. Fak. vom Januar 1864 gegen Frohschammer und – kirchenamtlich – die Verurteilung der Positionen Frohschammers im „Syllabus errorum" Papst Pius IX. vom 8. Dezember 1864 als „Rationalismus moderatus".

Mit diesen Ereignissen endet die gemäßigte Phase in der Wissenschaftsbiographie Frohschammers. Auf diese folgt eine zweite Phase zunehmender Radikalisierung, aber auch noch weitergehender kirchlicher und wissenschaftlicher Marginalisierung und persönlicher Isolierung und Verbitterung, die aber nicht mehr Gegenstand dieser Studie ist.

Die von Elke Pahud de Mortanges vorgelegte Untersuchung stellt einen wichtigen Beitrag für die Forschung dar. Aufgrund der Einsichtnahme in die einschlägigen Akten der römischen Index-Kongregation konnten die beiden ersten und zugleich gewichtigsten Prozesse gegen Frohschammer präzise rekonstruiert und die Positionen der offiziellen Index-Konsultoren sowie der inoffiziellen anonymen Geheimgutachten herausgearbeitet werden. Dabei wird auch ein Einblick in die kirchliche Lehrentwicklung geboten. Dankbar nimmt der Leser zur Kenntnis, daß die in den bislang ja unveröffentlichten Gutachten vorgelegten entscheidenden Passagen in den Fußnoten ausführlich im Original – in der Regel in lateinischer, nur im Ausnahmefall in italienischer Sprache – belegt werden.

Während der Aufbau der Studie gut nachvollziehbar ist, wirkt die durchlaufende Numerierung der elf Paragraphen durch die fünf übergeordneten Kap. ungewohnt. Nur ganz am Rande sei bemerkt, daß die erwähnte Diss. von Rudolf Hausl über „Das Verhältnis zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie im Denken Jakob Frohschammers" nie abgeschlossen wurde, also weder „publiziert" (22) noch ungedruckt (vgl. 391) vorliegt. Dieser auch in anderer Forschungsliteratur gelegentlich begegnende Irrtum beruht auf einer Unvorsichtigkeit Hausls, der in seinem Beitrag über Frohschammer in dem von H. Fries und G. Schwaiger herausgegebenen Werk „Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert" (München 1975) diesen Buchtitel bereits in das dortige Literaturverzeichnis aufgenommen hat (Bd. 3, 189).

Vechta Raimund Lachner

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

Die Thematik der Schöpfung aus dem Nichts, insbesondere aber die Deutung, welche Luther ihr verleiht, sind bislang nicht in ausführlicher Weise besprochen worden. Insofern schließt das Buch von Johannes Schwanke eine Lücke der Forschung. Sein methodischer Fokus auf Luthers Alterswerk ist ebenfalls gut gewählt, da auch dazu bislang keine Monographie vorliegt. Unter Berücksichtigung korrespondierender Texte aus dem Werk Luthers ordnet Sch.s Analyse das Corpus der Genesisvorlesung thematisch am Leitfaden der *creatio ex nihilo*, was sich als äußerst fruchtbar erweist. Die Formel benennt bei Luther nämlich nicht eine ontologische Ursprungshypothese, sondern leistet als theologisches Axiom die prinzipielle und permanente Verhältnisbestimmung zwischen dem Schöpfergott und der kreatürlichen Welt, und zwar so, daß sie deren absolute Abhängigkeit aus der unverfügbaren Liebe Gottes ins Bewußtsein hebt. Deshalb kann die Bedeutungsweite des Wortes von der Schöpfung aus dem Nichts nicht auf ein urgeschichtliches Anfangsgeschehen eingeschränkt werden. Vielmehr will Sch. das Schöpfungshandeln Gottes *„gleichzeitig* und *gegenwärtig*" (6) in den drei synchronen Dimensionen von Schöpfung, Erhaltung und Neuschöpfung entfalten, woraus sich nicht zuletzt seine aktuelle Relevanz speist.

Bevor jedoch eine systematische Interpretation das im Einzelnen zur Darstellung bringt, begründet ein ausführlicher textgeschichtlicher Teil die besondere Bedeutung, die der Genesisvorlesung „als wichtigstes Werk der Spätphase Luthers" (22) zukommt. Sch. klärt hierbei nicht nur die komplizierte historische Chronologie der Entstehung und Überlieferung des Textes, sondern optiert auch mit der jüngeren Lutherforschung für dessen Authentizität als unstrittige Quelle lutherischer Theologie. Problemgeschichtlich führt er aus, wie Luthers integrale Deutung der *creatio ex nihilo* an das biblische bzw. altkirchliche Verständnis anknüpft, insofern auch sie die Voraussetzungslosigkeit des göttlichen Schöpfungshandelns akzentuiert, jedoch im weiteren keine material-ontologische, sondern eine *existentielle* Interpretationslinie verfolgt, welche die genannte Voraussetzungslosigkeit als Abhängigkeit alles Geschöpflichen von dem grundlosen Liebesratschluß Gottes, also *ex nihilo* erhellt. In diesem Sinn werden für Luther die terminologischen Sprachspiele der Schöpfungs- und der Rechtfertigungslehre zu austauschbaren Größen: Gott schafft, erhält und erlöst die Welt aus unbegründbarer Liebe, was für den Menschen die Nichtung / *annihilatio* allen eigenen Leistens und Strebens bedeutet. Theologisch ist folglich *creatio*, *conservatio* und *recreatio* als Schöpfung *aus dem Nichts* in dem Sinn zu deuten, daß dem Gnadenzuspruch Gottes keine geschöpflichen Grenzen gesetzt werden können. Erläutert Sch. die seelsorglichen und soteriologischen Aspekte dieses Theorems an Luthers Auslegung der Jakobsgeschichte (Gen 45), die zeigt, wie Gott noch das unheilvollste Trachten des Menschen zum Heil wendet, so betont seinen prinzipiellen Charakter als Bekenntnis zum *sola gratia* die Episode vom Verkauf des Erstgeburtsrechts (Gen 25), nach der Erwählung nicht von natürlichen, z. B. genealogischen Gegebenheiten abhängig gemacht werden darf. In beider Blickrichtung erscheint das menschliche Leben als unbegreifliches Wunder einer fortwährenden, ja *alltäglichen* Schöpfung aus dem Nichts, worin Luthers Deutung ihren Skopus und die Formel selbst ein rechtfertigungstheologisches Achtergewicht findet.

Alle weiteren Ausführungen fließen aus bzw. erhellen diesen Ansatz. Sie folgen dabei dem angedeuteten Dreischritt, zunächst die *creatio originalis*, dann aber auch *creatio continua* und *nova* in ihrer prinzipiellen Eigenheit als *creatio ex nihilo* zu entfalten. Was nun die anfängliche Schöpfung betrifft, so ergeben sich aus der Orientierung am *ex nihilo* der Liebe Gottes Konsequenzen für das Geschöpf wie für den Schöpfer. Ersteres darf sich ganz individuell vom Handeln Gottes angesprochen fühlen. Sch. entdeckt hier Texte, die uns einen beeindruckend persönlich argumentierenden Luther vorstellen und darüber hinaus einen theologischen Ansatz bieten, der sogar für die gegenwärtige plurale Theologie der Religionen offen ist. Denn laut Luther befähigt nicht Orthodoxie, sondern Kreatürlichkeit zum Ansprechpartner Gottes. „Menschliches Leben", so der Grundsatz in der Formulierung Sch.s, „– ja, Leben überhaupt – ist verdanktes Leben" (94) und steht damit in vollkommener Abhängigkeit von seinem göttlichen Geber. Das gilt bis in die geschöpfliche Tatsphäre hinein und führt im letzten dazu, daß Luther keine anthropozentrische Sonderstellung anerkennt, sondern den Menschen egalitär in seine Umwelt einbettet. V. a. aber vermag sich eine derart Gott-relative Welt nicht von sich selbst herzuleiten. Ge-

