06. DEZ. 2006

# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 5** | **2006** | **102. Jahrgang**

**„So schöne Tage hat die katholische Theologie schon lange nicht mehr erlebt“**
Zum 100. Todestag von Herman Schell († 31. 5. 1906) (Claus Arnold) . . . . . Sp. 355

**Mozart und die Theologie** (Josef Wolmuth) . . . . . Sp. 363

**Zum 450. Todestag des hl. Ignatius von Loyola** (Michael Schneider) . . . . . Sp. 371

**Allgemeines / Festschriften / Universallexika** . . . . . Sp. 373

Unerwartete Theologie. Festschrift für Bernd Hildebrandt, hg. v. Tilmann Beyrich (Kurt Meier)

Enzyklopädie der Neuzeit. Gesamtausgabe in 16 Bänden, hg. v. Friedrich Jaeger (Stefan Böntert)

**Exegese AT** . . . . . Sp. 377

Cook, John Granger: The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism (Horacio E. Lona)

Prophetische Heils- und Herrschererwartungen, hg. v. Konrad Schmid (Burkard M. Zapff)

**Exegese NT** . . . . . Sp. 381

Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, hg. v. Michael Bachmann (Stefan Schreiber)

Dormeyer, Detlev: Das Markusevangelium (Silvia Pellegrini)

Reinhartz, Adele: Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums (Annegret Meyer)

**Dogmatik** . . . . . Sp. 388

Berger, David: Thomas von Aquins ‚Summa theologiae‘ (William J. Hoye)

Gerhard, Johann: Erklährung der Historien des Leidens und Sterbens unsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten (1611). Kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger (Markus Matthias)

Hoping, Helmut: Einführung in die Christologie (Ulrich Kühn)

Roddey, Thomas, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Hansjörg Schmid)

**Kirchengeschichte / Patrologie** . . . . . Sp. 394

Bonifatius in Mainz. Hg. v. Barbara Nichtweiss (Werner Kathrein)

Schurig, Sebastian: Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria. Dargestellt an seiner Schrift „De adoratione et cultu in spiritu et veritate“ (Maria-Barbara von Stritzky)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . Sp. 396

A cloud of witness. The culte of saints in past and present, hg. v. Marcel Barnard / Paul Post / Else Rose (Jürgen Bärsch)

Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit Teil I und II, hg. v. Hansjakob Becker / Dominik Fugger / Joachim Pritzkat und Katja Süss; unter Mitarbeit von Michael Fischer (Winfried Haunerland)

Ulrich, Michael: Juden, Christen und Muslime rufen den einen Gott an. Und die christlichen Bekenntnisse über Gott-Vater, Sohn und Heiligen Geist (Herbert Vorgrimler)

**Moraltheologie** . . . . . Sp. 401

Ethik im Konflikt der Überzeugungen, hg. v. Andreas Lob-Hüdepohl (Peter Fonk)

50 Jahre „Das Gesetz Christi“. Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moraltheologie, hg. v. Augustin Schmied / Josef Römelt (Gerhard Stanke)

**Philosophie / Religionsphilosophie** . . . . Sp. 410

Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Friedo Ricken)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 412

Schwarz, Stephan: Strukturen von Öffentlichkeit im Handeln der katholischen Kirche. Eine begriffliche, rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung (Ansgar Hense)

**Religionswissenschaft** . . . . . Sp. 415

Heinrich, Rolf: Leben in Religionen – Religionen im Leben. Interreligiöse Spuren (Ralph Sauer)

**Ökumene** . . . . . Sp. 418

Link-Wieczorek, Ulrike u. a.: Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum (Birgitta Kleinschwärzer-Meister)

Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit. Das neunte und das zehnte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Dagmar Heller u. Rolf Koppe (Johannes Oelemann)

Theissen, Henning: Die evangelische Eschatologie und das Judentum. Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher (Gunther Wenz)

**Pastoraltheologie** . . . . . Sp. 426

Demmer, Klaus: Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche (Jan Loffeld)

**Religionspädagogik** . . . . . Sp. 428

Froese, Regine, Zwei Religionen – eine Familie. Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien (Hansjörg Schmid)

Grethlein, Christian: Fachdidaktik Religion. Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis (Björn Igelbrink)

**Religionsgeschichte** . . . . . Sp. 431

Nikolaus von Kues: Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Bd. 2: Texte zur Seelsorge. Briefe. Denkschriften (1453–1458), hg. v. Wilhelm Baum / Raimund Senoner (William J. Hoye)

Petrus Canisius: Der Große Katechismus. Summa doctrinae Christianae (1555). Ins dt. übertragen u. kommentiert v. Hubert Filser u. Stephan Leimgruber (Herbert Vorgrimler)

**Theologie / Kunst** . . . . . Sp. 432

Cappelletti, Lorenzo: Gli affreschi della cripta Anagnina Iconologia (Hubert Wolf)

**Theologie / Psychologie** . . . . . Sp. 433

Rauchfleisch, Udo: Wer sorgt für die Seele? Grenzgänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge (Klaus Baumann)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 436

**Theologische Literatur** . . . . . Sp. 437

Theol A 010

ZD

# „So schöne Tage hat die katholische Theologie schon lange nicht mehr erlebt“[1]

## Zum 100. Todestag von Herman Schell († 31. 5. 1906)

Von Claus Arnold

„Er war der bekannteste Theologe, derjenige, der am tiefsten die Erfordernisse und Bedürfnisse der Zeit erfaßte und der am ehrlichsten und am eifrigsten sich der Aufgabe einer Hinführung der modernen Menschheit zu Christus und zur Kirche hingab, in seiner abgrundtiefen Ehrlichkeit und Lauterkeit des Charakters, in seinem völligen Mangel an Strebertum und Falschheit ein Kind, das die Arglist der Welt und derer, die den Ton in der Kirche angeben, nicht kannte. Dafür hat er auch seinen reichlichen Tribut zahlen müssen. Wie ist er bis aufs Blut verfolgt und in seinen heiligsten Interessen angegriffen worden [...] Nun hat er Ruhe und die Bohrwürmer am Mark der Kirche haben sie auch. Was noch berührender ist, das ist die Tatsache, daß die kirchliche Wissenschaft immer mehr und mehr mit dem jetzigen System einer bodenlosen Lähmung verfällt; wir haben jetzt kaum noch signifikantere Theologen auf deutschem Boden; brennende Fragen werden schon gar nicht mehr behandelt“[2].

Der Würzburger Dogmatiker und Apologetiker Herman Schell zählt auch hundert Jahre nach seinem Tod, der hier zeitgenössisch von dem Freiburger Theologen Joseph Sauer kommentiert wurde, nicht zu den vergessenen Theologen. Sein frühes und plötzliches Ende an Pfingsten 1906 verschärfte einen Polarisierungsprozeß in der deutschen katholischen Theologie, der schon 1898/99 durch die römische Indizierung von Schells Reformschriften und theologischen Hauptwerken wesentlich befördert worden war. Seine Freunde und Verteidiger rückten ihn posthum in die Nähe des Völkerapostels Paulus (so der Kirchenhistoriker Sebastian Merkle), während man in Rom angesichts des Grabmalsaufrufes für Schell, dem sich ein breites Spektrum von Honoratioren des nicht-integralistischen deutschen Katholizismus anschloß[3], eine reformistische Verschwörung in der deutschen Kirche befürchtete, der man durch die offizielle Belobigung des Schell-Gegners Ernst Commer entgegentrat[4]. Der 100. Todestag Schells markiert den Auftakt zum Jubiläum der antimodernistischen Offensive, die Papst Pius X. im Jahr 1907 einleitete. Das Dauerproblem der „Zeitgemäßheit“ von Theologie und Kirche wird in diesem Kontext wohl neu thematisiert werden[5]. Die historisch-theologische Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte, auf die hier zurückgeblickt werden soll[6], bietet dazu eine differenzierte Darstellung und Analyse der Vorgänge vor hundert Jahren.

### Leben und Werk im Kontext des Reformkatholizismus

Als gültiges Referenzwerk für die Biographie Schells liegt seit 1999 die umfassende Darstellung von Karl Hausberger vor[7], der sich in zahlreichen weiteren Beiträge mit Schell und seinem Umfeld beschäftigt[8] und dabei vor allem auch die theologischen und menschlichen Grenzen des später rechtskatholisch-antimodernen Schell-Verteidigers Franz Xaver Kiefl aufgezeigt hat[9]. Die Auseinandersetzungen um Schell polarisierten zuallererst – und zwar seit seiner Berufung im Jahr 1884 – die Würzburger Theologische Fakultät, der Wolfgang Weiß eine minutiöse Darstellung gewidmet hat[10]. Schells biographisch-theologisches Profil zeigt schon auf den ersten Blick, daß es sich einfachen Kategorisierungen wie konservativ – progressiv bzw. modern – antimodern entzieht. In seiner Heimatstadt Freiburg ließ er sich durch den spekulativ hochbegabten Privatdozenten Constantin von Schäzler[11] für die „Neuscholastik“[12] begeistern und bemühte sich seit seiner von Franz von Brentano angeregten philosophischen Diss. (Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der

[1] Franz Xaver Kraus, Professor Schell und der römische Index (2. März 1899); Weber, Christoph (Hg.), Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 57), Tübingen: Max Niemeyer 1983, 248–253, hier 248.

[2] Joseph Sauer an Auguste von Eichthal, 17. Juni 1906; zit. nach Arnold, Claus, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 86), Paderborn: Schöningh 1999, 144.

[3] Vgl. die Beiträge des Themenbandes: Integration oder Gegengesellschaft? Der deutsche Katholizismus um 1900 (=RoJKG 21 [2002], 13–239). Zur überragenden Bedeutung Schells für ein „kulturoffenes“ katholisches Bildungsbürgertum um 1900 vgl. nun Dowe, Christopher, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 171), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 (Reg.).

[4] Weiß, Wolfgang, Modernismuskontroverse und Theologenstreit. Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg in den kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 56), Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh 2000, 108–261. – Wesentlich befördert wurden diese Befürchtungen schon zu Lebzeiten Schells durch den Rottenburger Bischof Paul Wilhelm Keppler: Hausberger, Karl, Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 321–340.

[5] Vgl. jüngst Scheele, Paul Werner, Herman Schell im Dialog. Beiträge zum Werk und zur Wirkung von Herman Schell, Würzburg: Echter 2006.

[6] Vgl. als Synthese den Sammelband zum 150. Geburtstag Schells: Wahrheit Gottes – Freiheit des Denkens. Hermann Schell als Impulsgeber für Theologie und Kirche. Gedenkschrift anläßlich seines 150. Geburtstages, hg. v. Otmar Meuffels und Rainer Dvorak (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 57), Würzburg: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh 2001. Mit den Festvorträgen von Theodor Berchem und Paul-Werner Scheele und Beiträgen von Klaus Wittstadt (Herman Schell – Leben und Werk), Karl Hausberger („Ein Amerikanist in deutschem Gewand“. Neue Erkenntnisse zur Indizierung Schells), Elmar Klinger (Herman Schell im Gespräch der Weltreligionen), Hans-Joachim Sander (Herman Schells Apologetik der pluralen Wahrheit des Glaubens), Rainer Dvorak (Der dreieinige Gott in der Theologie Herman Schells), Otmar Meuffels (Das Wirken des dreieinigen Gottes in der Schöpfungstheologie Herman Schells), Werner Sosna (Die Christologie Herman Schells. Frühe Impulse für das theologische Denken der Gegenwart), Paul-Werner Scheele (Hinweise zur Spiritualität Herman Schells), Thomas Franke (Reich Gottes und trinitarisches Leben. Systematische Grundlegung und unternehmensphänomenologische Erwägungen) sowie einer Schell-Bibliographie.

[7] Hausberger, Karl, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskrise (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 3), Regensburg: Pustet 1999 (mit einer umfassenden Schell-Bibliographie: ebd. 505–518). Vgl. auch die bio-bibliographischen Überblicke: Bleickert, Günter, Herman Schell (1850–1906), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. v. Heinrich Fries und Georg Schwaiger, Bd 3, München: Kösel 1975, 300–327; Filser, Hubert, Herman Schell. Metaphysik und Freiheit, in: Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Peter Neuner u. Gunther Wenz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 219–238.

[8] Vgl. u. a. Hausberger, Karl, Wider die „Tübinger Richtung“ und „gravi Scholasticorum more“. Die Besetzung der Dogmatikprofessur in Münster 1892/93, in: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. FS Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. Georg Schuttermayr u. a., Regensburg: Pustet 1998, 125–156; ders., Franz Heiner als Denunziant seines Kollegen Franz Xaver Kraus. Drei Briefe des Freiburger Kanonisten an den Präfekten der Indexkongregation aus den Jahren 1898/99, in: Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. FS für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde und Thomas Schieder, Paderborn: Schöningh 2000, 43–57.

[9] Hausberger, Karl, Franz Xaver Kiefl (1869–1928). Schell-Verteidiger, Antimodernist und Rechtskatholik (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 6), Regensburg: Pustet 2003. – Für ein Verständnis Kiefls, der sich auch um eine in Deutschland „akzeptable“ Deutung der antimodernistischen Maßnahmen Pius X. bemühte, ist neben seiner bayerisch-monarchistischen und nationalen Grundprägung (die er mit vielen anderen Theologen, etwa Michael Faulhaber und Karl Adam, gemein hatte) seine bleibende, von Hausberger herausgearbeitete Orientierung an der scholastischen Tradition entscheidend, die er zumal nach 1918, aber auch schon zuvor, mit einem antimodernen katholischen Objektivitätsdenken verband. Einen interessanten Vergleichsfall zu Kiefl stellt der Freiburger Theologe Karl Braig dar, der als Kuhn-Schüler den „Ultras“ um 1900 nicht scholastisch genug war und sich doch (ähnlich wie ehemals Kuhn als Gegner von David Friedrich Strauß) als prominenter Antimodernist sui generis engagierte. Im „Modernismus“ erkannte er dabei die alten Gegner: den protestantischen Subjektivismus und Historismus; vgl. die ausgezeichnete Arbeit von Daniel Esch, Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853–1923) (Freiburger Dissertationsreihe, 1), Freiburg: Rombach 2004.

[10] Weiß, Modernismuskontroverse (wie Anm. 4), 262–448.

[11] Zu ihm zuletzt Wolf, Hubert (Hg.), Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren (Römische Inquisition und Indexkongregation, 2), Paderborn: Schöningh 2002.

[12] Zur Problematik des Begriffs: Walter, Peter, Art. Neuscholastik, Neuthomismus, in: LThK$^3$ 7 (1998), 779–782.

aristotelischen Philosophie entwickelt, 1873) um eine Aktualisierung der philosophischen und theologischen Tradition, die über eine bloße Repristination hinausging. Insbesondere sein dynamischer Gottesbegriff („reinster Akt", „Selbstgrund", „Selbstursache"), wie er in der theologischen Diss. „Das Wirken des Dreieinigen Gottes" (1885) angelegt und in der Katholischen Dogmatik (4 Bde, 1889–1893)[13] sowie der Apologetik „Gott und Geist" (2 Bde, 1895–1896) entwickelt ist, bewies eine gewisse Annäherung an moderne Konzepte von Freiheit und Persönlichkeit. Historisch-kritisches Denken blieb Schell eher fremd, was sich z. B. in seinem „Christus" (1903) zeigte, in dem Schell einerseits die traditionellen christologischen Begriffe wahren und den Gottmenschen doch im Sinne seines vitalistisch-christlichen Kulturoptimismus als lebendige „Persönlichkeit", als „Befreier von den monistischen Vorurteilen und Bedenken des antiken wie des modernen Zeitgeistes" und als „Quellgrund des Göttlichen, das in der modernen Kultur lebt", präsentieren wollte[14]. Das Buch erregte bei strengkirchlichen Kreisen schon durch sein Erscheinen in der von Martin Spahn herausgegebenen Reihe „Weltgeschichte in Karakterbildern" Anstoß[15] und wurde bei all seiner Kulturfreudigkeit (die sich u. a. in der reichen Bebilderung niederschlug) auch in reformkatholischen Kreisen nicht immer geschätzt[16].

In seinen vielbeachteten Reformschriften (Der Katholizismus als Princip des Fortschritts, 1897; Die neue Zeit und der alte Glaube, 1898) suchte Schell Auswüchse des Ultramontanismus[17], wie sie sich beim „Taxil-Schwindel"[18] manifestiert hatten, anzuprangern und die Kulturbedeutung des Katholizismus neu zu akzentuieren. Schell gehörte damit zu den Hauptvertretern des „Reformkatholizismus"[19], einer v. a. deutschen kirchenhistorischen Konstellation in der ersten Hälfte der katholischen Modernismuskrise (1893–1914)[20], die neben den Reformschriften von Schell vor allem geprägt war durch die Spektatorbriefe von Franz Xaver Kraus, die namensgebende Programmschrift von Josef Müller, die Bemühungen von Karl Muth um eine neue katholische Belletristik, Albert Ehrhards katholische Annäherung an die Neuzeit (Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, 1901) und Otto Sickenbergers Vorschläge zur Reform der Klerusbildung. Neue Foren der kirchen- und kulturpolitischen sowie der theologischen Diskussion boten damals die Zeitschriften Renaissance (gegründet 1900), Freie Deutsche Blätter / Das 20. Jahrhundert (gegründet 1901) und Hochland (gegründet 1903), denen auch Schell verbunden war. Die Koinzidenz dieser Vorstöße wurde schon von Zeitgenossen – und nicht nur den Kritikern wie dem Rottenburger Bischof Paul Wilhelm Keppler[21] – als Reformbewegung empfunden, die freilich keineswegs einheitlich war: Kraus distanzierte sich öffentlich von Müller, und auch Schell mußte sich intern von Ehrhard kritisieren lassen[22]. Ziel der „Reformer" war es, vor dem Hintergrund der Debatte um die katholische „Inferiorität"[23] eine verbesserte gesellschaftliche Positionierung des Katholizismus im wilhelminischen Deutschland durch den Erweis seiner Modernitätsfähigkeit im Bereich der Wissenschaft und Klerusbildung (Universitätsbildung statt Seminarerziehung), der Literatur und Politik zu erreichen. Dies bedingte unter anderem Kritik an der engen Verflechtung von katholischer Kirche und Zentrumspartei, aber auch am ultramontanen Geschichtsbild: Das Mittelalter als christliche Idealzeit wurde (zum Teil zugunsten eines Renaissancismus im Sinne vorkonfessionalistischer Offenheit) verabschiedet, die katholische Aufklärung rehabilitiert, konfessionell-historische Polemik wie etwa in Heinrich Suso Denifles „Luther" (1904) nicht mehr goutiert. Dem ultramontanen Kulturpessimismus wurde von Schell – in direkter Rezeption des katholischen „Amerikanismus"[24] – die Parole „Church and age unite" John Irelands entgegengehalten. Bei aller gesellschaftlichen Integrationswilligkeit der tragenden, vorwiegend akademisch-bildungsbürgerlichen Eliten des Reformkatholizismus bedeutete dies letztlich ein Programm „katholischer Kulturdominanz"[25], das in peinlicher Abgrenzung von Protestantismus und Altkatholizismus vorgetragen wurde, aber auch stark nationale[26] bis tendenziell völkische Töne kannte (etwa in der Betonung des Gegensatzes „romanisch – germanisch"), die auch in das Bild einer damals „zeitgemäßen" Theologie gehören[27].

Die Themen des Reformkatholizismus spielten gleichzeitig auch in anderen europäischen Ländern eine Rolle: in England unter dem Etikett des „Liberal Catholicism"[28] sowie in Italien und Frankreich,

[13] Vgl. die kritische Ausgabe durch Josef Hasenfuß, Paul-Werner Scheele und Heinrich Petri, 3 Bde, Paderborn: Schöningh 1968–1994; vgl. Weiß, Otto, Herman Schell. Katholische Dogmatik, in: Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart: Kröner 2003, 431f.

[14] Zit. nach Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 312.

[15] Weber, Christoph, Der „Fall Spahn" (1901), Rom: Herder 1980, 88–120.

[16] Der Münchener Benediktiner und kritische Augustinusforscher Odilo Rottmanner nannte es: „das neueste Bilderbuch für große Kinder"; Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 314.

[17] Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein und Joachim Schmiedl, Paderborn: Bonifatius 2005; Weiß, Otto, Kulturen – Mentalitäten – Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Manfred Weitlauff, Hubert Wolf und Claus Arnold, Paderborn: Schöningh 2004. – Vgl. zu den Reformschriften Weiß, Otto, Herman Schell. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts; Die neue Zeit und der alte Glaube, in: Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart: Kröner 2003, 433f.

[18] Eder, Manfred, Art. Leo Taxil, in: BBKL 11 (1996), 585–591.

[19] Der Begriff „Reformkatholizismus" wurde durch den katholischen Theologen und Literaten Josef Müller mit der Schrift „Der Reformkatholizismus, die Religion der Zukunft" (1899) geprägt, die demonstrative Rechtgläubigkeit mit Kritik an der Neuscholastik und der Forderung nach disziplinären Reformen verband (u. a. Synoden, Aktivierung der Laien, Sozialarbeit, Abschied von konfessioneller Polemik, moderne Klerusbildung, Indexreform, Distanz zum politischen Katholizismus der Zentrumspartei). Die Indizierung der Schrift (1901) und die päpstlich belobigte Polemik des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm Keppler gegen „Reformsimpel" und „Margarinekatholizismus" (1902) brachten den „Reformkatholizismus", der nun auch mit den Namen von Franz Xaver Kraus, Albert Ehrhard und Herman Schell verbunden wurde, in Mißkredit. Eine Wende vollzog sich nach der Enzyklika Pascendi von 1907. Im katholischen Deutschland (vgl. den gemeinsamen Hirtenbrief der Bischöfe vom 10.12.1907) unterschied man nun den relativ harmlosen Reformkatholizismus vom eigentlichen Modernismus, obwohl Pascendi den „Modernisten als Reformer" in den Systembegriff von Modernismus mit einbezogen hatte. Diese Immunisierungsstrategie wirkte noch lange in der katholischen Forschung nach (s. etwa LThK[1] 8, 705–707). Im Gegenzug setzten offene „modernistische" Dissidenten Reformkatholizismus nun synonym mit dem katholischen Modernismus, den sie in der Tradition des liberalen Katholizismus des 19. Jh.s sahen, und wurden hierin im protestantischen Bereich rezipiert, vermittelt v. a. durch Joseph Schnitzer, dessen wegweisende synthetische Sicht des Reformkatholizismus/Modernismus 1913 in RGG[1] (6, 2116–2128) formuliert wurde. In der Folge entwickelte sich „Reformkatholizismus" zum Oberbegriff für alle neuzeitlichen „alternativen", d. h. nicht römisch-tridentinischen Katholizismen und schloß Gallikanismus, Jansenismus, Episkopalismus, Febronianismus, katholische Aufklärung und Altkatholiken ein (vgl. Friedrich Heiler, Art. Reformkatholizismus, in: RGG[2] 4, 1795–1802). Hinzu kam noch der Josephinismus, den Eduard Winter nicht als staatskirchlichen Übergriff, sondern als Reformkatholizismus neu interpretiert hatte. Auch dieser Sprachgebrauch wirkt bis in die Forschung der Gegenwart nach; vgl. Arnold, Claus, Art. Reformkatholizismus, in: RGG[4] 7 (2004), 189–191.

[20] Weiß, Otto, Der Modernismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, in: Laurentianum 46 (2005), 29–65; ders., Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg: Pustet 1995 (zu Schell: ebd., 135–150); Arnold, Claus, Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche, in: Theologische Revue 99 (2003), 91–104.

[21] Hausberger, Karl, „Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces". Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert Wolf (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2), Paderborn: Schöningh 1998, 217–239.

[22] Ganzer, Klaus, Albert Ehrhard und Herman Schell – Gemeinsamkeit und Widerspruch. Eine Stellungnahme Ehrhards zu Schells Denkschrift „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" aus dem Jahre 1897, in: Würzburger-Diözesangeschichtsblätter 45 (1983), 165–218.

[23] Baumeister, Martin, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 3), Paderborn: Schöningh 1987.

[24] Sweeney, David F., Herman Schell, 1850–1906: A German Dimension to the Americanist Controversy, in: The Catholic Historical Review 76 (1990), 44–70; Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 159–176.

[25] Graf, Friedrich Wilhelm, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Wolf (Hg.), Antimodernismus (wie Anm. 21), 67–106; 95.

[26] Für Schell vgl. Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 121f.

[27] Vgl. exemplarisch Hürten, Heinz, Karl Muths „Hochland" in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration, in: Huber, Martin / Lauer, Gerhard (Hg.), Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 59), Tübingen: Niemeyer 1996, 133–146.

[28] Vgl. die entsprechende, in Rom vorbereitete Verurteilung des katholischen Liberalismus im gemeinsamen Hirtenbrief der englischen Bischöfe von Dezember 1900; Schultenover, David G., A Views from Rome. On the Eve of the Modernist Crisis, New York: Fordham University Press 1993.

wo eine Rezeption „amerikanistischer" Vorstellungen stattfand (v. a. vermittelt durch die Übersetzung der Biographie Isaak Thomas Heckers durch Felix Klein). Im weiteren Verlauf der Modernismuskrise (ab 1903 und endgültig ab 1907) trat zu den Einzelmaßnahmen gegen den Reformkatholizismus aber die eigentliche „modernistische" Verschärfung durch den Streit um Alfred Loisy und George Tyrrell bzw. den römischen Antimodernismus hinzu[29]. Unter dem Druck der innerkatholischen Polarisierung, aber auch des wachsenden spätwilhelminischen „Antiultramontanismus"[30] zerbrach der Reformkatholizismus als historische Konstellation, wenn auch seine Themen bis 1914 weiter eine Rolle spielen sollten und von integralistischen Kreisen mit Häresieverdacht belegt wurden („praktischer" und „literarischer" Modernismus)[31].

### Die Indizierung von 1898/99

Im Kontext der Auseinandersetzung um den Reformkatholizismus spielte die Indizierung von Schells theologischen Werken und Reformschriften Ende 1898 eine Schlüsselrolle. Die kurieninternen Vorgänge hat Karl Hausberger in mustergültiger Weise rekonstruiert[32]; sie werfen ein bezeichnendes Licht auf die Spätphase des Pontifikats von Leo XIII. Im Falle Schell lief nämlich eine veritable kuriale Parallelaktion ab. Der Limburger Domkapitular und Schell-Gegner Matthias Höhler stand wie viele andere deutsche Germaniker in brieflichem Kontakt mit Andreas Kardinal Steinhuber SJ, dem früheren Direktor des Kollegs und nunmehrigen Präfekten der Indexkongregation. Angeregt von dem prominenten Antimodernisten Albert Maria Weiß OP[33] drängte Höhler im Oktober 1897 Steinhuber zum Vorgehen gegen Schell – ohne allerdings eine Reaktion zu erhalten, denn parallel dazu brachte der Mainzer Bischof Paul Leopold Haffner durch mündliche, dann schriftliche Denunziation und die Übersendung eines Syllabus mit Schellschen Irrtümern bereits ein Indexverfahren gegen den Würzburger Theologen in Gang. Höhler erfuhr davon nichts und wandte sich im Jahr 1898 an den Münchener Nuntius Benedetto Lorenzelli, der die Causa Schell an das Staatssekretariat unter Kardinal Rampolla weiterleitete. Tatsächlich erhielt Bischof Schlör daraufhin im November 1898 einen Brief Leos XIII., in dem der Papst ein Vorgehen gegen Schell in Aussicht stellte, falls dieser sich nicht korrigiere. Im Begleitschreiben des Nuntius wurden als Schellsche Irrtümer 1. die Bekehrungsmöglichkeit des Todsünders im Jenseits und 2. die positive Aseität Gottes und ihre Anwendung auf das Mysterium der Trinität sowie zahlreiche anstößige Stellen aus Schells „amerikanistisch" inspirierter zweiter Programmschrift genannt. Schell legte seinem Bischof am 15. Dezember zwei lateinische Erklärungen zu den Vorwürfen vor und betonte seine Rechtgläubigkeit. Der Bischof leitete die Dokumente an den Nuntius weiter. Ebenfalls am 15. Dezember setzten allerdings die Kardinäle der Indexkongregation die Hauptwerke Schells auf die Liste der verbotenen Bücher, ein Urteil, das der Papst am 17. Dezember bestätigte. Wie bei bekannten katholischen Theologen üblich, sollte Schell Gelegenheit zur löblichen Unterwerfung unter die Indizierung vor deren Publikation gegeben werden. Der zuständige Bischof Schlör war nun sehr verwundert, als er vom Indexsekretär ein Dekret des Datums erhielt, an dem Schell seine Stellungnahme abgeben hatte, und ließ über den Geschäftsträger der deutschen Bischöfe in Rom das Staatssekretariat über das parallele Vorgehen der Indexkongregation aufklären. Dort wunderte man sich doppelt, weil Schells Stellungnahme im Januar 1899 auch noch nicht angekommen war; Nuntius Lorenzelli hatte sie zurückgehalten. Kardinal Steinhuber beschwerte sich bei Rampolla über das unabhängige Vorgehen des Staatssekretariates, und Leo XIII. legte den Fall nun ganz in die Hände der Indexkongregation, mit einem absehbaren Ergebnis, das der Spectator Franz Xaver Kraus ironisch in den kirchenpolitischen Kontext einordnete: „So schöne Tage hat die katholische Theologie schon lange nicht mehr erlebt als die Woche, welche am 22. Februar die Verdammung des angeblichen Amerikanismus in dem päpstlichen Brief an Gibbons und am 24. die Zensurierung der Schriften des Würzburger Dogmatikers Hermann Schell gebracht hat. Ihnen werden noch andere glückliche Ereignisse derselben Gattung folgen: seit Monaten liegt die Verurteilung der von dem Deutsch-Amerikaner P. Zahm in ihrer Stellung zur christlichen Theologie betrachteten Evolutionslehre fertig da[34], und die Zensurierung der von den Dominikanern in Jerusalem, insbesondere dem P. Lagrange[35] vorgetragenen Ansichten über die Entstehung des Alten Testaments wird allem Anschein nach in kürzester Frist besorgt sein"[36]. Schell unterwarf sich am 1. März; das Presse-Echo war enorm.