rade die Schöpfung bleibt alleiniger, seinerseits nicht begründbarer Gnaden- und Liebesakt des Schöpfers. Nicht jedoch diese ontologische Seite der Abgründigkeit der Welt, sondern die existentielle ihrer Gutheit als unverdientes Geschenk stehen für Luther im Vordergrund. Der Mensch darf seinen wohleingerichteten Lebensraum als vorübergehenden Aufenthalt gestalten, und zwar im Sinne eines von Gott bestellten und diesem verantwortlichen Hüters. Der allmächtige Schöpfer ist dann von der Kreatur zwar unterschieden als *Gott*. Insofern die menschliche Abhängigkeit jedoch keiner unbestimmten Allmacht, sondern einer ihr bedingungslos und individuell in Liebe zugetanen zu entsprechen hat, birgt diese Unterscheidung die engst mögliche Beziehung in sich und tröstet mehr als sie erschreckt. Luther faßt die Schöpfer-Geschöpf-Relationalität im Bild der Sprache: Demzufolge existiert der gesamte kreatürliche Kosmos aus dem bzw. als das von Gott ausgesprochene *wesentliche* Wort. Als ihr Autor bleibt er aller Kreatur stets nah und unterstreicht damit, daß noch sein uranfängliches Schöpfungshandeln keine Vergangenheit, sondern je lebendige Gegenwart meint und die Christen folglich in ihre jeweilige Lebenswelt hinein weist. Diese „Wiederbeheimatung" in der Welt würdigt Sch. als reformatorische Spitze gegen die mönchische „Weltflucht", wobei er jedoch nur die positive Lebensfreude der ersten betont, ohne eine Auseinandersetzung mit dem durchaus auch als weltbezogen verfaßten monastischen Ideal ins Auge zu fassen.

Ist die Welt bereits am Ursprung ihrer selbst nicht mächtig, dann noch weniger, wenn es um ihren Fortbestand geht. Sch. betont, daß *creatio* und *conservatio* für Luther streng genommen nicht geschieden sind. Vielmehr ist Gott als alleinig handelnder „die treibende Kraft der Welt" (143), und zwar, wie die anschaulichen Beispiele Luthers u. a. aus dem Bereich der Babypflege zeigen, in höchst persönlicher Zuwendung. Die Stellung des Menschen beschränkt sich jedoch nicht auf die eines unmündigen Kindes, vielmehr darf er – nicht weil er müßte, sondern weil Gott es so will – in eingeschränkter Weise Mitarbeiter Gottes sein, eine Mitarbeit, die sich betont *in* der Welt, d. h. in den drei Ständen der Kirche, der Wirtschaft und der Politik konkretisiert. Luther betont dabei stets die auf eigenem beruhende Schwachheit bzw. Nichtigkeit dieser Institutionen im Kontrast zu ihrer von Gott geschenkten Wirkmacht. Instruktiv an Sch.s Analyse erscheint hier v. a., wie er Luthers Aufwertung des Hausstandes der Ökonomie als Manifest eines weltzugewandten Glaubens liest: „Das Weltwirken des Menschen ist von Gott gewünscht und gewollt, und diese Partizipation gehört zur Würde des Menschen." (178)

Obgleich die *recreatio* / Neuschöpfung / Erlösung in den Augen Luthers nur einen Teil der Menschen, den Gläubigen, vorbehalten bleibt, will Sch. auch sie nicht aus der umfassenden Identität der dreifachen *creatio ex nihilo* heraus nehmen, spricht höchstens von einer Parallelisierung von Schöpfung und Neuschöpfung. Thema und Problematik des nun eigentlich rechtfertigungstheologischen Aspekts des schöpferischen Handelns Gottes liegen in dessen zuförderst *annihilierenden* Charakter. Um die Kompatibilität zur göttlichen *conservatio* nicht aufgeben zu müssen, betont Sch. wiederum den liebenden Zug, der noch die Nichtung des sündigen Geschöpfs prägt und als Ziel eben die Neuschöpfung aus dem Nichts hat. Gleichwohl sind die systematisch-theologischen Spannungen in Luthers Konzeption hier am deutlichsten spürbar. Sch. leugnet diese Schwierigkeiten nicht, weist vielmehr darauf hin, daß Luther nicht jeden Selbstbesitz des Menschen leugnen will, wohl aber den Grund für dessen Subjektstatus nicht in diesem selbst, sondern extern in Gott verankert. Das freilich ist eine These, dem die geistesgeschichtliche Entwicklung des Subjektivitätsverständnisses seit der neuzeitlichen Aufklärung entgegensteht. Auf die daraus für uns heute resultierenden Schwierigkeiten geht Sch. jedoch nicht ein. Statt dessen expliziert er die Bedeutung der *annihilatio* des Sünders über die reformatorischen Kernthesen der Werkgerechtigkeit und des *sola gratia*. In ihrem Sinn stellt die *recreatio ex nihilo* nicht die Personalität und Verantwortung des Menschen in Frage, sondern unterstreicht die heilsentscheidende Bedeutung des Glaubens. Diesen beschreibt Luther als paradoxe Haltung einer aktiven Passivität, in der zwar die Barmherzigkeit Gottes allein regiert, das seinerseits gottgewirkte Vertrauen des Menschen jedoch in gewisser Weise kooperiert. Die Kautelen sind sprechend und eine letztbefriedigende Auflösung findet auch Sch. nicht. Er betont vielmehr die göttliche Liebe als geistgewirkte Ursache der aktiven Glaubenspassivität des Menschen, wobei er bereits auf S. 125 kritisch darauf hingewiesen hatte, daß eine *absolut* schöpferische Liebe, die keinen Anhalt an einer vorausgehenden Andersartigkeit oder auch nur Aktivität des Geliebten hat, sondern alles Liebenswerte erst schafft, zumindest theoretisch Probleme hat, wirklich *Liebe* zu bleiben. Überzeugender als die Theorie der Neuschöpfung ist deshalb die praktische Konsequenz, welche das Welthandeln des im Glauben neu geschaffenen Christen betrifft, sein aktives Leben in Gott, das Luther realistisch unter den Vorzeichen von Ungewissheit und Anfechtung schildert. Gegen den äußeren Anschein in einer unerlösten Welt und „gegen die Befürchtung des Versagens" (241) der göttlichen Verheißung wird der Glaube hier selbst zu einer *creatio ex nihilo*, die darauf zu vertrauen hat, „dass das, was bei dem Menschen nichts ist, bei Gott alles ist und dass das, was dem Menschen unmöglich ist, Gott leicht fällt" (244). In diesem Sinn erweist der problematische Annihilationsgedanke zumindest eine lebenspraktische, soll heißen seelsorgliche Pointe gegen falsche Todes- bzw. Endgerichtsfurcht, insofern er betont, daß Gottes bewahrende Fürsorge im Glauben niemals in Zweifel zu ziehen ist. Luther vermag sogar den leiblichen Tod im Durchgangsmodus des Schlafes zu beschreiben, an dessen Ende die Auferstehung oder Neugeburt aus Christus steht. Dennoch nimmt diese pastoral markierte Übergängigkeit dem Tod nichts an Schärfe bzw. dem Auferweckungshandeln Gottes seinen aus dem Nichts schaffenden Charakter. Die Glaubenszumutung bleibt bestehen. Darin besteht gerade das Kennzeichen einer christlichen Menschen- und Weltsicht, daß sie – individuell wie global – aus dem Anspruch Gottes heraus lebt und im Vertrauen auf sein Wort mit den ambigen Wechselfällen des Lebens umgeht. Gelingt ein solcher Glaube, dann verliert der Tod zwar nicht seinen faktisch bedrängenden Charakter, aber doch wenigstens den verzweifelten Ruch eines absoluten Endes.