Die theologische Begutachtung der Werke Schells für die Indexkongregation lag in den Händen von Laurentius Janssens OSB, dem ersten Rektor des internationalen Benediktinerkollegs von San Anselmo, einem ausgewiesenen Thomisten nicht-molinistischer Prägung. Janssens' Gutachten zeigen, daß er unter Berücksichtigung der Mainzer Vorarbeiten in den dogmatisch-apologetischen Werken Schells zielsicher die „modernisierenden" Aspekte herausgriff. Diese betrafen zunächst die damals aktuellen Fragen der Eschatologie, deren traditionelle Härte weiteren gebildeten katholischen Kreisen Unbehagen verursachte und zu „minimalistischen" Lösungsversuchen Anlaß gab. Schell stand hier in einem internationalen theologischen Kontext[37]: So wurde bereits 1885 Paul Girodon wegen seines „Exposé de la doctrine catholique" in Rom angezeigt[38]. In England hatten einige Jahre später die Artikel von St. George Jackson Mivart über „Happiness in Hell" für Aufsehen gesorgt; sie wurden 1893 indiziert, der Autor 1900 exkommuniziert. Von Mivart in dieser Frage beeinflußt war George Tyrrell, der bei solchen Dingen „einen gewissen gemäßigten Agnostizismus" empfahl und deshalb der ordensinternen Zensur unterworfen wurde[39]. Auch im dynamischen Gottesbegriff der Selbstursächlichkeit entdeckte Janssens ein falsches modernes Verständnis von Persönlichkeit und Freiheit. In den Reformschriften bemängelte Janssens Schells Antijesuitismus und Antiromanismus, sein übertriebenes Lob der Freiheit des wissenschaftlichen Forschens sowie seinen naiven Fortschrittsoptimismus. Janssens vermißte bei Schell die Sympathie für die ideale christliche Gesellschaftsordnung des Mittelalters und für die Inquisition als notwendiges Instrument zur Verteidigung der Wahrheit. Schließlich rückte er ihn, wie Hausberger betont, in die nächste Nähe des wenig später durch ein päpstliches Schreiben relativ milde verurteilten Amerikanismus[40]. Auch die Kenntnis der kurieninternen Vorgänge belegt also, daß Schell wegen seiner relativen „Modernität" indiziert wurde und sich damit in die lange Reihe der im 19. und 20. Jh. gemaßregelten Versuche einer Aktualisierung des scholastischen Erbes von modernen Denkvoraussetzungen her einordnet. Trotz Schells Unterwerfung ging der Streit um seine Rechtgläubigkeit weiter, wobei u. a. weiterhin seine antiri-

[29] Vgl. zuletzt Arnold, Claus, Absage an die Moderne? Papst Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907), in: Theologie und Philosophie 80 (2005), 201–224; ders., Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras, in: Historisches Jahrbuch 125 (2005), 153–168.

[30] Schlossmacher, Norbert, Der Antiultramontanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zwischen Ideologie und antikatholischem Affekt, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002), 93–122.

[31] Vgl. dazu Weitlauff, Manfred, Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Franz Xaver Bischof und Markus Ries, Stuttgart: Kohlhammer, 2001, passim.

[32] Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 177–252. – Zur Prosopographie und zur Überlieferung der Schell-Gutachten in ihrem Kontext vgl. nun Wolf, Hubert (Hg.), Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814–1917, 6 Bde, Paderborn: Schöningh 2005.

[33] Über ihn Weiß, Otto, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum" (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 2), Regensburg: Pustet 1998; Arnold, Absage (wie Anm. 29).

[34] Es handelte sich um John Zahms Buch „Evolution and Dogma", um dessen Indizierung eine innerkuriale Auseinandersetzung stattfand; vgl. Schwedt, Herman H., Alte Welt gegen neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899), in: Wolf, Antimodernismus (wie Anm. 21), 143–161, hier 153 (Lit.). Leo XIII. schob auf Drängen von Kardinal Serafino Vannutelli die Publikation des Index-Dekrets auf. Sie fand nie statt; Fogarty, Gerald P., The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1885–1903 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 36), Rom: Gregoriana 1974, 286f.

[35] Vgl. zuletzt Montagnes, Bernard, Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique, Paris: Editions du Cerf 2004.

[36] Weber, Liberaler Katholizismus (wie Anm. 1), 248.

[37] Vgl. Arnold, Claus, Der Beginn des Falles Turmel vor der Indexkongregation (1900/01). Mit Seitenblicken auf Alfred Loisy und einem Gutachten von Laurentius Janssens, in: Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS Herman H. Schwedt, hg. v. Peter Walter / Hermann Joseph Reudenbach (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 10), Frankfurt am Main: Peter Lang 2000, 83–104.

[38] Beretta, Francesco, Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel, Paris: Beauchesne 1996, 245–251.

[39] Sagovsky, Nicholas, „On God's side". A life of George Tyrrell, Oxford: Oxford University Press 1990, 85–96; Schultenover, A View (wie Anm. 28), passim.

[40] Vgl. Schwedt, Alte Welt (wie Anm. 34), 143–161.

goristische Eschatologie zur Debatte stand. Auf die bis 1914 andauernde erbitterte Kontroverse unmittelbar nach Schells Tod wurde schon oben hingewiesen[41]. Im Zeichen des Siegkatholizismus und katholischen Antiliberalismus nach 1918 schien auch Schell als Theologe obsolet geworden zu sein: „So ist er für uns heute der große Interpret jener fortschrittlichen Zeit, die die Bedeutung des fortschrittlichen Katholizismus an dem Anteil bemaß, den er an der Kultur hat. Jene Zeit ist ins Grab gesunken und mit ihr auch ihr Künder"[42].

### Schell als „Wegbereiter des II. Vatikanums"

Die theologisch-kirchliche Neuorientierung im unmittelbaren Vorfeld des II. Vatikanums, die historisch-genetisch gesehen nicht aus liberalkatholischen Traditionen, sondern durch eine langsame Transformation im ultramontan-antimodernistischen Mainstream erfolgte[43], bedurfte historischer Autoritäten, um ihre katholische Legitimität zu erweisen. Reform mußte als Rückgriff auf die Tradition gerechtfertigt werden. Die Ablösung von der Schultheologie ging deshalb im 20. Jh. stets einher mit einer veränderten Rekonstruktion der kirchlichen Vergangenheit: Zu denken ist etwa an das sogenannte „Ressourcement" aus der Patristik und die Einsicht in die historische Gebundenheit des neuzeitlichen Thomismus, wofür die Nouvelle Théologie eintrat, an die Wiederentdeckung Kardinal Newmans als Vertreter eines nicht-neuscholastischen Typs von Theologie oder an das Konstrukt einer „Katholischen Tübinger Schule" mit ihrem „lebendigen" Traditionsbegriff, das Josef Rupert Geiselmann im Umkreis des II. Vatikanums propagierte. Unter der Vorherrschaft einer das Lehramt prägenden, auf Kontinuität der Lehrtradition abzielenden Schultheologie konnten diese Autoritäten ihre Funktion aber einstweilen nur erfüllen, wenn sie früher wenigstens nicht offiziell kirchlich verurteilt und ihre Ansichten toleriert worden waren: Thomas de Vio Cajetans kritische Exegese war knapp der Expurgation entgangen und konnte deshalb in den 1930er Jahren als orthodoxes Vorbild präsentiert werden, und zwar von demjenigen Theologen (Jacques Vosté OP), der später als Sekretär der Bibelkommission die Enzyklika „Divino afflante spiritu" redigierte[44]. John Henry Newman hatte zwar jahrzehntelang „unter der Wolke" gelebt, doch Leo XIII. machte ihn schließlich zum Kardinal, während die „Modernisten" der Jahrhundertwende 1900 als offizielle Vorbilder vorerst ausschieden[45]. Vor diesem Hintergrund mußte eine Wiederentdeckung Schells, wie sie vor allem sein Würzburger Nachfolger Josef Hasenfuß nach dem II. Weltkrieg betrieb, mit aller Vorsicht geschehen; denn der Index galt noch bis 1965/66[46]. Hasenfuß anerkannte noch zum 50. Todestag 1956, daß die Indexkongregation „eine Gefahr signalisieren mußte"[47], vertraute aber mit Carl Muth auf eine Revision des kirchlichen Urteils über Schell, der sich doch als Apologet gegen den Monismus Eduard von Hartmanns bewährt habe[48], und hoffte im Anschluß an den Jesuiten Johann Baptist Lotz, mit Schell doch noch die neuzeitliche Philosophie in die Theologie heimholen und christianisieren zu können[49]. Im folgenden Jahr legte Paul Werner Scheele eine umfangreiche Auswahl aus dem Gesamtwerk Schells vor[50], und die Schell-Forschung insgesamt nahm – auch über Würzburg hinaus[51] – einen steilen Aufschwung[52] bis hin zur kritischen Neuausgabe der ehemals indizierten Dogmatik, für die der Präfekt des Heiligen Offiziums, Alfredo Kardinal Ottaviani, 1964 die Genehmigung erteilte (mit der Auflage, die irrigen Stellen durch Anmerkungen zu kennzeichnen)[53]. Nach dem Konzil konnte Hasenfuß Schell offen als dessen Wegbereiter proklamieren[54] – die konkreten historischen Kontroversen mußten bei diesem heiklen Bemühen um Rehabilitierung und Aktualisierung Schells freilich in den Hintergrund treten. Christoph Weber urteilte noch 1983: „Es ist bedauerlich, daß die neuere Schellforschung, wie sie z. B. von Hasenfuß an sich so verdienstlich betrieben wird, die scharfe kirchenpolitische Akzentuierung der Schriften Schells in dieser Zeit glatt unterschlägt. Vorgeführt wird ein ‚tragischer' Schell, der immer nur völlig orthodox gewesen sei und Opfer von ‚Mißverständnissen' wurde"[55]. Dieses Manko konnte die neuere Modernismusforschung (u. a. Norbert Trippen, Thomas M. Loome, Herman H. Schwedt, Manfred Weitlauff, Otto Weiß, Wolfgang Weiß und nicht zuletzt Karl Hausberger) inzwischen ausgleichen. Die Kontroversen um Schell stehen uns deshalb heute teilweise deutlicher denn je vor Augen. Das systematische Interesse an ihm ist dabei nicht erloschen[56], doch mag die historische Erinnerung an die lähmende und nur mühsam über Jahrzehnte überwundene theologisch-kirchenpolitische Polarisierung, die sich mit Schells Namen verband, vielleicht die notwendigere Mahnung an die Heutigen sein.

[41] Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 387–448.

[42] Joseph Koch, Herman Schell und Franz Brentano, in: von Rintelen, Fritz-Joachim (Hg.), Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart (FS Geyser), 2 Bde, Regensburg: Pustet 1930, I 337–348, hier 348; zit. nach Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 445. – Bei Vincent Berning nimmt Schells Nachwirkung dagegen gerade nach 1918 europäische Ausmaße an: „Durch seine Schüler Theodor Abele und Hermann Platz beeinflußte er posthum das Entstehen der Liturgischen Bewegung, des katholischen Akademikerverbandes (u. a. mit dem späteren Reichskanzler H. Brüning, dem späteren französischen Außenminister R. Schumann, den Philosophen A. Dempf und Paul Simon) sowie ökumenische und europäische christlich demokratische Initiativen der zwanziger Jahre"; Berning, Vincent, Art. Herman Schell, in: LThK$^3$ 9, 122–124, hier 123.

[43] Schatz, Klaus, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte (UTB 1976), Paderborn: Schöningh 1997, 263f; Wolf, Hubert / Arnold, Claus, Einleitung, in: dies. (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), Paderborn: Schöningh 2000, 9–16; 12.

[44] Vosté, Iacobus-M., Thomas de Vio O.P. Cardinalis Caietanus. Sacrae Paginae Magister (Opuscula Biblica Pontificii Collegii Angelici), Rom 1935; vgl. zuletzt Laplanche, François, La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX$^e$ siècle, Paris: Albin Michel 2006, 328 (zugleich eine Musterstudie zur mühsamen Überwindung des Antimodernismus).

[45] Mit Ausnahme „kryptomodernistischer" Kreise: Wolf, Hubert / Arnold, Claus (nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker, unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland), Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955, 2 Bde., Paderborn: Schöningh 2001, passim (Reg. ad vocem Schell).

[46] Schwedt, Herman H., Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher im Jahre 1965, in: RQ 98 (2003), 236–278.

[47] Hasenfuß, Josef, Hermann Schell als existentieller Denker und Theologe. Zum 50. Todestag, Würzburg: Echter 1956, 10.

[48] Ebd. 11.

[49] Ebd. 12.

[50] Schell, Herman, Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, hg. v. Paul-Werner Scheele, Paderborn: Schöningh, 1957. – Vgl. insbesondere auch die von Hasenfuß angeregten Arbeiten von Paulus Wacker: Glaube und Wissen bei Herman Schell, Paderborn: Schöningh 1961; ders., Theologie als Ökumenischer Dialog. Herman Schell und die ökumenische Situation der Gegenwart, München – Paderborn: Schöningh 1964.

[51] Vgl. Schneider, Theodor, Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 9), Essen: Ludgerus 1966 [Diss. theol. Münster; das Thema wurde von Hermann Volk gestellt]; Berning, Vincent, Das Denken Herman Schells. Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 8), Essen: Ludgerus 1964.

[52] Vgl. die Schell-Bibliographie bei Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 505–518.

[53] Hausberger, Schell (wie Anm. 7), 446. – Dieses System der kommentierten Neuauflage kann auf eine ehrwürdige Tradition der Marginalkommentierung durch Scholien zurückblicken und ersetzte im Bereich der neuzeitlichen römischen Zensur bei älteren katholischen Autoren seit dem späten 16. Jh. die Expurgation.

[54] Hasenfuß, Josef, Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie, Paderborn: Schöningh 1978.

[55] Weber, Liberaler Katholizismus (wie Anm. 1), 74.

[56] Vgl. u. a. Sosna, Werner, Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Herman Schells (Paderborner Theologische Studien, 20), Paderborn: Schöningh 1991; sowie die Beiträge in: Meuffels / Dvorak (Hg.), Wahrheit Gottes (wie Anm. 5).

# Mozart und die Theologie

Von Josef Wohlmuth

## 1. Zur Bedeutung theologischer Mozartforschung

„Brauchen wir ‚theologische Mozartforschung'?" Mit diesem provozierenden Titel wirft Meinrad Walter in der Zeitschrift *Musik und Kirche* eine für die folgenden Analysen neuerer Veröffentlichungen zu Wolfgang Amadeus Mozart wichtige Frage auf.[1] Walter zufolge hat die Theologie das „Thema Mozart" im Gegensatz zum „Thema Bach" weitgehend auf sich beruhen lassen, wie Karl Barth vor 50 Jahren in seinem fingierten Dankbrief an Mozart mit gewisser Ironie vorgeschlagen habe. Walter vermutet, daß die fehlende theologische Mozartforschung sowohl an der Theologie als auch an Mozart liegen könne. Ist Mozart dazu geeignet, zum Thema der wissenschaftlichen Theologie zu werden, wie es etwa von Johann Sebastian Bach gilt? Mozart ist, so Walters These, für die katholische Kirchenmusik keine „Identifikationsfigur". Deshalb gehe es in der Forschung nicht um Mozart als Person, sondern um seine Musik. Mozarts Frömmigkeit im Kontext von Katholizismus, Aufklärung und Freimaurertum sei zwar bekannt, aber der Künstler als Person und Katholik erhalte nicht die Bedeutung, die Bach für die evangelische Kirchenmusik hat. Wie aber steht es mit dem theologischen Interesse am *Werk* Mozarts? Man bleibe nicht selten bei allgemeinen Eindrücken stehen, qualifiziere Mozarts Musik etwa von der „Leichtigkeit des Spiels" oder von dem „bis ins Dämonische gesteigerte[n] Ernst" (443) her und spreche bezüglich Werk und Person von der „Selbstverständlichkeit des Religiösen" (443). Doch Walter fragt sogleich, wie selbstverständlich Religion für Mozart denn wirklich gewesen sei. Als Antwort führt der Vf. eine Reihe namhafter Mozartinterpreten von Karl Barth über Hans Urs von Balthasar und Hans Küng bis zu Reiner Kunze und Julien Green auf, um als Gemeinsamkeit dieser Zeugnisse festzuhalten: „Mit ‚Forschung und Wissenschaft' sind sie weder zu widerlegen noch zu beweisen." (444) Da sind die einen Hörer, die theologische Mozartforschung nicht brauchen, „weil ihnen die Musik schon alles sagt, was zu sagen ist"; die anderen vermissen die theologische Mozartforschung nicht, „weil sie schon Mozart nicht brauchen". (444) Im Gegensatz zur Mozartrezeption sei Bachs „Predigt in Tönen" bis in die Familien hinein bekannt.

Von einer ernstzunehmenden Mozartforschung verlangt Walter, daß sie sich analytisch den Werken zuwendet. „Bisher fehlen schlüssige Antworten auf die einfache Frage: Was macht Mozart eigentlich mit den liturgischen Worten etwa der Messe, wenn er sie ‚vertont'? Und was ist daran womöglich konfessionsspezifisch?" (444) Mozart-Schwärmerei führe hier nicht weiter. Für eine theologische Forschung müsse vielmehr gelten: „Der Theologie kann und darf die Sprache der Liturgie und der Musik nicht gleichgültig sein. Zu fragen ist nicht nur, wie ‚liturgiefähig' heute Mozarts Musik noch ist, sondern auch danach, wie die Liturgie ‚mozart-fähig' bleiben kann." (445) Tatsächlich können zur Beantwortung solcher und ähnlicher Fragen nur konkrete Einzelanalysen weiterhelfen, wobei ich der Meinung bin, daß der Vertonung liturgischer Texte eine „Sakralität" zukommt, die sich zwar von der biblischer Texte (und deren Kanonizität) immer noch unterscheidet, die aber über die Jahrhunderte hinweg – den biblischen Texten durchaus vergleichbar – vom „Einverständnis einer Gemeinde" getragen sind.[2] Mit Recht betont Adorno, daß im „sakralen Kunstwerk" das „kollektive" dem individuellen Bewußtsein gegenübertritt. Was Adorno „ein der Einzelregung vorgeordnetes kollektives Bewußtsein" (456) nennt, möchte ich als kirchliches Bewußtsein bezeichnen, dem die kanonischen und liturgischen Texte – mehr oder weniger normativ – zugrunde liegen. Deshalb wird vermutlich die Musik ohne Text diesbezüglich anders zu studieren und zu analysieren sein als die liturgischen Textkompositionen. Gleichwohl mag es berechtigt sein, in der Musik Mozarts ohne biblische oder liturgische Texte so etwas wie „Spuren der Transzendenz" (H. Küng) und somit ein Stück „natürlicher Theologie" zu entdecken.

So versucht Otto Zsok in seiner Diss. *Musik und Transzendenz* die geistig-spirituelle Dimension bei Mozart vor allem aus der Instrumentalmusik zu eruieren.[3] Dabei tritt der rezeptionsästhetische Aspekt deutlich in den Vordergrund. Ich greife nur wenige Beispiele heraus: Im Mittelteil des zweiten Satzes des Klavierkonzerts Nr. 20 in d-moll KV 466 gewinnt der Vf. den Eindruck, „als würde eine dunkle Wolke vorüberziehen". Der gesamte Satz wird wie folgt charakterisiert: „In dieser B-Dur-Romanze werden wir gleichsam in einen absolut reinen, *außerhalb des Zeitlichen angesiedelten musikalischen Raum entrückt* – einen Raum, der so sehr von schönster Musik erfüllt ist, daß die Melodie auch jenen Bereich besetzt und ausfüllt, den sich sonst der Gedanke vorbehält." (317f.) Es ist deutlich zu erkennen, daß die rezeptionsästhetische Betrachtungsweise hier allzu sehr auf die Ebene subjektiver Eindrücke reduziert zu werden droht; denn es wäre z. B. zu klären, was ein musikalischer Raum außerhalb des Zeitlichen ist, in den der Hörende entrückt wird. Wird hier auf das Paradigma mystischer Entrückung angespielt? Schon zu Beginn des ersten Teiles dieser Arbeit ist zu lesen, daß Mozarts *Requiem* unter dem Dirigat von S. Celibidache den Vf. „in einen inneren Zustand der Hoffnung und des Glücks versetzt" habe, der „die Qualität einer *religiös-mystischen Erfahrung*" gehabt habe. (20) Zsok darf selbstverständlich die Wirkung dieser Musik auf ihn als Hörer beschreiben. Aber sollte der dabei verwendete Ausdruck „religiös-mystische Erfahrung" nicht doch zuvor geklärt und möglicherweise aus Mozarts Werk begründet werden? Mozarts *Lacrimosa dies illa / Qua resurget ex favilla / Judicandus homo reus* im *Requiem* interpretiert der Vf. von der Durchdrungenheit dieser Musik „vom geistigen Menschentum" her, weshalb gesagt werden könne, „daß das *Erstehen vom Grabe wie die Gewißheit eines Wachstumsprozesses wirkt*". Er fährt fort: „Das *Crescendo* in Takt 7–8 – ‚judicandus homo reus' – vollzieht sich so unauffällig-zwingend wie ein nach physikalischen Gesetzen geschehendes Naturereignis. Sind es die Gesetze des reinen, substantiellen und schöpferischen Geistes, die *diesen* Ablauf in der Musik herbeiführen?" (21f.) Auch dies mag ein Hörerlebnis wiedergeben. Versteht Mozart das Zulaufen auf das Gericht aber wirklich als ein gesetzlich hereinbrechendes Naturereignis? Wenn ja: Kann dies mit Musik zum Ausdruck gebracht werden? Und wenn sie es könnte, würde der Text dem nahe kommen oder eher widersprechen? Ist hier die von Walter mit Recht geforderte Analyse von Text und Musik schon überzeugend genug erreicht? In deutlicher Unterscheidung zu den rezeptionsästhetischen Überlegungen bei Zsok fordert Walter ein methodisches Vorgehen in der theologischen Mozartforschung, das „zwischen ‚objektiven' Erkenntnissen und ‚subjektiven' Bekenntnissen" vermittelt, „und zwar für die Musikwissenschaft wie für die Theologie". (445)

Einen anderen Weg der Analyse beschreitet der Salzburger Benediktiner und Musikwissenschaftler Petrus Eder. Unter dem Titel: *Der ‚wahre Kirchenstyl'* behandelt er „Mozarts Kirchenmusik".[4] Eder beginnt mit dem gravierenden Satz: „Die Kirchenmusik ist in Mozarts Schaffen eine unvollendete Gattung geblieben." (424) Der Vf. versteht dies in der Weise, daß er auf die beiden unvollendeten Werke der Wiener Schaffensperiode, das *Requiem* und die *Missa* in c-moll hinweist, die eigentlich als das *opus summum* in der Kirchenmusik Mozarts gedacht waren, aber beide unvollendet blieben. So sei die Kirchenmusik vor allem den Salzburger Jahren zuzuschreiben, in denen Mozart auf diesem Gebiet früh zur Vollendung reifte. Eder zufolge ist die These, Mozart habe in der Kirchenmusik nur einen Sklavendienst des Salzburger Erzbischofs erfüllt, weitgehend widerlegt, zumal Mozart später in Wien auf den Posten des Kapellmeisters am Stephansdom spekuliert habe und in diesem Zusammenhang ein überliefertes Wort glaubwürdig sei, in dem Mozart von der Kirchenmusik als seiner „Lieblingsaufgabe" gesprochen habe.

[1] Vgl. Musik und Kirche, Heft 6 (November / Dezember 2005) 442–445. Das Heft 6 widmet sich dem Thema ‚Mozart'. Der Bonner Münster-Kantor Markus Karas schrieb das Editorial, in dem er auf die Bedeutung des bevorstehenden Mozartjahres hinweist. Ich beziehe mich vor allem auf die theologisch relevanten Aspekte dieses Heftes.

[2] Vgl. Th. W. Adorno, Sakrales Fragment. Über Schönbergs Moses und Aron. In: Ders., Gesammelte Schriften 16 (Frankfurt/M. ²1990), 454–475, hier: 456.

[3] Vgl. O. Zsok, Musik und Transzendenz. Ein philosophischer Beitrag zur Eruierung der geistig-spirituellen Inhalte der großen abendländischen Musik (Gregorianik, Bach, Beethoven und Mozart), St. Ottilien 1998, bes. 303–321 („7.2 Mozarts Botschaft in der Instrumentalmusik"). Der Vf. behandelt im Anschluß daran unter 7.3–7.5 die Opern Figaros Hochzeit als Paradigma menschlicher Liebe, Don Giovanni als Paradigma der schicksalhaften, sinnlichen Liebe und die Zauberflöte als Inbegriff der Weisheit allumfassender Liebe. (321–367)

[4] In: Musik und Kirche (s. Anm. 1) 424–432.

Eder zufolge stellt Mozarts Kirchenmusik den Chor in den Mittelpunkt, und diesbezüglich sei Mozart in Salzburg hoch zufrieden gewesen. Die Dominanz des Chores sei jedenfalls etwas Auffallendes in Mozarts Salzburger Kirchenmusik, wobei es sich – der Zeit entsprechend – um einen Chor handelte, in dem Frauen nicht zugelassen waren. Von seinem Vater habe Mozart die „gebundene Schreibweise" (stylus ligatus) gelernt, der für seine Chorpartien charakteristisch sei. (425) Die Bildung von Vorhaltsketten sei nicht mit Sequenzketten gleichzusetzen; erstere dienten vielmehr der kontrapunktischen Satztechnik. „Die ‚gebundene Schreibart' kann als das Charakteristikum des ‚kirchen-styls' bezeichnet werden." (426) Sie werde selbst in der *c-moll-Messe* noch durchgehalten. Die Kunst der Chorfuge habe Mozart nicht von seinem Vater lernen können. Eder nennt Anton Cajetan und vor allem Michael Haydn als mögliche Lehrmeister. Noch die Fuge *Quam olim Abrahae* im *Requiem* sei von Haydn beeinflußt. Der Chor nehme in den frühen Messkompositionen alle Formteile in Beschlag und bewege sich zugleich gegenüber dem Orchester frei. In der *Trinitatismesse* von 1773 (KV 167) sei der Dialog mit Michael Haydn besonders deutlich. „Das ‚Sich-Einmischen' des Chores in instrumentale Teile ist für die Salzburger Kirchenmusik typisch." (427) Dabei bilde das Credo in dieser Messe einen Spezialfall. Der Vf. vermutet im Hintergrund die Heilig-Geist-Vision Kreszentias von Kaufbeuren, mit der die Familie Mozart in Verbindung stand. Auf die Frage, ob sich dies auf die kompositorische Gestaltung mit der Dominanz des Chores auswirke und von theologischem Gewicht sei, geht der Vf. nicht ein. Eder hält es für bemerkenswert, daß Mozart in seinen Kompositionen sehr wohl unterscheidet zwischen liturgischer Hochmusik für den Salzburger Dom, die repräsentativ und von überpersönlichem Zuschnitt war, und der mehr lieblichen, persönlichen Musik mit marianischen Thematiken. (430) Er bemerkt auch, daß sich Mozart an das damalige geistliche Verständnis der Texte hielt. So sei etwa das *Kyrie* kein Bittgebet, sondern ein trinitarischer Lobgesang gewesen. Das *Gloria* nehme häufig Bezug auf das Kirchenjahr und „das ‚Dona nobis pacem' ist keine Bitte um Frieden, sondern schildert die ausgelassene Freude der Jünger über die Auferstehung Christi; ein Jubel, der sich in der *Krönungsmesse* KV 317 zur Ekstase von fast beethovenscher Dimension steigert." (430) Die *Messe in c-moll* KV 427 überschreitet Eder zufolge jedoch alle Salzburger Maßstäbe. Die Uraufführung der fertigen Sätze *Kyrie*, *Gloria* und *Agnus Dei* am 26. Oktober 1783 in der Stiftskirche von St. Peter in Salzburg geschah vermutlich mit reduzierter Besetzung. Eder zufolge orientierte sich Mozart an der großen h-moll Messe Bachs, die im süddeutschen Raum bekannt gewesen sei. Die *Krönungsmesse* KV 317 und die *Missa solemnis* KV 337 bahnen den Weg zur letzten großen Form. Barockisierende und moderne Musiksprache finde Anwendung. Dies gelte auch vom *Requiem*, in dem Eder noch einmal einen deutlichen Einfluß von Michael Haydn wahrnimmt: „Die solistischen Sätze sind eher retrospektiv. Der Chor umschreitet hingegen eine stilistisch außerordentliche Breite, von der Kyrie-Fuge im Stil Händels bis zu den gewagten Harmoniefolgen im ‚Confutatis' und dem Lyrismus des ‚Lacrimosa'." (431f.) So legt Mozart nach Eders Darstellung bis in die Spätzeit hinein Wert auf die Wahrung des „Kirchenstils". Der Vf. schreibt abschließend: „In der Begegnung mit der historischen Kirchenmusik hat Mozart den vokalen Kontrapunkt als überzeitliches Kompositionsprinzip erkannt, aus dem er für sein eigenes Schaffen erheblichen Gewinn ziehen konnte." (432)