Am Schluß bündelt Sch. seine Lutherlektüre zum Ansatzpunkt für eine glaubensspezifische Anthropologie. In ihr wäre – vielleicht sogar jenseits, jedenfalls nicht gegen die rechtfertigungstheologische Annihilation – zu zeigen, wie das Axiom von der Schöpfung aus dem Nichts angesichts eines über die Maßen hinaus schenkenden Gottes die Selbstmächtigkeit des Menschen so heilvoll irritiert, daß man seine personale Würde und Verantwortung positiv gerade aus dem *Empfangen-haben* und *Verdankt-sein* entwickeln könnte.

Die Lektüre von Sch.s Buch vermittelt insgesamt ein detailgenaues und deshalb sehr anschauliches Bild von Luthers Argumentation. Sie zeigt, ohne daß Spannungen in dessen Entwurf übergangen würden, wie lebensnah Luther *creatio ex nihilo* als – wie es zu Beginn heißt – „Grundmatrix" (5) der schöpfungstheologischen Bezogenheit von Gott und Welt entwirft. Die terminologische Engführung des umfassenden Schöpfungshandelns Gottes auf den Aspekt des *ex nihilo* leistet dabei v. a. einen Beitrag für jene theologische Bewußtseinsbildung, welche die Zweideutigkeit der Welt als Rahmenbedingung ihres Denkens bzw. Redens von Gott ernst nimmt und praktisch in eine Lebensweltpastoral, theoretisch in die Abkehr von metaphysischen Letztbegründungen mündet. Als theologisches Integral für die Weltzugewandtheit Gottes erweist sich die *creatio ex nihilo*-Formel als nicht ganz so sprechend. Wenn die Liebe Gottes das Maß ist, von dem allein sich Voraussetzungslosigkeit wie Abhängigkeit der Schöpfung von ihrem Schöpfer bestimmen lassen, wäre zu fragen, ob eine theologische Rede von der *creatio ex amore*, wie sie in konfessionell-katholischem Raum Alexandre Ganoczy vorgeschlagen hat, wenn schon nicht die integralere Formulierung, so doch zumindest eine bedenkenswerte Ergänzung böte.

Würzburg Jürgen Bründl

Kurzrezensionen

Im Schatten der Politik. Einwirkungen auf das christlich-islamische Gespräch, hg. v. Rainer Albert / Wilfried Dettling. – Altenberge: Oros 2002. 297 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 52), kt € 38,00 ISBN: 3–89375–207–2

Der Sammelbd widmet sich der Frage, wie politische Einflüsse den christlich-islamischen Dialog beschränken können. Dies wird anhand verschiedener Themenfelder untersucht: der „Import" der politischen Kultur der Türkei nach Westeuropa, die oft politisierten islamischen Organisationen in Deutschland, die muslimischen Minderheiten im säkularen Staat, der Islamische Religionsunterricht (anhand des „Mannheimer Modells"). Darüber hinaus wird der Blick auf internationale Beispiele gerichtet: die westlichen Interessen am Afghanistan-Konflikt, die Lage der katholischen Kirche in der Türkei und der Fall des Moscheebaus in Nazareth. Wer sich mit der Interaktion von Religion und Politik in der Gegenwart beschäftigt, sollte in jedem Fall zu diesem lesenswerten Band greifen. H.S.

Das Verständnis von Religion und Religionen weltweit. Aktuelle Tendenzen in verschiedenen Kontexten, hg. v. Heribert Bettschneider. – Nettetal: Steyler 2003. 149 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 79), kt €,14,90 ISBN: 3–8050–0493–1

Die Dokumentation eines Studientags widmet sich dem Thema Religion in den globalen Kontexten der Postmoderne. Die behandelten geographischen Räume sind Indien, China, Afrika, Lateinamerika und Europa und werden zumindest teilweise von aus dem jeweiligen Gebiet stammenden Theologen behandelt. Der einführende Beitrag des Hg.s problematisiert einen oft eurozentristisch verwendeten Religionsbegriff. Ein weiterer Beitrag wendet sich unter der Berücksichtigung koranischer wie zeitgenössischer Positionen dem Verhältnis von Islam und religiösem Pluralismus zu. Der Bd zeigt, daß eine noch immer nicht selbstverständliche globale Sicht auf Religion notwendig und weiterführend ist. Auf diese Weise kommt auch der interreligiöse Dialog aus lateinamerikanischer Sicht (129f) oder die Begegnungen von afrikanischen Religionen, Christentum und Islam (85–116) in den Blick. H.S.

Bouchal, Robert / **Gruber**, Reinhard H.: **Der Stephansdom**. Monument des Glaubens – Stein gewordene Geschichte. – Wien: Pichler 2005. 192 S. geb. € 29,90 ISBN: 3–85431–368–3

Rodin hat die gotische Kathedrale mit einer Glucke verglichen, die unter ihren Fittichen die Stadt birgt, als seien die Häuser ihre

Küken – ein Bild, das auch dem heutigen Wientourist noch vor Augen steht.

Diese Stimmung ist eine der vielen, die der anzuzeigende, gutgemachte Bd einfängt. Textautor Gruber – als Domarchivar sicher ein zuverlässiger Wegbegleiter – und Photograph Bouchal führen den Leser gekonnt durch die Geschichte und die Räumlichkeiten der Metropolitankirche, von der mit Doppelkreuz und Doppeladler gezierten Spitze des Steffl bis in die Katakomben, die sich Heinrich III und Rudolf der Stifter mit einigen Tausend Wienern als Begräbnisplatz teilen. Selbstverständlich werden Architektur und künstlerische Ausstattung eingehend erklärt und ins Bild gesetzt: Das Riesentor, die Westempore, die mittelalterlichen und barocken Skulpturen und Altäre, die das Raumerlebnis so unverwechselbar machen, die Glocken – allen voran die Pummerin –, das Dach, dessen gewaltige Holzkonstruktion noch in den letzten Kriegstagen durch ein Feuer vernichtet wurde.

Wermutstropfen? Wer unbedingt welche finden will, kann dies vielleicht bei den Fotos tun: Stürzende Linien wirken nicht immer künstlerisch, und Skulpturen, die Jahrhunderte im Dämmer von Kapellen oder Portaltrichtern zugebracht haben, verlangen, will man sie ablichten, mitunter etwas mehr Aufwand als einen einzelnen Scheinwerfer.

Jedenfalls eine gelungene Hommage an das Wahrzeichen Wiens!

Jo.B.

Byčkov, Viktor: **2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten.** Alte Kirche, Byzanz, Rußland. – Würzburg: Augustinus 2001. 447 S. (Das östliche Christentum. Neue Folge, 50), brosch. € 28,00 ISBN 3–7613–0200–2

Der Bd versammelt Arbeiten des Vf.s zur Ästhetik mit einem Schwerpunkt auf der Ästhetik und der Theologie der Ikonen. Die Arbeiten sind zu unterschiedlichen Zeiten entstanden und wurden z. T. bereits in deutscher Sprache publiziert; zwei der Beiträge sind in englischer, einer in französischer Sprache in den Sammelbd aufgenommen. Sie bieten einen Überblick über zentrale Fragen des früh- und ostkirchlichen Verständnisses von „Kunst" und der theologischen Reflexion darüber. Ein Bio- und eine Bibliographie des Vf.s beschließen den Bd.

Th. B.