Eders Interpretationen sind die eines Musikwissenschaftlers. Theologische Aspekte werden nur angedeutet, provozieren aber gerade so weitere Fragen und erregen Neugier. Im Mozart-Jahrbuch, einem ausgesprochen fachwissenschaftlichen Organ, das mir in seiner Ausgabe des Jahres 2005 vorliegt[5] – es bezieht sich berichtsmäßig auf die Jahre 2003/04 –, verweist Matthias Schmidt in seinen lesenwerten Analysen über Mozarts *Don Giovanni* auf einen Sachverhalt, der auch auf das kirchenmusikalische Schaffen der Mozartzeit und Mozarts selbst zutreffen dürfte: Es frage sich, warum Mozarts Werke „sich nur selten über die zeitgenössischen Materialvorgaben hinwegsetzen [...], sein Oeuvre aber bis heute als so außerordentliches, ja singuläres empfunden wird."[6] Die Antwort, die der Vf. auf diese Frage an *Don Giovanni* aufzeigt, kann hier nicht entfaltet werden. Doch die Fragestellung als solche dürfte auch für das kirchenmusikalische Werk Mozarts aufschlußreich sein und verlangt dringend nach weiteren Studien, um die theologische Bedeutung der Mozart'schen Kirchenmusik noch besser in den Blick zu bekommen.

Wer sich über Mozarts Kirchenmusik breit und gründlich informieren möchte, wird jetzt zum *Mozart Handbuch* greifen, das von Silke Leopold herausgegeben wurde.[7] Es erweist sich als musikwissenschaftliches Standardwerk zu Mozart und behandelt nach einer lesenswerten Einleitung der Hg.in Mozarts Opern in zwei Abschnitten (35–161); darauf folgt von Hartmut Schick ein umfangreiches Kap. zum Thema „Die geistliche Musik"[8], in dem das gesamte kirchenmusikalische Werk in Einzelanalysen besprochen wird. Wer sich also kirchenmusikalisch bis in Einzelheiten hinein informieren will, greift am besten zu diesem Werk. In den weiteren Kap.n werden die Sinfonien, die Konzerte, die Kammer- und Klaviermusik sowie die Serenaden und Divertimenti, Tänze und Märsche und schließlich die Lieder, mehrstimmigen Gesänge, Kanons und Arien vorgestellt. (253–673) Nach einem Einblick in den Werkbegriff und dem Werkbestand folgt ein sehr hilfreiches Werk- und Personenregister. (693–719) Auch wenn die Frage „Mozart und die Theologie" als solche nicht behandelt wird, finden sich im Handbuch viele Informationen, auf die man theologisch aufbauen kann.

Die weit verbreitete Meinung, Mozart habe nur widerwillig Kirchenmusik komponiert, wird auch von Schick gründlich widerlegt. Mit 16 vollständig vertonten Messen liegt Mozart über Joseph Haydn (mit 13), hinzu kommen die Fragmente, zumal die *c-moll-Messe* und das *Requiem*. Der Vf. arbeitet überzeugend heraus, daß Mozarts Interesse am Amt des Domkapellmeisters an St. Stephan in Wien nicht als Notlösung angesehen werden darf. Ebenfalls zeigt er, daß Mozart sich durchaus den Anforderungen der Aufklärungszeit beugte und vom breit ausladenden italienischen Stil zu einer Prägnanz und Kürze der Meßkompositionen fand, die erstaunlich ist. Zugleich gibt es zwei Kompositionen Mozarts (*O Gottes Lamm* und *Als aus Ägypten*, KV 343), mit denen Mozart das Anliegen der Aufklärung nach größerer Volksbeteiligung in der Liturgie unterstützt und so zur Liturgiereform der Aufklärungszeit beigetragen habe. (170–172) Aber Schick weist auch nach, daß Mozart durch die Begegnung mit Händels und Bachs geistlicher Musik gerade im Spätwerk deutlich angeregt wurde. (173f.) Der Torso der *c-moll-Messe* spricht dafür, daß Mozart zum archaischen Stil zurückkehrte und sich dabei bewußt war, daß ein so umfangreiches Werk wie diese Messe für die Liturgie zu Hofe kaum noch eine Chance haben werde. Deshalb habe es Mozart auch geschätzt, in den Vespern und Litaneien einen größeren zeitlichen Rahmen zu haben, um seinen kompositorischen Ideen nachzugehen.

Wenngleich Mozart als Person und Katholik Walter zufolge nicht an Bachs Bedeutung als evangelischer Kirchenmusiker heranreichte, spricht sein Werk, wie Schick mit Recht betont, dennoch für Mozarts Bedeutung für die Kirchenmusik (seiner Zeit), auch wenn über seine persönliche Frömmigkeit wiederholt Zweifel angemeldet wurden. Zu dieser kann dennoch – über die Klischees hinaus – einiges gesagt werden, wie Ulrich Konrad zeigt.[9] Der Vf. weiß um das Spannungsfeld zwischen aufgeklärter und althergebrachter Frömmigkeit bei Mozart, wendet sich aber gegen Hildesheimers Meinung, für Mozart sei die Messe „eine Verrichtung gewesen, die er zu erledigen hatte, bevor er zum Kegeln oder Tarockspiel ging". (Zit. 437) Im Gegensatz dazu begegne man der Präsenz des christlichen Weltbildes bei Mozart in seinen Briefen auf Schritt und Tritt. So habe Mozart im Zusammenhang mit dem Tod seiner Mutter von der Hoffnung auf Auferstehung geschrieben und an anderer wichtiger (und allseits bekannter) Stelle den Tod als „wahre[n] Endzweck unsers lebens" bezeichnet. (Zit. 438) Dennoch scheinen mir in seinem Spätwerk überkommene Frömmigkeit und freimaurerische Einstellung in größere Spannung zueinander getreten zu sein.

### 2. Interpretationsversuche des kirchenmusikalischen Spätwerks

Über die bekannteren Messen Mozarts, die bis heute in die Feier der Liturgie einbezogen werden, ist bei Hartmut Schick nun alles musikwissenschaftlich Relevante auf dem neuesten Stand dargestellt.[10] Ich beschränke mich in der folgenden Darstellung auf das Fragment der *c-moll-Messe* und beziehe mich dabei zunächst vor allem auf einen Vortrag, den der Dirigent Enoch zu Guttenberg am 6. März

[5] Vgl. Mozart-Jahrbuch 2003/04 der Akademie für Mozart-Forschung der Internationalen Stiftung Mozarteum Salzburg. Kassel u. a.: Bärenreiter 2005.

[6] M. Schmidt, Mozarts *Don Giovanni* und die italienische Buffa-Tradition. Methodologische und analytische Studien zum Motiv der lebenden Statue. In: Mozart-Jahrbuch 2003/04 (s. Anm. 5), 95–127, hier: 100.

[7] Vgl. S. Leopold, Hg., Mozart Handbuch. Kasssel/Stuttgart/Weimar: Bärenreiter / Metzler 2005.

[8] Vgl. H. Schick, Die Geistliche Musik. In: Mozart Handbuch (s. Anm. 7) 163–247 (mit reicher Literaturauflistung 246f.).

[9] Vgl. U. Konrad, „– ... danke ich alle Tage meinem Schöpfer" – Einige Gedanken zu Mozarts Frömmigkeit. In: Musik und Kirche (s. Anm. 1) 436–440.

[10] Vgl. Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 175–208.

2005 an der Katholischen Akademie in München gehalten hat. Er ist im Berichtsorgan der Akademie *zur debatte* dokumentiert[11] und erscheint mir für die theologische Interpretation des kirchenmusikalischen Spätwerks von besonderer Bedeutung. Als Dirigent verweist der Vf. auf seine verspätete Annäherung an die beiden großen Werke dieser Spätphase, die *Messe in c-moll* und das *Requiem*. Aus nochmaliger intensiver Befassung damit kam Guttenberg nämlich, wie er berichtet, zu folgender Einschätzung: „Der Komponist der flotten, eleganten Bischofsmessen war plötzlich wie über Nacht mit der c-moll-Messe [...] ein wissender Theologe und ein erschütternd reflektierender Exeget geworden [...]." (13f.) Der Dirigent macht auf die Bedeutung der Allegorien in Mozarts Spätwerk aufmerksam, die damals noch zum Gemeingut der Überlieferung gehört hätten, und erinnert an die mittelalterlichen Tafelbilder der Verkündigungsszene in allegorischer Auslegung: Maria, der Engel und die Taube, die einen hellen Strahl direkt an das Ohr Mariens schickt. Der Geist als Licht und Atem führe über das keuscheste Organ des Mittelalters, das Ohr, zur Empfängnis des göttlichen Kindes. Ferner erinnert Guttenberg an die Erschaffung des ersten Menschen durch den Atem des Lebens. So werde der Atem des Menschen Teil seiner göttlichen Herkunft und damit seiner Gottebenbildlichkeit. In musikalischer Übersetzung könne deshalb nur „die Flöte die Vereinigung des Heiligen Geistes mit Maria versinnbildlichen". (14) Menschlicher Atem erzeuge „durch direktes Auftreffen auf die Öffnung der Flöte einen direkten Ton" und – in einen Ton verwandelt – finde der göttliche Atem „den Weg in das keusche menschliche Ohr". (14) So beginnt nach Guttenbergs Darstellung das *Et incarnatus est* der *c-moll-Messe* mit einem deutlich hörbaren Flötensolo, und zwar nur an dieser Stelle. Darüber gerät der Dirigent ins Staunen. Hartmut Schick bewundert hier nur die „Geschichtstiefe", die mit dem weihnachtlichen Siciliano im pastoralen F-Dur zu spüren sei.[12] Doch den Höhepunkt der *c-moll-Messe* sieht Guttenberg im *Qui tollis peccata mundi* des *Gloria*. „Nie zuvor und nie mehr danach, oder bis jetzt nicht mehr, ist über diesen Text eine so gewaltig dimensionierte Komposition entstanden." (14) Er interpretiert: „Nun geht es nur noch um die schonungslose Offenlegung der Wahrheit. Bei Mozart – 55 lange Adagio-Takte währt das Stück – peitschen, schlagen sich die Streicher pausenlos, mit brutalen 32stel-Auftakten vor jeder Zeit, durch alle nahen und fernen Tonalitätsverwandtschaften der Schmerzensharmonie – das ist auch eine Allegorie – g-moll. Man nennt dies die Geißel-Rhythmik. Es soll heißen: Wir, die wir um Erbarmen winseln, erleben uns gleichzeitig selbst mit gnadenloser Schizophrenie als Folterer und Töter des Erlösers." (14) Doch damit noch nicht genug. Beim folgenden *Qui sedes ad dexteram patris* ertönen plötzlich die Posaunen des Jüngsten Gerichts. „Während also alle Menschen vor dem zur Rechten des Vaters erhöhten Jesus anbetend um Erbarmen rufen, lässt dieser – bei Mozart – eiskalt zum Jüngsten Gericht blasen, um die Böcke von den Schafen zu trennen. So weit hat noch nie einer die Exegese der Messtexte musikalisch getrieben." (14) Die Quartsignale der Posaunen, die synkopisch den Chor stören, sind Aufbruchssignale zur Jagd. Doch auch damit sei noch nicht genug. Schon das *Gratias agimus tibi* stellt Guttenberg zufolge die Glaubenswahrheiten in Frage. Nur 12 Takte bleiben dafür, als würde gefragt, „ob Danksagung wohl die rechte Antwort ist auf eine von Willkür, Grausamkeit und Tod geschundene Erde". (15) Die Komponisten, einschließlich Bach hätten mit den hier verwendeten verminderten Akkorden „Kreuzigungschöre, Mordszenen und sonstige apokalyptische Bilder ausgestattet". (15) In das *Gratias agimus* ist der *Passus duriusculus*, d.h. der harte Weg des Kreuzes eingebaut. Wie also, so fragt der Dirigent, ist „das Verhältnis des Wolfgang Amadeus zum lieben Gott einzuschätzen"? (15) Guttenberg kommt zu dem Ergebnis, daß Mozart „an den Polaritäten der Heilslehre und der realen Welt, der Aufklärung und des Glaubens, der Hoffnung und des Todes, immer wieder zerbricht". (15) Die Unvollendetheit dieser Messe hänge damit zusammen, daß es Mozart theologisch den Atem verschlagen habe. Dies zeige sich gerade auch am *Requiem*, auf das der Vf. am Ende noch kurz zu sprechen kommt.

In Guttenbergs Interpretationsversuchen sehe ich das Ideal einer *musikwissenschaftlich-theologischen* Analyse in hohem Maß erreicht. Sie zeigen insbesondere, wie sehr sich beide Betrachtungsweisen gegenseitig bedingen und interpretieren. Alle Klischees, mit denen Mozarts Musik sonst versehen wird, sind überzeugend entlarvt. Musik und Text erhalten das Gewicht einer „Wahrheit", die alles andere als harmlos ist. Ein solches „sakrales Kunstwerk" macht im wahrsten Sinn des Wortes „Leiden beredt", wie es Adorno von der Musik allgemein angenommen hatte. Dennoch wird der Gegenpol der Hoffnung nicht einfach weggestrichen, sondern im Kontrapunkt aufrecht erhalten. Für Hartmut Schick ist dieses Meßfragment „in jeder Hinsicht ein Sonderfall in Mozarts Messenschaffen". Der Vf. hält es für möglich, daß diese Messe eine private Votivmesse werden sollte, die Mozart „anlässlich einer lebensbedrohlichen Erkrankung Constanzes noch vor der [...] Hochzeit gelobt hatte". Damit erkläre sich auch der besonders eindringliche Stil.[13] Wird Mozart dadurch „Emotional und dunkel, gefährlich und fröhlich", wie Simon Rattles Titel zu Mozart überschrieben ist?[14] Oder wird Mozart gerade so erst auch *theologisch* relevant? Das bei Guttenberg so eindringlich beschriebene *Qui tollis* möchte Schick allerdings nicht auf Bachs *Crucifixus* der *h-moll-Messe* beziehen, sondern auf Händels Chor „The people shall hear" im Oratorium *Israel in Egypt*.[15]

Claudia Maria Knispel, die in ihrer sehr schön aufgemachten und gut zu lesenden Mozartbiographie auf die Kirchenmusik Mozarts kaum zu sprechen kommt, hat auf das in musikwissenschaftlichen Kreisen durchaus bekannte Kuriosum hingewiesen, daß Mozart in seinem Werk *Davidde penitente* (KV 469) im Jahre 1785 aus der zwei Jahre zuvor uraufgeführten *c-moll-Messe* das Kyrie und das Gloria mit einem neuen Text unterlegt und in einem Benefizkonzert in Wien zur Aufführung gebracht hat.[16] Die Vf.in verzichtet allerdings darauf, auf die theologische Bedeutung dieses Sachverhaltes hinzuweisen. M.E. könnte hier gefragt werden, ob durch diese Texttransposition auch ein Licht auf das Verständnis der *c-moll-Messe* fällt. Es liegt hier jedenfalls der – gerade auch theologisch relevante – Fall vor, daß eine der eindrucksvollsten Kompositionen Mozarts zwei verschiedene Texte aufweist. Dabei scheint die Verfasserschaft des Textes in *Davidde penitente* ungeklärt zu sein. Der Text greift jedenfalls auf den David der Psalmen zurück und betrifft vor allem den verfolgten und büßenden David. Genauere Analysen muß ich mir ersparen. Aus dem Werk geht u.a. hervor, daß Mozart das *Kyrie* seiner Messe als Anfang einer Klage verstanden hat, die nun lautet: *Alzai le flebili voci al Signor* („Ich erhob meine klagende Stimme zum Herrn"). Somit dürfte auch das Kyrie kein triumphaler Lobpreis gewesen sein. An die Stelle des bei Guttenberg so eindrücklich beschriebenen *Qui tollis* tritt nun *Se vuoi puniscimi* („Wenn du mich strafen willst, lass mich doch zuvor wenigstens meine Klage äußern und mildere deine Verachtung und deinen Zorn [...]") Der Passus endet mit der Bitte: „Heile mich, bringe mir Hilfe und Beistand, bring mir Hilfe!"[17] Wenn David hier als der Psalmist des Ersten Testaments mit deutlichen Anklängen an kanonisierte biblische Texte zur Sprache kommt, ist es vielleicht nicht abwegig zu sagen, der neu unterlegte Text habe die Klage des *Qui tollis* offenbarungstheologisch bereits vorweggenommen. Dadurch wird m.E. die Klage, die Mozart im *Qui tollis* anklingen ließ, durch das Fragen vor Gott, das David verkörpert, anthropologisch radikalisiert. Wenn somit ein liturgischer Text, der bereits in Musik zum Klingen gebracht wurde, gleichsam zurückübersetzt wird in atl. Klagegesänge, dann erscheint mir dies von großer theologischer Tragweite, über die vermutlich noch zu wenig nachgedacht wurde. Schließlich wird am Ende von *Davidde penitente* kein *Tu solus sanctus* und kein *Amen* gesungen, sondern in *Chi in Dio sol spera* ein Gesang der Hoffnung und der Befreiung von Angst angestimmt. Dies stellt noch einmal eine Übersetzung des liturgischen Gloriatextes durch die Klagepsalmen Davids dar, die den atl. Psalmendichter nicht zum tragisch verzweifelten Helden hochstilisiert. Man darf wohl annehmen, daß der Vf. des Textes von *Davidde penitente* ein Kenner beider Texttraditionen war, der es Mozart ermöglichte, die eine Musik durch beide Texte gegenseitig interpretieren zu lassen. Der Autor der Texte dürfte aber geahnt haben, welche „Übersetzungsarbeit" er selbst zu leisten hatte. Dieser einzigartige Vorgang bleibt auch dann bedeutsam, wenn Mozart primär aus Zeitgründen sein unvollendetes Werk der *c-moll-Messe* kurzer Hand mit einem neuen Text unterlegte. So entstand ein neues Werk, auch wenn die Musik bis auf zwei Stücke unverändert übernommen wurde. Es wird eine

[11] E. zu Guttenberg, Mozart und ... seine musikalische Theologie. In: zur debatte 2/36 (2006) 13–15.

[12] Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 204.

[13] Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 200.201.

[14] Vgl. S. Rattle, Mein Mozart. In: Die Zeit. Geschichte Nr. 4, 2005, 22–30.

[15] Mozart Handbuch (s. Anm. 7. u. 8) 203.

[16] Vgl. C. M. Knispel, Wolfgang Amadeus Mozart – Sein Leben, Seine Zeit. Leipzig 2005, 79.

[17] Texte nach Beiheft zu W. A. Mozart, Ave verum corpus und Davidde penitente der Aufnahme mit La Petite Bande unter Leitung von Sigiswald Kuijken. Editio classica / deutsche harmonia mundi. (Übersetzung z.T. leicht verändert. N.B.: Das Mozart Handbuch schreibt *Davide* statt *Davidde*).

Ermessensfrage sein, wie sehr man die eine Musik durch die zwei verschiedenen Texte gegenseitig beleuchten möchte. Guttenbergs Auslegung des *Qui tollis* wird m. E. durch den späteren Text in *Davidde penitente* eher bestätigt. Hartmut Schick, der die Verfasserschaft des Textes ebenfalls als ungeklärt ansieht, schreibt dazu: „Die Textierung [...] entspricht genau dem, was die Musik mit den barocken Topoi Geißelungsrhythmus und Lamentobass schon von sich aus zu sagen scheint."[18]

### 3. Jan Assmanns Interpretation der *Zauberflöte* in ihrer Bedeutung für die Theologie

Eine der wichtigsten Erscheinungen zum Mozartjahr stammt aus der Feder von Jan Assmann.[19] Selbstverständlich handelt es sich bei der *Zauberflöte* um kein kirchenmusikalisches Werk Mozarts, sondern um eine Oper, und ebenso selbstverständlich schreibt Jan Assmann kein theologisches Buch über Mozarts *Zauberflöte*. Und doch sind Oper und Interpretation voller theologischer Implikationen, wie sich aus Assmanns Untertitel *Oper und Mysterium* bereits vermuten läßt. Der Vf. fragt sich selbst, was er als Ägyptologe zum Verständnis der *Zauberflöte* beitragen könne und schreibt dazu im Vorwort, er befasse sich mit einem in der Forschung bisher eher nicht beachteten Nebenschauplatz: „der ‚Mysteriologie' des 18. Jahrhunderts" (11). Damit unternimmt er eine Erhellung „des geistigen Umfelds des Werkes" (19), wie man sie sich auch für die Erforschung des – im engeren Sinn theologisch bedeutsamen – kirchenmusikalischen Werks Mozarts wünschen würde. Leider konnte Assmanns Arbeit im *Mozart Handbuch* noch nicht berücksichtigt werden. Dennoch tut man gut daran, vor oder begleitend zu Assmann Ulrich Schreibers Analyse zu lesen, wenn man sich zunächst einen kurzen Gesamteinblick in die Oper verschaffen möchte.[20]

Assmann arbeitet in eindrücklichen Analysen die Mysterienforschung der Mozartzeit heraus, die zumal im Umfeld der Wiener Loge *Zur wahren Eintracht*, „mit der Mozart eng verbunden war" (24), unternommen wurde. Ausgerechnet die Zeit der Aufklärung mit ihren hohen rationalen und zugleich offenbarungskritischen Ansprüchen hatte das Bedürfnis, „aus der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Altertum Impulse zu gewinnen nicht nur zur Ausgestaltung der maurerischen Zeremonien und Ideenwelt, sondern zur Umgestaltung des politischen, religiösen und gesellschaftlichen Lebens überhaupt" (24). Es genügte dabei der Mysterienforschung von damals nicht, die Quellen von Vernunft und Religion nur im antiken Griechenland aufzusuchen, sondern man wollte noch weiter zurück zu den „Urquellen" der Mysterien und glaubte, diese in Ägypten gefunden zu haben. Assmann zufolge liegt der *Zauberflöte* eine Ritualstruktur zugrunde, so daß die Analysen darauf abzielen müssen, diese Struktur zu entdecken, auch wenn Mozarts Werk mit Schikaneders Text ohne die Kenntnis dieser Strukturen durchaus gehört werden kann. Assmann geht es um eine „‚kulturwissenschaftliche' Behandlung der *Zauberflöte*" (30).

Mit dem „fahrenden" Theatermann Schikaneder trifft sich Mozart im Anliegen, eine deutsche Oper im Geist aufklärerischer Humanität zu schreiben, die auch das Volk im Wiener Volkstheater der Vorstadt erreichen kann.[21] Der maurerischen Mysterienrezeption im 18. Jh. schwebt, wie Assmann in lesenswerten Analysen darstellt, eine „Liebesanthropo-theologie" im Sinn der „(neu)platonischen Liebesphilosophie" vor, die letztlich im „Gott hervorbringen" gipfelt (Assmann 80.81). Wird die Initiation der Oper zu jener idealen Humanität der Liebe und Menschenfreundlichkeit führen, welche das Christentum nicht zu realisieren verstand, weshalb nicht zuletzt so große Zweifel gegen die „Offenbarungsreligion" laut geworden waren? Wenn ja, so fragt sich, ob damit noch eine Theologie des Gotteslammes vereinbar ist, das die Sünde der Welt hinwegnimmt und zugleich unser Mitleiden provoziert. Wird Mozart, wie Guttenberg annimmt, bis in sein geistliches Werk hinein von Grundfragen der Menschheit zerrissen, die ihn gleichzeitig zum Komponisten der *Zauberflöte* und des *Requiem* werden lassen konnten?

Über das Mysterienprojekt der Wiener Loge *Zur wahren Eintracht* führt Assmann aus, daß man sich u. a. auch auf die Darstellung der Eleusinischen Mysterien bei Clemens von Alexandrien berief. (155–166). In den „Großen Mysterien", um die es der Loge geht, werden die Neophyten durch Befreiung von den bisherigen Irrtümern, indem alle Götter entlarvt werden, und durch Schau der Wahrheit, die durch „Erleuchtung" geschieht, eingeweiht. (162) Dies beläßt die *Zauberflöte* jedoch nicht im Elitären, sondern propagiert nach freimaurerischer Aufklärung „die Allianz zwischen Volk und Elite (zu der Tamino und Pamina in dieser Oper heranreifen) und verlagert den Antagonismus auf die Ebene der Ideen" (166). Kontrapunktisch wird Papageno als Naturmensch den hohen Idealen kritisch gegenübergestellt, wodurch das Volkstümliche eine weiteren Akzent erhält. Die *Zauberflöte* ist Assmann zufolge eine Inszenierung der freimaurerischen Einweihung in die Mysterien durch entsprechende Prüfungsverfahren (Abkehr von falschen Lehren; Schweigen angesichts der Geliebten). (169–205) Die Einführung in die Großen Mysterien erfolgt schließlich durch Tod und Wiedergeburt, wobei die klassischen drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung durchschritten werden. (Vgl. 220) Mozart müssen, wie der Vf. meint, die Empfindungen, denen er „bei seiner Aufnahme und seiner Meisterweihe" ausgesetzt war „gerade jetzt bei der Komposition der *Zauberflöte*, als der Auftrag für das *Requiem* bereits in seinem Geist zu arbeiten begonnen hatte, besonders gegenwärtig gewesen sein" (230). Die letzte Prüfung führt durch Feuer und Wasser, als sei es ein Abstieg in Dantes *Inferno*, bis Papageno schließlich zur Erlösung gelangt.

In der Nachreflexion zur Zauberflöte schreibt Assmann: „Offensichtlich hat Mozart an der Freimaurerei die Existenz einer Sakralsphäre außerhalb der kirchlichen Formen und Konventionen gereizt, für die er ein eigenes musikalisches Idiom entwickelte [...]" (267). Aristokratisches und Volkstümliches mischen sich auf der höchsten Stufe der Kunst. Deshalb handle es sich um eine „Sternstunde der abendländischen Kulturgeschichte" (268). Durch Schikaneders Montage des Stoffes werde ein Höchstmaß von Beeindruckung erreicht: „Unwiderstehlich wird so auch das Publikum in das Einweihungsgeschehen hineingezogen und gewissermaßen selbst zu Neophyten. Auf der Bühne vollzieht sich ‚in Echtzeit' ein Ritual, an dem wir als Betroffene teilnehmen und das uns im Innersten affiziert." (276) In der *Zauberflöte* handle es sich „um die Darstellung eines einmaligen, alle bisherigen Ritualvollzüge umwerfenden und aufhebenden Ereignisses" (283). Dies klingt fast schon wie eine theologische Umschreibung des Bühnestückes als sakramentales Geschehen. Wenn Konversion und Verwandlung in der *Zauberflöte* schließlich durch das Liebesthema ergänzt werden, erhält der Vorgang der Einweihung, wie Assmann sich ausdrückt, „seelische Tiefe". „Das Leiden der Geprüften wird uns als ein seelisches Leiden dargestellt, das sich musikalisch ausdrücken und uns ganz anders ergreifen und in Mit-Leidenschaft ziehen kann, als wenn es sich [...] nur um Tugend, Klugheit, Entschlossenheit und Weisheit handelte." (298f.) Dies sind alles Formulierungen, deren Erfüllung man sich auch in einer christlichen Liturgie wünschen würde, versteht sie sich doch als Feier eines Mysteriums, das keine Bühne, sondern nur Mitvollzug in verteilten Rollen kennt. Assmanns Buch sei deshalb in besonderer Weise allen zur Lektüre empfohlen, die mit Liturgie in Theorie und Praxis zu tun haben.