Kraus, Georg: **Den Glauben heute verantworten.** Dogmatische Perspektiven. Aufsätze und Vorträge. – Frankfurt a.M. u. a.: Peter Lang 2004. 396 S. (Bamberger Theologische Studien, Band 21), kt € 59,00 ISBN: 3–631–51980-X

Das vorliegende Buch ist ein Sammelbd von Aufsätzen und Vorträgen des emeritierten Bamberger Professors für Dogmatik Georg Kraus. Eine Sammlung ungleichartiger Aufsätze zu fast allen Traktaten der Dogmatik, die in unterschiedlichen Kontexten und Stadien des wissenschaftlichen Schaffens des Vf.s entstanden sind, bietet sich dem Leser an. Die Beiträge gliedern sich in folgende Themenbereiche: Gottesverständnis (9–84), Christusverständnis (85–106), Schöpfungsverständnis (107–151), Menschenverständnis (151–222), Kirchenverständnis (223–278), Sakramentsverständnis (279–319), dogmatische Erkenntnistheorie (321–396).

Der Vf. faßt im Vorwort (7–8) das gemeinsame Ziel der Aufsätze und damit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zusammen: „die Relevanz des Glaubens für das Leben der Menschen in der Welt von heute deutlich zu machen" (7). Diese Aufgabe bestehe in einer Übersetzung der Glaubensaussagen für die in der heutigen Welt lebenden Menschen und darin, daß „kirchliche Glaubensformulierungen [...] in Beziehung gebracht werden zu gelebten Erfahrungen, damit sie bei den Menschen in ihrer existentiellen und sozialen Lebenssituation ankommen" (8).

Die Veröffentlichung ist eine willkommene Handreichung für diejenigen, die sich mit dem Schaffen von Georg Kraus beschäftigen möchten.

N. C.

Mensen SVD, Bernhard: **Islam.** – Nettetal: Steyler Verlag 2003. 122 S., kt € 14,80 ISBN: 3–8050–0483–4

Der Bd dokumentiert eine Vorlesungsreihe und bietet damit einen Querschnitt gegenwärtig diskutierter Fragestellungen zum Thema Islam. Er enthält Beiträge zum Islam in Deutschland (Thomas Lemmen), zu Islam und Moderne (Hans Vöcking), zu Friede und Gewalt im Islam (Günter Risse), zur Gottesfrage (Eugen Nunnenmacher), zum Koran aus christlicher Sicht sowie zu Problemen und Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs (beides Adel Theodor Khoury). Sowohl der Bd als auch die nur teilweise mit Fußnoten versehenen einzelnen Beiträge zeichnen sich durch eine große Themenbreite aus. Wer sich vertieft mit den genannten Fragestellungen beschäftigen will, wird eher zu anderen Werken der an diesem Sammelbd beteiligten Autoren greifen.

H.S.

Preißler, Holger: **Stimmen des Islam.** Zwischen Toleranz und Fundamentalismus. Leipzig: Militzke 2002. 188 S., kt € 14,80 ISBN: 3–86189–250–2

Es handelt sich um eine Sammlung meist aus dem Arabischen, Englischen oder Französischen übersetzter Kurztexte bzw. Textauszüge von muslimischen Autoren, darunter auch Interviews und Fatwas. Die Texte stammen aus drei Jahrzehnten und sollen die innerislamische Vielfalt widerspiegeln. Sie sind thematisch gruppiert, u. a. findet man Material zu Fragen der Glaubenspraxis, der Geschlechterrollen, des interreligiösen Dialogs sowie zu Terror, Krieg und Frieden. Der Textsammlung sind kurze Einführungen des Hg.s, ein Glossar, ein Autorenverzeichnis und eine Bibliographie beigegeben. Die Textauswahl kann nur exemplarisch sein, eröffnet aber den Zugang zu zumindest teilweise für die theologische Diskussion wichtigen Texten.

H.S.

Schönherr-Mann, Hans-Martin: **Auf der Spur des verlorenen Gottes.** Die großen Religionsphilosophen im 20. Jahrhundert. – Freiburg: Herder 2003. 208 S. (Spektrum, 5351), kt € 9,90 ISBN: 3–451–05351–9

Seit einiger Zeit wächst in der Philosophie wieder die Aufmerksamkeit für die Bedeutung der Religion angesichts der Krise der Moderne. Daß wichtige Philosophen des 20. Jh.s dieses Thema – und damit auch die Gottesfrage – keineswegs aus dem Blick verloren hatten, illustriert Schönherr-Manns kleiner Bd exemplarisch an zwöf einschlägigen Denkern: Wittgenstein, Bergson, James, Whitehead, Max Weber, Voegelin, Jaspers, Marcel, Heidegger, Jonas, Lévinas, Ricœur. Als Leitfaden der Darstellung, die wiederholt auch Vergleiche zwischen den ausgewählten Denkern andeutet, dient die Frage nach dem Verhältnis der religiösen Dimension zur wissenschaftlich-technologischen Kultur. Einführung und Nachwort rahmen die Einzelporträts und spannen einen Bogen von der mit Blick auf Kierkegaard und Nietzsche beschriebenen geistigen Ausgangssituation des 20. Jh.s bis zu möglichen Perspektiven für das 21. Jh. So entsteht ein bei aller Knappheit facettenreiches Panorama philosophischer Optionen, das zu eigenem Nachdenken und kritischer Diskussion einlädt.

M. Ro.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Ahivo, Juha: Theological Epistemology of Contemporary American Confessional Reformed Apologetics. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2005. 405 Ss (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 59), kt ISBN: 951–9047–93-X.

Biblica Vol. 86 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2005. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 457–477: Prinsloo, G.T.M.: The Role of Space in the שירי תמצלות (Psalms 120–134); 478–493: Niesiolowski-Spanò, L.: Where Should One Look for Gideon's Ophra? 494–510: Walker-Jones, A.: The So-called Ostrich in the God Speeches of the Book of Job (Job 39,13–18); 511–528: Sánchez Navarro, L.: Estructura testimonial del Evangelio de Juan; 529–535: Kilgallen, J. J.: What Does It Mean to Say That There Are Additions in Luke 7,36–50? 536–544: Kreuzer, F.: Der Antagonist: Der Satan in der Hebräischen Bibel – eine bekannte Größe? 545–553: Mitchell, D.C.: The Fourth Deliverer: A Josephite Messiah in 4QTestimonia.

Blanco, Pablo: Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones. – Madrid: Ediciones Rialp 2005. 300 S., kt € 19,00 ISBN: 84–321–3559–3.

Brück, Michael von: Zen. Geschichte und Praxis. – München: Beck 2004. 128 S. (C. H. Beck, Wissen, 2344), brosch. € 7,90 ISBN: 3–406–50844–8.

Eschenbach, Maria: „Glauben heißt, der Liebe lauschen." Glaubenswege mit Gertrud von le Fort und Hans Urs von Balthasar. – Paderborn: Schöningh 2005. 232 S., kt € 19,90 ISBN: 3–506–72974–8.

Graf, Georg: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften. Band I und Band II, hg. v. Hubert Kaufhold. – Würzburg: Ergon-Verlag 2005. 823 S. (Beiruter Texte und Studien, 107), kt € 94,00 ISBN: 3–89913–488–5.

Hänsel-Hohenhausen, Markus von: Vom Antlitz in der Welt. Gedanken zur Identität im 21. Jahrhundert. – Frankfurt am Main: Frankfurter Taschenbuchverlag 2005. 84 S., geb. € 30,00 ISBN: 3–937909–54–0.

Hübner, Hans: Der freche und der fromme Poet. Heinrich Heine und sein Glaube. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus 2005. 223 S., kt € 16,90 ISBN: 3–7975–0092–0.