Mozart hat in seinem letzten Lebensjahr fast gleichzeitig an dieser Oper gearbeitet und mit dem *Requiem* begonnen. Dies mag äußerlich damit zusammenhängen, daß ihm das *Requiem* als anonymer Auftrag ins Haus flatterte. Dazu und zu dessen Ergänzung durch Süßmayr ist jetzt im *Mozart Handbuch* alles Nötige nachzulesen.[22] Über die historischen Hintergründe hinaus stellt sich theologisch allerdings die Frage, ob und wie diese beiden Welten, in denen es beide Male um „liturgische Inszenierungen" ging, zusammenpassen konnten. Hier reicht sicher nicht die Bemerkung, die sich bei Assmann findet, daß man auf freimaurerischer Seite in Rom den „Hauptsitz der Dummheit" und des „Aberglaubens" sah.[23] Es reicht auch nicht, was Zsok zum Verhältnis der beiden Werke schreibt: „Mozarts geistiges Testa-

[18] Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 239.

[19] Vgl. J. Assmann, Die Zauberflöte. Oper und Mysterium. München-Wien: Hanser 2005.

[20] Vgl. U. Schneider, Die Zauberflöte. In: Mozart Handbuch (s. Anm. 7) 143–161.

[21] Vgl. zu Schikaneder auch den aufschlussreichen, biographisch orientierten Beitrag von Hellmuth Matiasek, Emanuel Schikaneder – des Komponisten Papageno. In: zur debatte 3/36 (2006) 19–22.

[22] Vgl. Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 240–246. In einem Beitrag des *Mozart-Jahrbuches* (s. Anm. 5) mit dem Titel *Constanze's Constancy and the Requiem's beginning* (265–273) versucht Daniel N. Leeson historisch plausibel zu machen, warum Franz Xaver Süssmayr Mozarts Requiem vollendet hat, ohne daß angenommen werden müßte, er sei auch der Vater des zweiten Mozartsohnes gewesen. Der Beitrag gibt darüber hinaus einen Einblick in Mozarts nächste Lebenswelt und Umgebung in den letzten Lebensjahren. Auf diese Problemstellung kommt Schick nicht zu sprechen.

[23] Assmann (s. Anm. 19) 361, Anm. 43.

ment steht in seiner Musik – vor allem im *Requiem* und in der *Zauberflöte* – geschrieben. Es besagt, worauf es im Leben ankommt, ist: Lieben, geliebt sein, die Liebe weitergeben, um noch mehr zu lieben (Reginald Ringenbach)."[24] Eher schon könnte der Schlüssel für ein heutiges Verständnis der zwei parallelen Welten Mozarts – der katholischen Kirchenmusik und der freimaurerischen Mysterienrezeption – in einem Gespräch gegeben sein, das Mozart mit dem Leipziger Thomaskantor 1789 geführt haben soll.[25] Dort habe Mozart davon gesprochen, daß Protestanten nicht fühlen könnten, was mit dem *Agnus Dei* zum Ausdruck gebracht werde. Da müsse man schon wie er, Mozart, „von frühester Kindheit" „in das mystische Heiligtum unserer Religion eingeführt" worden sein. Hier erfasse das Kind etwas, was sich später im Leben zwar verliere, aber durch das Komponieren der heiligen Texte wieder an die Oberfläche dränge. Der historische Wert dieses Gespräches ist allerdings umstritten. Konrad sieht darin eher ein Zeugnis der Mozartrezeption, wenn er dazu bemerkt: „Aber als frühestes Rezeptionszeugnis zur Frage nach Mozarts Frömmigkeit mag es nach den voranstehenden Ausführungen seinen eigentümlich-fragwürdigen Reiz ausüben."[26] Leider finden sich auch im *Mozart Handbuch*, das in der Einleitung auf „Mozart und die Freimaurer" eingeht[27] und – wie gezeigt – Mozarts kirchenmusikalisches Werk ausführlich behandelt, keine weiterführenden theologischen Hinweise, wie sich die beiden Welten vereinen ließen. Folgt man Assmanns Interpretation der Zauberflöte, dürfte in Mozarts Schaffen tatsächlich die Sehnsucht nach dem „Mysterium" den gemeinsamen kulturgeschichtlichen Boden abgegeben haben.

Liturgie- und kulturgeschichtlich dürfte es ferner nicht unwichtig sein, daß Mozart neben der Vertonung der Meßtexte auch eine Reihe anderer Texte aus dem Frömmigkeitsleben des 18. Jh.s vertonte. Die Rezension von Gerhard Walterskirchen im *Mozart-Jahrbuch*[28] zur Diss. von Ulrike Aringer-Grau mit dem Titel: *Marianische Antiphonen von Wolfgang Amadeus Mozart, Johann Michael Haydn und ihren Salzburger Zeitgenossen* gibt einen kurz gefaßten Einblick in diese Arbeit aus dem Jahre 1999 und zeigt, daß sich die Salzburger Kirchenmusik durchaus nicht auf die Meßkompositionen begrenzen läßt. Theologisch und kulturgeschichtlich könnte deshalb im Anschluß an Jan Assmans Analysen nun mit den Ausführungen im *Mozart Handbuch* gezeigt werden, daß es auch im Raum der Kirche deutliche Bestrebungen gab, in den liturgischen Formen auf das Volk zuzugehen.[29] Die Frömmigkeit der Mozartzeit war offensichtlich nicht auf die Hochliturgie begrenzt. War vielleicht für Mozart selbst die Berührung mit der Volksfrömmigkeit seiner Zeit einer der Impulse, im Raum der Loge ebenfalls den Graben zwischen dem Elitären und dem Volkstümlichen zu verkleinern? Der Beitrag von Mechthild von Schoenebeck in *Musik und Kirche* weist in diese Richtung.[30] Walterskirchen zitiert aus einem Brief des Jahres 1770, in dem Mozart seiner Schwester nahelegt, „fleißig in die Schlosskirche Mirabell zu gehen und ‚das Regina coeli oder salve regina' zu hören." (275) Daß Mozart bei seinen Kompositionen dieser liturgischen Formen durch Einfügung konzertanter Elemente neue Wege ging, ist bekannt.

Am Schluß stellt sich mir die Frage, ob die überraschende Suche nach dem „Mysterium", die sich in der Aufklärungszeit ereignet, theologisch überhaupt schon hinreichend gewürdigt und mit der Feier des christlichen Mysteriums konfrontiert wurde. Jan Assmanns Analysen der *Zauberflöte*, in denen er die freimaurerische Initiation so luzid herausarbeitet, erhalten über ihre kulturgeschichtliche auch eine ganz eigene theologische Bedeutung. Auch die Theologie muß sich nämlich ihrerseits um den *Ur-sprung* des Mysteriums bemühen, wie es in Judentum und Christentum in enger Beziehung zueinander – eingebettet in die vorderasiatische Religionsgeschichte – vorliegt, um es mit guten Gründen, aber weniger polemisch als bisher, von den freimaurerischen Bemühungen der Mozartzeit abzusetzen. Kein Geringerer als der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes hat – wie schon Franz Rosenzweig – dafür plädiert, daß die religiösen Traditionen primär von ihren Liturgien her zu studieren seien. Mozart wußte Assmann zufolge um das Feierliche, Sakrale und Kultische, als er sich an die Arbeit an der *Zauberflöte* machte.[31] Er wußte um die Bedeutung des Mysteriums aber nicht erst jetzt in seinem letzten Lebensjahr, sondern auch schon in seinen geistlichen Werken, zumal den archaisierenden beiden Fragmenten, der *c-moll-Messe* und dem *Requiem*, mit dem Mozarts Arbeit so jäh abgebrochen wurde. Daß für Mozart auch die liturgische Musik wie die der Oper verwandelnde Kraft haben sollte, indem auch in ihr Instrumente verwendet wurden, die auf mysterienhafte Traditionen zurückgingen, wobei – wie in der *Zauberflöte* – die Flöte das dionysische Instrument darstellt[32], könnte auch erhellend für den Einsatz der Flöte im *Et incarnatus* der c-moll Messe sein, wovon oben die Rede war. Dabei ist allerdings die Frage nach der Wahrheit des musikalisch inszenierten liturgischen Textes nicht weniger virulent als die Frage nach der Wahrheit der Initiation bei den Illuminaten der Mozartzeit. Die christliche Wahrheit wird sich dabei nicht mit den Geltungsansprüchen der menschlichen Vernunft begnügen, sondern auch noch deren Transzendenz im Auge behalten. Hat Musik als sakrales Kunstwerk, das auf heilige Texte rekurriert, zuletzt doch eine Verweisfunktion auf die absolute Transzendenz, die alle Vernunft übersteigt, ohne dadurch unvernünftig zu werden? Wenn Guttenbergs Interpretation des *Qui tollis* und *Qui sedes* in der *c-moll-Messe* zutrifft, dürfte Mozart von den Texten mehr zum Klingen gebracht haben als theologische Rationalität zur Sprache zu bringen vermag.

[24] Zsok (s. Anm. 3) 290.
[25] Zit. Zsok 338, Anm. 209. Zsok zitiert es sekundär aus Hans Küng, Mozart – Spuren der Transzendenz. München 1992.
[26] Konrad (s. Anm. 9) 440. Vgl. Quellenangabe ebd. in Anm. 16.
[27] Mozart Handbuch (s. Anm. 7) 21–24.
[28] Vgl. oben Anm. 5, 275.
[29] Vgl. Mozart Handbuch (s. Anm. 7 u. 8) 170–172; zu den Litaneien un Vespern 214–222.
[30] Vgl. M. v. Schoenebeck, „vergiss also das so genannte populare nicht" – Zur Popularität Mozarts. In: Musik und Kirche (s. Anm. 1) 410–419. Die Vf.in sieht in der Zauberflöte das eindrücklichste Beispiel populärer Musik, die der Popularitätsästhetik im 18. Jh. folgt (414–418). Jan Assmann zeigt allerdings, daß die Popularitätskriterien bei Schoenebeck S. 411 im Aufklärungskontext deutlich zu präzisieren wären.
[31] Vgl. Assmann (s. Anm. 19) 35.
[32] Vgl. Assmann (s. Anm. 19) 69.

# Zum 450. Todestag des hl. Ignatius von Loyola

Von Michael Schneider

In diesem Jahr begeht die „Gesellschaft Jesu"den 450. Todestag ihres Ordensgründers wie auch den 500. Geburtstag seiner ersten Gefährten, nämlich des hl. Franz Xaver, des Patrons der Mission in Übersee, und des hl. Peter Faber, des feinfühligen geistlichen Führers und unermüdlichen Seelsorgers. Ignatius beruft sich auf die Evangelien, als er bei Peter und Franz deren tiefe Sehnsucht als jenen Ruf Jesu deutet, der sie schließlich über die Straßen Europas und die Meere Asiens ziehen ließ. Beide erhielten die innere Formung ihrer Berufung durch die „Geistlichen Übungen", die ihnen Ignatius überlieferte. Bei diesen Exerzitien handelt es sich um ein zentrales Glaubenszeugnis christlicher Spiritualität, das von einzigartiger theologischer Relevanz ist. Vor Jahrzehnten war eine Theologie der Exerzitien ein *desideratum*[1], doch inzwischen sind diese zum Objekt der theologischen Forschung geworden, zu einem *locus theologicus*.[2] Die inspirative Kraft der Exerzitien liegt, mit Johann Baptist Metz gesagt, darin, daß sie zu jener wissenschaftlich „unreinen" Theologie gehören, in der Biographie, Phantasie, Erfahrung und Gebet unlöslich ins „System" verwoben sind. Praxis wird in den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius zum genuinen Ort von Theologie. Darin liegt auch die theologische Bedeutung der Exerzitien, macht es doch das Wesen christlicher Theologie aus, daß sie nicht nur Praxisbezug hat: Theologie ist Praxis. Was aber ist der Ertrag der theologischen Erforschung der Geistlichen Übungen? Die Bedeutung der Exerzitien wie auch die lebendige Aktualität ignatianischer Spiritualität für die Theologie läßt sich wie folgt kurz zusammenfassen:

1) Christlicher Glaube ist so praktisch, daß das Denken über Gott eine Veränderung in der Praxis bewirkt; und umgekehrt: Nachfolge

[1] Vgl. K. Rahner, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: F. Wulf. (Hg.), Ignatius von Loyola – Seine Geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 343- 405.

[2] Vgl. J. Sudbrack, Gott in allen Dingen finden. Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund, in: GuL 65 (1992) 172.

verändert Denken. Die Exerzitien zeigen, daß die konkrete Glaubenserfahrung des einzelnen nicht im Bereich des geistlichen Lebens und der Spiritualität verbleibt – letztlich ohne eigentliche Relevanz für die dogmatische Erkenntnis; der Weg der Exerzitien kann zur theologischen „Methode" werden, insofern die Geistlichen Übungen zur tieferen Erkenntnis der Wirklichkeit Jesu führen. Die theologische Relevanz der Exerzitien beruht auf dem Theologumenon, daß subjektiver Glaubensvollzug und objektiver Gegenstand des Glaubens unlösbar zusammengehören. Es darf sogar vom „Dogma in actu"[3] gesprochen werden: „Das Wort Gottes bewahren heißt vor allem, es in die Tat umzusetzen. So sind Dogmen weniger das Ergebnis einer dialektischen Reflexion über Texte als der Ausdruck einer beständigen und im Leben erprobten Wirklichkeit."[4] Das Sinnziel des Dogmas liegt keineswegs bloß in seiner Formulierung, sondern im Lebensvollzug, wie er in der Feier der Liturgie grundgelegt und in der Nachfolge eingeholt wird.

2) Weil die Exerzitien auf den „konkreten" Weg im Glauben führen, „zusammengewachsen" aus Leben und Lehre, eröffnen sie dem Theologen einen Erkenntnisweg, der Biographie und Doxographie zusammenführt. Die lebensgeschichtliche Vermittlung von Leben und Erkennen in der Biographie des einzelnen, zu der die Exerzitien anleiten, stellt das Grundmodell christlicher Theologie dar. Im Zueinander von theologischer Doxographie und mystischer Biographie wird der Weg zur authentischen Erkenntnis im Glauben und in der Nachfolge frei.