Human Approaches to the Universe. Interdisciplinary Studies, hg. v. Eeva Martikainen. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2005. 207 S. (Schriften der Luther-Agricola–Gesellschaft, 60), kt ISBN: 951–9047–94–8: 7–16: Martikainen, E.: Introduction: Human Approaches to the Universe; 17–25: Enqvist, K.: Fine Tuning in the Physical Universe; 26–42: Barrow, J. D.: Our Universe And Other; 43–65: Zimmermann, R. E.: The Modeling of Nature as a Glass Bead Game; 66–74: Driessen, A.: Philosophical Consequences of the Gödel Theorem; 75–94: Hofkirchner, W. / Fuchs, C. / Klauninger, B.: Informational Universe: A Praxeo-Onto-Epistemological Approach; 95–109: Larjo, L.: Intuitive Universe: Immediacy in human Knowledge; 110–122: Kallio-Tamminen, T.: Expanding Ontology – A Locus for Autonomous, Subjective States in the Quantum Framework; 123–139: Gammel, I.: Matter and Myths of the Soul: Perspectives on Plato, Carl Gustav Jung and Wolfgang Pauli; 140–153: Suntola, T.: Universal Order in Absolute Time; 154–185: Lehti, R.: Einsteinian Time: The Microcosmic, Megacosmic and Mesocosmic; 186–205: Erikäinen, A. A.: Time: Physical and Eternal.

Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag, hg. v. Michael Labahn / Klaus Scholtissek / Angelika Strotmann. – Paderborn: Schöningh 2004. 427 S., kt € 49,90 ISBN: 3–506–77917–6: 11–32: Bieringer, R. / Pollefeyt, D.: Open to Both Ways … ? Johannine Perspectives on Judaism in the Light of Jewish-Christian Dialogue; 33–53: Frey, J.: Das Bild „der Juden" im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde; 54–90: Maier, J.: Schriftrezeption im jüdischen Umfeld des Johannesevangeliums; 91–106: Strotmann, A.: Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1–18; 107–122: Hübner, H.: EN APXHI ETΩ EIMI; 123–139: Zumstein, J.: Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6); 140–157: Klauck, H.-J.: Geschrieben, erfüllt, vollendet: die Schriftzitate in der Johannespassion; 158–184: Theobald, M.: Abraham – (Isaak) – Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium; 185–206: Labahn, M.: Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium – Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis; 207–226: Scholtissek, K.: „Geschrieben in diesem Buch" (Joh 20,30). Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums; 227–246: Wucherpfennig, A.: Markus 1,1–3, Joh 1,1–18 und Herakleons Johannes- Kommentar im Licht christlicher Kanon-Entwicklung; 247–268: Langner, C.: Was für ein König ist Jesus?; 269–286: Menken, M.: Die Feste im Johannesevangelium; 287–313: Painter, J.: Sacrifice and Atonement in the Gospel of John; 314–333: Umoh, C.: The Temple in the Fourth Gospel; 334–350: Morgen, M.: Le roi d'Israel vient vers la fille de Sion; 351–366: Moloney, F.: Israel, the People and the Jews in the Fourth Gospel; 367–386: Schnelle, U.: Trinitarisches Denken im Johannesevangelium; 387–415: Söding, T.: Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum; 416–427: Reinhartz, A.: The Grammar of Hate in the Gospel of John: Reading John in the Twenty-First Century;

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. – St. Ottilien: Eos 2005. 608 S. (Regulae Benedicti studia: Supplementa; Bd. 11), (Band 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer), geb. € 72,00 ISBN: 3–8306–7139–3.

Kateregga, Badru D. / Shenk, David W.: Woran ich glaube. Ein Muslim und ein Christ im Gespräch. – Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2005. 255 S., brosch. € 14,90 ISBN: 3–937896–15–5.

Kinzel, Till: Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen. – Schnellroda: Edition Antaios 2003. 154 S. (Perspektiven, 7), brosch. € 12,00 ISBN: 3–935063–07–5.

Kissler, Alexander: Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. 192 S., geb. € 17,90 ISBN: 3–451–28867–2.

Kleissner, Richard: Der heilige Nikolaus. Die schönsten Geschichten und Legenden. Mit Liedern und Gebeten. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 47 S., geb. € 7,90 ISBN: 3–7022–2713–5.

Kontexte der Schrift. Band I: Text, Ethik, Judentum und Christentum, Gesellschaft. Ekkehard W. Stegemann zum 60. Geburtstag, hg. v. Gabriella Gelardini. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 512 S., geb. € 35,00 ISBN: 3–17–018877–1: 25–48: Konradt, M.: „Die aus Glauben, diese sind Kinder Abrahams" (Gal 3,7). Erwägungen zum galatischen Konflikt im Lichte frühjüdischer Abrahamstraditionen; 49–59: Bachmann, M.: Von den Schwierigkeiten des exegetischen Verstehens. Erwägungen am Beispiel der Interpretationen des paulinischen Ausdrucks, „‚Werke' des Gesetzes; 60–73: Ehrensperger, K.: Paulus und die Gnade. Zu Fragen von Macht, Dominanz und Ermächtigung; 74–86: Pestalozzi, K.: „Blüh' auf, gefroner Christ […]". Zum Kapitel IV/13 in Gottfried Kellers Roman *Der grüne Heinrich* (1854/1855); 87–99: Tour-Kurth, C.: Nochmals: „Wer eines solcher Kinder aufnimmt". Ein Beitrag zur sozialgeschichtlichen Auslegung von Mk 9,35–37; 100–115: Kundert, L.: Die Apokalypse ist bereits geschehen. Neutestamentliche Eschatologie am Beispiel der Evangelienschlüsse; 116–125: Schmid, P.: Das Volk mit Milch tränken. Die Predigt als öffentliche Rede; 126–137: Oberhänsli-Widmer, G.: Elija als Pate des Bundes, oder die Dynamik rabbinischer Rezeption; 138–152: Plietzsch, S.: Religion der Differenz. Eine Lektüre von bBerakhot 57b–58b; 153–167: Kosman, A.: Sieben Psalmen. Unterschiedliche Anfänge eines Briefes an Gott. Asu dem Hebräischen übersetzt von Edna Brocke; 168–181: Lichtenberger, H.: *Judaeophobia* – von der antiken Judenfeindschaft zum christlichen Antijudaismus; 182–195: Reinhartz, A.: John, Gender and Judaism: A Feminist's Dilemma; 196–209: Petry, E.: Antisemitismus, das *Perpetuum mobile* der Gesellschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts? Gedanken über Traditionen, „Innovationen" und Nivellierungen; 210–223: Ludewig-Kedmi, R.: Ambivalenz im Umgang mit der Schoah. Psychologische Perspektiven von Erzählgeboten und Erzählverboten; 224–226: Bodenheimer, A. R.: Besänftige dich, schreiendes Blut; 227–240: Grözinger, A.: Das Ende des Sonderwegdenkens im deutschen Protestantismus? 241–254: Sutter Rehmann, L.: „Hoch und heilig!" – Die Gelübdepraxis als religiöses Konfliktmanagement. Sozialgeschichtliche Relektüre von Mischna Nedarim; 255–266: Starck, A.: Frau und religiöse Identität im jiddischen *Mayse bukh* (1602); 267–281: Wick, P.: Exegese und Realität. Über das Wirklichkeitsverständnis eines multimethodischen Ansatzes; 282–295: Schüssler Fiorenza, E.: Wissenschaftsrhetorik und Interpretationsethik; 296–305: Pieper, A.: Tugend; 306–318: Pfleiderer, G.: „Moralischer Realismus" und protestantische Ethik; 319–327: Rendtorff, R.: Die „Erwählung" Israels in der Hebräischen Bibel. Exegetische Bemerkungen; 328–335: Brändle, R.: Jüdische Märtyrer als christliche Heilige; 336–349: Henrix, H. H.: Das Vatikandokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel". Ein Text von Tragweite für Theologie und Dialog; 350–361: Perry, Y.: Judeo-Christian Disputation in 19th Century Palestine; 362–372: Noffke, E.: Christ *and* Caesar, Christ *or* Caesar: The Development of a Tension about Politics in Early Christianity – The Role of the Roman Community; 373–390: Langer, G.: Bruder Esau. Zur Frage nach der jüdischen Identität am Beispiel der Auslegung zu Jakob und Esau in Bereshit Rabba; 391–402: Ehrlich, E. L.: Messianismus und Zionismus. Pseudomessianische Bewegungen im Judentum; 403–419: Avineri, S.: Statecraft Without a State: A Jewish Contribution to Political History? 420–430: Shapira, A.: Brenner and the Russians; 431–441: Bodenheimer, A.: In den Himmel gebissen. Zu Samuel Josef Agnon; 442–457: Haumann, H.: Jüdische Nation – Polnische Nation? Zur gesellschaftlichen Orientierung von Juden in Polen während des 19. Jahrhunderts; 458–463: Diner, D. D.: Imperium und Diaspora. Das jüdische Exempel; 464–491: Gelardini, G.: Schriftenverzeichnis von Ekkehard W. Stegemann (1974–2005).

Kontexte der Schrift. Band II: Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text. Wolfgang Stegemann zum Geburtstag, hg. v. Christian Strecker. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 480 S., geb. € 35,00 ISBN: 3–17–018883–6: 15–36: Esler, P. F.: The role of Hannah in Samuel 1:1–2:21: Understanding a biblical narrative in ist ancient context; 37–48: Utzschneider, H.: Der friedvolle und der bittere Tod. Einstellungen Horizonte gegenüber Tod und Sterben im Alten Testament; 49–60: Bartchy, S. S.: „When I'm Weak, I'm Strong". A Pauline Paradox in Cultural Context; 61–74: Malina, B. J.: From the Jesus Faction to the Synoptic Gospels. The Synoptic Gospels as Third Generation Phenomena; 75–82: Pilch, J. J.: The Ascension of Jesus: A social scientific perspective; 83–106: Neumann, K.: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden". Recht, Ritual, Romantik – Kontexte des Schriftwortes Mt 19,6 und seiner Interpretation in der Reformationszeit und im bürgerlichen Zeitalter; 107–119: Schieder, R.: Historische Kritik als Lebensstil. Das Beispiel Michel Foucaults; 120–131: Strecker, C.: Das Gewesene, das Fremde und die Exegese. Die jüngeren Grundlagendebatten in Geschichtswissenschaft und Kulturanthropologie und ihre Bedeutung für die biblische Wissenschaft; 132–149: Jost, R.: Ist eine feministische Sozialgeschichte des Ersten Testaments möglich? 150–160: Schottroff, L.: Der Hunger Jesu. Mk 11,11–25; Mt 21,10–22; 161–170: Wegner, U.: Jesus und die kaiserlichen Steuern: Mk 12,13–17; 171–191: Zangenberg, J.: Davids Sohn und der Messias. Beobachtungen zur „politischen Theologie" des Markus anhand von Mk 12,35–37; 192–208: Vouga, F.: Die politische Relevanz des Evangeliums. Rezeption des Paulus in der philosophischen Diskussion; 209–222: Theissen, G.: Urchristliches Ethos. Eine Synthese aus biblischer und griechischer Tradition; 223–231: Reinmuth, E.: Alles muss raus. Die Parabel Lk 16,1–8 ist moralischer als ihre Auslegungen; 232–234: Hoffmann, M.: Solidarität mit den Leidenden. Eine Karfreitagspredigt; 235–249: Langer, G. J.: Der Grenzgänger Esau. Zur Frage nach jüdischer Identität am Beispiel der talmudischen Auslegung zu Jakob und Esau; 250–259: Steinacker, P.: „Das Opfer Abrahams", Gen 22,1–14. Eine Predigtstudie; 260–269: Wedderburn, A. J. M.: Paul and the Mysteries Revisited; 270–288: Thyen, H.: Zwei verfehlte Alternativen in der Auslegung von Römer 7; 289–300: Räisänen, H.: Sold Under Sin? Early Christian Notions of Human Condition; 301–322: Nehring, A.: Die Erfindung der religiösen Erfahrung; 323–342: Elliott, J. H.: Deuteronomy 25:11–12 LXX: No Tweaking the Twins. More on a Biblical Euphemism and its Translations; 343–360: Alkier, S.: Neutestamentliche Wissenschaft – Ein semiotisches Konzept; 361–376: Schneider, M.: Texte – Intertexte – Schrift. Perspektiven intertextueller Bibellektüre; 377–389: Rusam, D.: Das Johannesevangelium – eine „Relecture" der synoptischen Evangelien? Intertextuelle Beobachtungen zu den „Ich-bin-Worten" des Johannesevangeliums; 390–403: Erlemann, K.: Beobachtungen zur Feinstruktur von Joh 1–12; 404–442: Kahl, W.: Vom Ende der Zweiquellentheorie oder Zur Klärung des synoptischen Problems; 443–454: Steiger, L.: Über uns selbst und unsre Kinder oder „Denk es, o Seele". Lukas 23,26–49 / Karfreitag – Predigt am 25. März 2005 in der Alten Aula der Universität Heidelberg während der Innenrenovie-

rung der Peterskirche daselbst; 455–466: NEUMANN, K.: Schriftenverzeichnis Wolfgang Stegemann (Stand 2005).

Körner, Reinhard: Die Zeit ist reif. Fünf Schritte zu einem neuen Christsein. – Leipzig: St. Benno-Verlag 2005. 164 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–7462–1879–9.

Lescow, Theodor: Das hadernde Wort. Paul Celans Todesfuge und Blasphemische Gedichte, – Münster: Lit 2005. 95 S. (Germanistik, 30), brosch. € 9,90 ISBN: 3–8258–8760-x.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 2001. 216 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 27), kt ISBN: 3–7902–1368–3: 1–29: ROTH, U.: Die astronomisch-astrologische „Weltgeschichte" des Nikolaus von Kues im Kodex Cusanus 212. Einleitung und Edition; 31–63: REINHARDT, K.: Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese; 65–80: EULER, W. A.: Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues; 81–128: THURNER, M.: Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf; 129–175: SCHWAETZER, H.: Homine mediante.

Mosès, Stéphane: Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel. – München: Wilhelm Fink Verlag 2004. 144 S. (Makom, 1), brosch. € 14,90 ISBN: 3–7705–3958–3.

Nemetschek, Monika: Schattenseiten des Leben – und wo bleibt Gott? In Krankheit und Leid nicht allein. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 160 S, kt € 14,90 ISBN: 3–7022–2707–5.

Noemi C., Juan: Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos. – Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2005. 129 S. (Investigaciones), brosch. ISBN: 9–789561–408135.

Revue Biblique N° 1 Janvier 2005, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2005 ISSN: 0035–097: 5–19: AMIET, P.: L'effigie royale aux origines de la civilisation mésopotamienne; 20–26: PINKER, A.: "Captors" for "years" in Habakkuuk 3:2; 27–45: COLLINS, N. L.: The Jewish Source of Rom 5:17, 16, 10 and 9; 46–62: GIGNAC, A.: Procès de l'humain ou procès de Dieu? Le jeu intertextuel entre Rm 3,1–9 et Ps 50 (LXX); 63–79: DEVILLERS, L: Le sein du père. La finale du prologue de Jean; 80–100: DOGNIN, P. D.: Épître aux hébreux, traduction inédite du prologue (He 1,1–4).

Revue Biblique N° 2 Avril 2005, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2005 ISSN: 0035–097: 161–191: BERTHELOT, K.: « Ils jettent au feu leurs fils et leurs filles pour leurs dieux » : une justification humaniste du massacre des Cananéens dans les textes juifs anciens?; 192–214: LICHTERT, C.: Un siècle de recherche à propos de *Jonas* (1); 215–252: PUECH, È: Le diable, homicide, menteur et père du mensonge en Jean 8,44; 253–266: MURPHY-O'CONNOR: Sites associated with John the Baptist.

Revue Biblique N° 3 Juillet 2005, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2005 ISSN: 0035–097: 321–329: MILGROM, J.: Systemic Differences in the Priestly Corpus: a Response to Jonathan Klawans; 330–354: LICHTERT, C.: Un siècle de recherche à propos de *Jonas* (2e partie); 355–368: COX, C.: Biblical Studies and the Armenian Bible, 1980–2002; 369–371: GARDASCIA, G.: « Trahisons » bibliques. Nb 5,31 & Lc 10,25–37; 372–384: KILGALLEN, J. J.: Faith and Forgiveness: Luke 7,36–50; 385–416: RICO, C.: L'aspect verbal dans le Nouveau Testament: vers une définition.

Revue Biblique N° 4 Octobre 2005, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2005 ISSN: 0035–097: 481–510: WEIMAR, P.: Gen 46,2–4* und die Jakobgeschichte – eine Spurensuche; 511–520: GOSSE, B.: Le prophète Jérémie selon le psautier et selon le livre d'Ezéchiel; 521–535: GARDNER, A.E.: The Identity of Bath-sheba; 536–566: BROWN, J. P.: The Privatization of Greek Specialties in the Hellenistic World: Drama, Athletics, Citizenship; 567–595: HENDRIKS, W. M. A.: Brevior lectio praeferenda est verbosiori; 596–627: RICO, C.: Jn 8,25 au risque de la philologie: l'histoire d'une expression grecque.

Trepp, Leo / Wöbken-Ekert, Gunda: „Dein Gott ist mein Gott". Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 239 S., kt € 24,80 ISBN 3–17–017411–8.

Vogels, Heinz-Jürgen: Zölibat – eine Gabe, kein Gesetz. Biblische, geschichtliche und rechtliche Gründe gegen den Pflichtzölibat. – Bad Neuenahr: Wehle 2004. 144 S., kt € 14,80 ISBN: 3–935307–28–4.

Wohlmuth, Josef: Jerusalemer Tagebuch 2003 / 2004. Theologisch – spirituell – politisch. – Münster: Aschendorff 2006. 231 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 8), kt. € 34,80 ISBN: 3–402–07508–3.

Bibelwissenschaft

Lux Humana, Lux Aeterna. Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaeus, hg. v. Antti Mustakallio. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 555 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 89), kt ISBN: 3–525–53606–2: 3–12: SOLLAMO, R.: An Example of Consistency: Interpretation by the Translator of the Greek Genesis in Rendering the Hebrew Semipreposition לִפְנֵי; 13–39: LAATO, A.: The Development of the Jewish Calendar; 40–61: ASPINEN, M.: Apocalyptic Traditions in the Bible: Hermeneutical Questions on an Inconvenient Genre; 62–72: KOSKENNIEMI, E.: *Iannes redivivus* and the Help from Beelzebub (Mark 3:22); 73–91: HÄKKINEN, S.: The Baptism of Jesus; 92–115: MYLLYKOSKI, M.: On the Way to Emmaus (Luke 24:13–35): Narrative and Ideological Aspects of Fiction; 116–139: SALO, K.: Luke's Story of the Old Testament; 140–163: HAKOLA, R.: The Counsel of Caiaphas and the Social Identity of the Johannine Community (John 11:47–53); 164–185: SYREENI, K.: The Witness of Blood: The Narrative and Ideological Function of the „Beloved Disciple" in John 13–21; 186–210: LUOMANEN, P.: Sacrifices Abolished: The Last Supper in Luke (Codex Bazae) and the *Gospel of the Ebionites*; 211–246: SANDELIN, K.-G. Philo and Paul on Alien Religion: a Comparison; 247–267: REUTER, R.: Paul's Terminology Describing Time, Periods of Time and History; 268–288: THURÉN, L.: Paul Had No Antagonists; 289–310: MUSTAKALLIO, A.: The Continuing Problem of the Audience of Romans; 311–323: TASMUTH, R.: Paul's *Gospel* to the Romans; 324–336: HUTTUNEN, N.: The Human Contradiction: Epictetus and Romans 7; 337–363: TORKKI, J.: Paul in Athens (Acts 17:16–34): A Dramatic Episode; 364–373: LEPPÄ, H.: Luke's Account of the Lord's Supper; 374–390: LEPPÄ, O.: Believers and Unbelievers in 2 Corinthians 6:14–15; 391–414: RASIMUS, T.: Ophite Myth of Adam and the Corinthian Situation; 415–438: LAINE, ;.: Gnosis, Love and Resurrection: Interpretation of Pauline Epistles in the Valentinian Gospel of Philip; 439–457: RÄISÄNEN, H.: What's Happening in New Testament Theology? 458–474: URO, R.: Explaining Early Christian Asceticism: Methodological Considerations; 475–494: AEJMELAEUS, A.: The Suffering Servant: Isaiah 53 as an Intertext of the New Testament; 495–508: MARJANEN, A.: Phoebe, a Letter Courier; 509–527: DUNDERBERG, I.: Valentinian Views about Adam's Creation: Valentinus and the Gospel of Philip; 528–548: LINDGÅRD, F.: The Mosaics of the House of Aion in Paphos, Cyprus; 549–551: KIILUNEN, J.: An Epilogue: Some Personal Memories.

Altes Testament

Guillaume, Philippe: Waiting for Josiah. The Judges. – London / New York: Continuum 2004. 325 S. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 385), geb. £ 80,00 ISBN: 0–8264–6988–4.

Kaiser, Otto: Weisheit für das Leben. Das Buch Jesus Sirach. Übersetzt und eingeleitet. – Stuttgart: Radius-Verlag 2005. 195 S., geb. € 19,00 ISBN: 3–87173–313-X.

Raharimanantsoa, Mamy: Mort et Espérance selon la Bible Hébraïque. – Stockholm: Almquist „& Wiksell International 2006. 513 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 53), kt SEK 439,00 ISBN: 91–22–02142–6.

Schweizer, Harald: Fantastische „Opferung Isaaks". Textanalyse in Theorie und Praxis. – Lengerich: Pabst Science Publishers 2006. 355 S., pb € 30,00 ISBN: 3–89967–303–4.

Neues Testament

Bovon, François: Les derniers jours de Jésus. – Genève: Labor et Fides 2004. 111 S. (Essais bibliques, 34), brosch. € 15,00 ISBN: 2–8309–1116–4.

Kazen, Thomas: Jesus and Purity *Halakhah*. Was Jesus Indifferent to Impurity? – Stockholm: Almqvist & Wiksell 2002. 402 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series, 38), kt SEK: 301,00 ISBN: 91–22–01964–2.

Kuula, Kari: The Law, the Covenant and God's Plan. Volume 2. Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 85), kt € 42,90 ISBN: 3–525–53628–3.

Lewicki, Tomasz: „Weist nicht an den Sprechenden!" Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief. – Paderborn: Schöningh 2004. 159 S. (Paderborner Theologische Studien, 41), kt € 26,00 ISBN: 3–506–71326–4.

Martínez Fresneda, Francisco: Jesús de Nazaret. – Murcia: Espigas 2005. 829 S. (Publicationes Instituto Teológico de Murcia OFM, Textos, 1), kt ISBN: 84–86042–63–1.

Siffer-Wiederhold, Nathalie: La présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament. – Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 437 S. (Lectio divina, 203), kt. € 45,00 ISBN: 2–204–07545–0.

The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, hg. v. Andrew Gregory / Christopher Tuckett. – Oxford: Oxford University Press 2005. 375 S. (The New Testament and the Apostolic Fathers, 1), geb. £ 55,00 ISBN: 0–19–926782–0.

Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, hg. v. Andrew Gregory / Christopher Tucket. – Oxford: Oxford University Press 2005. 506 S. (The New Testament and the Apostolic Fathers, 2), geb. £ 65,00 ISBN: 0–19–926783–9.

Was There a Gnostic Religion?, hg. v. Antti Marjanen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 151 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 87), kt ISBN: 3–525–53604–6: 1–53: MARJANEN, A.: What Is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph; 55–79: WILLIAMS, M. A.: Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clearer Analysis; 81–101: PEARSON, B. A.: Gnosticism as a Religion; 103–120: King, K. L.: The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity; 121–132: LÜDEMANN, G.: Did Gnosticism Ever Exist?

Dogmatik

Alexiev, Gabriel: Definition des Christentums. Ansätze für eine neue Synthese zwischen Naturwissenschaft und systematischer Theologie. – Münster: Lit 2002. 103 S. (Forschung und Wissenschaft, 3), brosch. € 9,90 ISBN: 3–8258–5869–0.

Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen. – Wien: Lit 2005. 270 S., (Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 1), brosch. € 29,90 ISBN: 3–8258–7058–8.

Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung. Band 1/2005. Wie viel Vernunft braucht der Glaube?, hg. v. Christian Danz / Werner Schüßler /

Erdmann Sturm. – Wien: Lit 2005. 212 S. brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–8415–5: 9–15: Schüssler, W.: Wie viel Vernunft braucht der Glaube? Einführung in das Thema; 17–36: Fischer, H.: Tillichs Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft in theologiegeschichtlicher Perspektive; 37–63: Haigis, P.: Welche Vernunft braucht der Glaube nach Tillich?; 65–82: Grube, D.-M.: Offenbarung und Subjektivität. Bemerkungen zu Tillichs Offenbarungsbegriff; 83–100: Richard, J.: religion et raison dans la première philosophie de la religion de Tillich; 101–118: Ringleben, J.: Tillich als Denker des Seins – zwischen Hegel und Kierkegaard. Eine philosophische Perspektive; 119–131: Olson, D.: Paul Tillich and the Ontological Argument; 133–157: Wittekind, F.: Die Vernunft des Christusglaubens. Zu den philosophischen Hintergründen der Christologie der Marburger Dogmatik; 159–174: Danz, Ch.: Glaube und Autonomie. Zur Deutung der Rechtfertigungslehre bei Karl Holl und Paul Tillich; 175–181: Sturm, E.: Rudolf Bartmann über Paul Tillich; 183–189: James, R. B.: Report Concerning Two Annual Meetings, 2004, in San Antonia, Texas; 191–197: Dumas, M.: Paul Tillich, prédicateur et théologien pratique. Compte rendu du XVI[e] Colloque International tenu à Montpellier (France) du 15 au 17 avril 2005.

Zamagni, Gianmaria: La teologia delle religioni di Hans Küng. Della salvezza dei non cristiani all`etica mondiale (1964–1990). – Bologna: EDB 2005. 129 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 11), kt. € 10,00 ISBN: 88–10–40390–8.

Christliche Sozialwissenschaften

Essen, Georg: Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft. – Göttingen: Wallenstein 2004. 103 S. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, 14), brosch. € 14,00 ISBN: 3–89244–829–9.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Lätzel, Martin: Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. – Regensburg: Friedrich Pustet 2004. 234 S., kt € 24,90 ISBN: 3–7917–1883–5.

Lupo, Vito Antonio: Die italienischen katholischen Gemeinden in Deutschland. Ein Beispiel für die Auswanderungspastoral während der letzten 50 Jahre. – Münster: Lit 2005. 596 S., (Fremde Nähe, 22), kt € 49,90 ISBN 3–8258–8395–7.

Haslinger, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. – Düsseldorf: Patmos 2005. 309 S., kt € 19,90 ISBN 3–491–70392.

Philosophie

Fehr, James Jakob: „Ein wunderlicher nexus rerum". Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz. – Hildesheim: Georg Olms Verlag 2005. 339 S. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, 66), kt € 49,80 ISBN: 3–487–12816–0.

Natural Science, Philosophie and Religion (Naturwissenschaft, Philosophie und Religion), hg. v. Wilfried Schröder. – Potsdam: Science Edition 2006. 163 S., kt. € 10,00 ISSN: 1615–2628: 7–52: Moritz, H.: Science, Religion and Tolerance; 53–126: Gregori, G. P. / Accornero, N. / Gregori, B. G. / Capozza, M.: The fondations of physics, and the the Bible. The thought and the brain; 127–154: Hörz, H.: Gibt es Schnittmengen zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion?; 155–162: Schröder, W.: Naturwissenschaft und Religion / Natural Science and Religion.

Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, hg. v. Heinrich Schmidlinger / Michael Zichy. Innsbruck, Wien: Tyrolia 2005. 302 S. (Salzburger Theologische Studien, 24), brosch. € 29,00 ISBN: 3–7022–2655–9: 21–36: Schaeffler, R.: Christliche Philosophie und neuzeitliche Subjektivität – oder: Die späte Trauer um einen „überwundenen Feind"?; 37–48: Wendel, S.: Subjektivität in der Theologie – kein aporetisches Programm. Verteidigung der Rezeption einer Denkform angesichts ihrer postmodernen Bestreitung; 49–65: Schlör, V.: Frau, das schwache Subjekt. Poststrukturalismus – Subjekttheorie – feministische Theologie; 67–92: Enders, M.: Subjektivität und Wahrheit bei Michel Foucault; 93–110: Kolf-van Melis, C.: Tod des Subjekts? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner und Michel Foucault; 111–137: Ruhstorfer, K.: Von der Erbaulichkeit des Worts oder Christologie nach dem Tod des Menschen; 139–155: Steinkamp, H.: Parrhesia als „Wahrheit zwischen uns". Praktisch-theologische Erwägungen zu einem Modus der Subjekt-Konstitution; 157–170: Bernauer, J. W.: Confessions of the Soul: On Theological Conversation with Michel Foucault; 171–212: Boelderl, A. R.: [no subject] oder Die Geburt des „ja" aus dem Geiste der Verschwindung des Körpers. K(l)eine Geschichte des Subjekts im „Poststrukturalismus"; 213–241: Hoff, J.: Das Subjekt entsichern. Zur spirituellen Dimension des Subjektproblems angesichts der Dekonstruktion des cartesischen Wissenschaftsparadigmas; 243–262: Zeillinger, P.: Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou; 263–287: Hoff, G.M.: Die Außenwelt der Innenwelt der Außenwelt. Zur theologischen Grammatik der Marginalisierung. Lektüren zwischen Foucault und Derrida; 289–299: Hart, K.: Jacques Derrida's Philosophies of Religion.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Dr. Jürgen Bründl, Minerva-Str. 118, CH-8032 Zürich;
Dr. Gilberto da Silva, Altkönigstr. 150, D-61440 Oberursel;
Dr. Ulrich Dahmen, Küdinghovener Str. 140, D-53227 Bonn;
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Dr. Christoph Gellner, Gibraltarstr. 3, CH-6003 Luzern;
Prof. Dr. Stephan Goertz, Postfach 15 11 50, D-66041 Saarbrücken;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goethestr. 40, D-79100 Freiburg;
Prof. Dr. Walter Groß, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Dr. Andreas Kampmann-Grünewald, Sibeliusstr. 26, D-48147 Münster;
Prof. Dr. Werner Kathrein, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Raimund Lachner, Postfach 15 53, D-49364 Vechta;
Peter Legnowski, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Dominik Lorenz, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Hans Martin Müller, Depenauer Weg 28, D-31303 Burgdorf;
Dr. Burkhard Neumann, Leostr. 19, D-33098 Paderborn;
Dr. Dr. Bernhard Nitsche, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken, Kaulbachstr. 31 a, D-80539 München;
Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, Herrenweg 66, D-69151 Neckargemünd;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach/Main;
Prof. Dr. Saskia Wendel, Postbus 91 30, NL-5000 HC Tilburg;
Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Dr. habil. Franz Wolfinger, Berg-am-Laim-Str. 139 a, D-81673 München;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Bulitta, Sabrina Herbecke, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

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

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