3) Die ignatianischen Exerzitien erweisen sich als Übersetzung des Evangeliums in das Leben des Glaubens und darin als „Übersetzung von Welt und Existenz ins gelebte Evangelium"[5]. Was sich in den Geistlichen Übungen ereignet, wiederholt sich in der Glaubensgeschichte immer wieder: Es gibt kaum einen Neuanfang im theologischen Denken, der nicht aus der Bekehrung eines einzelnen kommt. Wer aber umkehrt, ändert nicht nur in bestimmten Punkten seine Auffassung, sondern läßt sich in seiner ganzen Existenz in Frage stellen. „Exodus" und „Metanoia" sind für den Glaubenden nie endgültig vollzogen, sie werden zur unentwegten „Krisis", auch im theologischen Denken. Romano Guardini zieht die Konsequenz: „Christus gegenüber wird die Bekehrung des Denkens gefordert. Nicht nur die Bekehrung des Willens und Tuns, sondern auch die des Denkens. Die aber besteht darin, daß nicht mehr von der Welt her über Christus nachgedacht, sondern Christus als der Maßstab des Wirklichen und Möglichen angenommen und von Ihm her über die Welt geurteilt werde [...] Im Maße das Denken es versucht, erschließt sich die Wirklichkeit, welche Jesus Christus heißt. Und von ihr wird alle Wirklichkeit sonst erschlossen: enthüllt, aber auch in die Hoffnung des Neuwerdens gehoben."[6] Die größte Herausforderung der Exerzitien dürfte darin zu sehen sein, daß sie erkennen lassen, wie nicht nur das Leben, sondern auch das Treiben von Theologie den Vollzug der Umkehr voraussetzt.

4) Gegenwärtig gibt es wohl kaum einen Theologen, der sich nicht für eine Synthese von Theologie und Spiritualität, Glaube und Leben, Dogma und Existenz einsetzt.[7] Wer Theologie im unmittelbaren Bezug zum konkreten Leben und zur authentischen Nachfolge treibt, kann vom Maß und Einsatz seines Christseins nicht abstrahieren. Hierzu bemerkt Wolfgang Beinert: „Die Verschränkung von Theologie und christlichem Leben führt dazu, daß Theologie eine lebenslängliche Aufgabe für den Christen bleibt – und dies umso mehr, je exemplarischer er sein Christsein zu verwirklichen hat. Die wesentliche Unabgeschlossenheit der Theologie bedingt es, daß sie allezeit Studiengegenstand bleibt. Das eigentliche theologische Abschlußexamen ist erst der Tod des Christen. Vorher kann er nicht dispensiert werden. Denn seine Mission hat ins Heute hinein zu treffen: dieses aber ist immer wieder anders."[8] Der Zeitindex der Exerzitien ist ein wichtiger Anzeiger für ihre Authentizität und Lebenskraft bis heute. Das Leben im Hier und Jetzt ist aber auch der Prüfstein jeder Theologie. Fast alle theologischen Aporien und Notstände in der Praxis des Glaubens haben eine existentielle Ursache. Karl Rahner bemerkt hierzu: „Im Vollzug des Daseins kann man nicht jedwede Position, die begrifflich denkbar ist, auch existentiell einnehmen."[9] Wahrheit nimmt keine unechte Gestalt an. Indem die Exerzitien zur authentischen Gestalt der christlichen Glaubenswahrheit vorstoßen lassen, erweisen sie der Theologie einen wichtigen Dienst.[10]

---

## Allgemeines / Festschriften / Universallexika

**Unerwartete Theologie.** Festschrift für Bernd Hildebrandt, hg. v. Tilmann Beyrich. – Münster: LIT 2005. 291 S. (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 17), kt € 24,90 ISBN: 3–8258–8811–8

Mit dem theologisch anspruchsvollen Bd „Unerwartete Theologie" ehren Autoren aus Theologie und Kirche Bernd Hildebrandt zu seinem 65. Geburtstag. Er war zuerst Assistent und Dozent an der Humboldt-Universität in Berlin, seit 1976 Professor für Systematische Theologie an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität in Greifswald. Im Blick auf den Titel der FS wird im Vorwort auf einen Aufsatz des Jubilars aus dem Jahre 1992 verwiesen, der zur Fragestellung *„Integrationsprobleme Theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten der DDR"* (Untertitel) Stellung nahm: Bei den notwendigen Kompromissen habe es gegolten, unbeirrt den Versuch zu unternehmen, unangemessene oder allzu festgelegte Erwartungen von staatlicher Seite „faktisch zu unterlaufen" durch eine Theologie, „welche die großen Leitbegriffe christlichen Glaubens und christlicher Ethik durchhält" (in: Trutz Rendtorff [Hg.]: *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen 1993, 121–136; hier 122f.). In diesem Sinne sei die vom Jubilar gelehrte Theologie „im besten Sinne das Nicht-Erwartete" gewesen (9). Der legitimen Erwartung indes, daß akademische Theologie im Dienste der Kirche zu stehen habe, wußte sich H. stets verpflichtet, in seiner langjährigen akademischen Wirksamkeit und seit 1992 auch als Vertreter der Theol. Fak. in der Kirchenleitung.

Von daher nehmen die Beiträge bewußt ihren Ausgang im Spannungsfeld von Theologie und Kirche; nach den Arbeitsgebieten Hildebrandts gegliedert, sind sie *I. Dem Kirchenmann; II. Dem Fundamentaltheologen; III. Dem Universitätstheologen und Prediger* gewidmet. In 22 Beiträgen (inklusive Vorwort des Hg.s und Grußwort von Bischof Abromeit und Dekan M. Herbst) nehmen die Autoren (Kollegen, Kirchenmänner, ehemalige Studierende und Assistenten, derzeitige wiss. Mitarbeiter und Pastoren) Stellung: „Welche Leitbegriffe von Kirche können die heutige theologische Arbeit orientieren? Welche Erfahrungen bleiben aus den Zeiten der DDR? Was bedeutet es heute, mittels Theologie an der Leitung der Kirche teilzunehmen." (Vorwort, 10)

Die poetischen Zeilen am Anfang (*„Theologie. Kurzmitteilungen (SMS) je 160 Zeichen"; 13–19*) von Fred Mahlburg (Rostock) können zum Nachsinnen über Theologie und Glauben in der Postmoderne anregen. Hagen Kühne (Berlin), *„Kirche in der Zeit"*, schreibt zur „systematisch-theologischen Selbstbesinnung des Protestantismus auf seine kirchliche Identität" (21–39). Er erörtert das Problem, wie sich moderne „positionelle Theologie" mit ekklesiologischer Identität vertrage, wie die „geglaubte" in der „erfahrbaren" Kirche verstanden werden kann. Zeitgeschichtliche Beispiele konkretisieren verschiedene Fragestellungen: volkskirchlich weitgehende Nichtakzeptanz kirchenamtlicher Festlegung in der Jugendweihefrage habe den „Zusammmenbruch der kirchlichen Konfirmationspraxis" und „eine möglicherweise bis zum heutigen Tage andauernde, nachhaltige Vertrauenskrise im Verhältnis von Bevölkerung und Kirche im Osten" bewirkt (34f, Anm. 33). Demgegenüber wird der kirchenoffiziellen Formel „Kirche im Sozialismus", die „die Identität und Handlungsfähigkeit der Organisation im Gegenüber zur Kirchenpolitik" des DDR-Staates wiederherstellen sollte, eine deutungs*un*abhängige kirchenpraktische Integrationsleistung für die damaligen Verhältnisse bescheinigt (36, Anm. 37). Der Beitrag von Hans-Martin Harder bringt seine langjährige konsistoriale Erfahrung unter auch kritischer Bezugnahme auf kirchengesetzliche Festlegungen der pommerschen Kirche im Blick auf Zuordnungsprobleme kirchlicher Leitungsorgane ein (*„Zur Verantwortung der Kirchenleitung im Gefüge der Leitungsorgane nach dem Recht der Pommerschen Evangelischen Kirche. Be-*

[3] H. U. von Balthasar, Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln ²1975, 38.

[4] W. Kasper, Art. Dogma / Dogmenentwicklung, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd I, München 1984, 176–193, hier 189.

[5] K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg / Basel / Wien 1975, 173.

[6] R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1951, 650.

[7] Vgl. W. Beinert, Theologie und christliche Existenz, in: ders., Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Hg. von G. Kraus zum 60. Geburtstag Wolfgang Beinerts, Freiburg-Basel-Wien 1993, bes. 131–147.

[8] W. Beinert, Theologie und christliche Existenz, 146.

[9] K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, 114.

[10] Vgl. hierzu M. Schneider, Karl Rahner und die anthropologische Frage. Zum theologischen Ansatz einer „Logik der existentiellen Erkenntnis", Köln 2004; ders., Einführung in die Theologie, Köln ²2003.

*standsaufnahme und Ausblick*"; 107–134). Christoph Poldrack (*„Contritio cordis? Seelsorgerliche Erfahrungen in einem kirchenfernen Umfeld"*; 67–86) schildert sein Wirken als stellvertretender Vorsitzender der Ehrenkommission an der Uni. Greifwald und thematisiert das heikle Thema personalpolitischer Behandlung von Stasi-Kontakten, die angesichts des überwiegenden Anteils der Konfessionslosen bei den in der Regel zur Entlassung führenden Gesprächen an der Uni. mitunter den Charakter einer Konfliktberatung „ohne religiöse Dimension" angenommen hätten. Während sich Konrad Glöckner unter Einbeziehung theologischer Kriterien Paul Tillichs Fragen der *„[...] Zukunft des Protestantismus"* (87–96) widmet, wird von Eduard Berger, über ein Jahrzehnt lang Nachfolger Horst Gienkes im Greifswalder Bischofsamt, über das Ziel des Glaubens reflektiert (*„Christlich Glauben heißt kämpfen für eine Zukunft in Freiheit"*; 97–106): Es gehe um die „Beheimatung in der Zeit Gottes", erlebbar in der Kirche.

Weniger ein sensationelles Interesse bedienend, vielmehr von verständnisbereitem kritischem Bemühen zeugend stellt sich innerhalb des Teils I der Beitrag des Hg.s dar: *„Der Gutachter: Hans-Georg Fritzsche. Theologie, Wahrheit und Legende"* (21–39). Unter Beiziehung von Aktenmaterial des Kulturministeriums der DDR, Abt. Verlage, wie auch Unterlagen der Staatssicherheit werden die Kontakte des Berliner Systematikprofessors mit der Staatssicherheit erörtert. Fritzsche wollte in Lehre und Forschung „Gutachter für die Kirche – unter den Bedingungen der DDR" sein. Schwierigkeiten mit der „Zensur" mußte er dabei in Kauf nehmen. Die Zusammenarbeit (Gespräche, ‚Gutachten' über kirchlich-theologische Fragen etc.) förderte akademische Karriere und Publikationsmöglichkeiten, war Voraussetzung für seine kritisch-apologetische Theologie im Dienste der Kirche. T. Beyrich, der auch Kostproben zu „Fritzsches Bücher – aus der Sicht *seiner* Gutachter" anführt, sieht bei Fritzsche eine „gehaltvolle Auseinandersetzung mit marxistisch besetzten Themen"(55) am Werke, so im breit erörterten Problem der „Wissenschaftlichkeit der Theologie", auch in der Atheismus- und Religionsfrage, im Verhältnis von Schöpfungslehre zur Evolutionstheorie. Fritzsche mischte sich bewußt in Fragen der Anthropologie und Weltanschauung ein. Biblisch fundiert diente seine systematisch-ethische literarische Produktion einem theologischen Anliegen, dem zeitüberdauernde Bedeutung zukommt. B. Hildebrandt, während seiner Berliner Zeit als Assistent mit Person und Werk Fritzsches vertraut, hat dessen Bücher der Studentenschaft in Greifwald wärmstens empfohlen. Der Leser des Beitrags wird abschließend mit drei „Lesarten" vertraut gemacht, die zum Verständnis von Person und Werk Hans-Georg Fritzsches (1926–1986) beitragen sollen.

Teil II vereinigt fünf fundamentaltheologisch orientierte Beiträge, auf die näher einzugehen der vorgegebene Umfang der Rezension nicht zuläßt. Sie umkreisen diese Dimension der Arbeit B. Hildebrandts und werfen wichtige Probleme auf: „Fragen nach der religionsphilosophischen Begründung von Theologie, nach einem theologischen Umgang mit Raum und Zeit und nach der Orientierungsleistung von Theologie und Philosophie" (Vorwort, 10). Udo Kern, systematischer Theologe (Rostock, früher Jena), steuert *„Existential-ontologische theologische Überlegungen"* bei (*„Wir sind ein Gespräch"*; 135–154); Bernd-Dietrich Krummacher (Willerswalde) schreibt über *„Elementare Religion"* (154–163), Hans-Georg Thümmel, em. Prof. in Greifswald, über *„Zeit und Erfahrung"* (165–172); Ulrike Schäfer-Streckenbach: *„Lebens(t)räume"* (173–183) erörtert aus semiotischer Perspektive kommunikative Phänomene in ihrer systematisch-theologischen Bedeutsamkeit; Wolfgang Stegmaier (Greifswald) beschäftigt sich vorwiegend historisch-genetisch mit Fragen *„Zur Herkunft der Religions- und Orientierungsphilosophie"* (185–202).

Im dritten Teil läßt der Hg. die vielfältigen fächerübergreifenden Interessen des Jubilars zu Wort kommen: so veranschaulicht der Alttestamentler Thomas Willi (Greifswald, früher Bern) in *„Anmerkungen zu den biblischen Voraussetzungen einer christlichen Wissenschaftslehre"* (*„Didache, doctrina, Lehre"*; 203–211) den „Lebenskontext und biblischen Begriff von Tora"; Christfried Böttrich (Greifswald, früher Leipzig) legt in seinem Beitrag *„Unerwartete Beispiele – Ärgerliche Vorbilder"* hermeneutisch interessante *„Beobachtungen zu einem theologischen Topos bei Lukas"* vor (213–227); Irmfried Garbe, Assistent am Kirchengeschichtlichen Lehrstuhl, liefert einen mentalitätsgeschichtlich aspektreich kritischen Beitrag *„Protestantische Stimmen zum Rathenau-Mord 1922"* (*„Wächter im Amt"*; 229–254), während Gerlinde Strohmaier-Wiederanders (Berlin), Fachvertreterin für Christliche Archäologie und kirchliche Kunst, über *„Geschichte – Ästhetik – Religion. Zum Bildprogramm des Berliner Doms"* informiert (255–266). Literaturhistorisch steuert Eva-Maria Lüdde (Weimar) den Essay: *„Das uralte Licht – Mythos und Bibel im Werk Franz Fühmanns"* (267–276) bei.

Schließlich mündet die FS in drei Predigten: Eberhard Jüngel im Berliner Dom am 21. 11. 2004 über Verse aus Jesaja 43, 24b; 44,22: *„Wolken wegwischen"*; Dekan Michael Herbst: *„Wie die Kirche nach Europa kam. Predigt über Apg 16,6–15"* zur Semestereröffnung am 7. 10. 2002 im Greifswalder Dom St. Nicolai (277–281; 283–288). Den Abschluß (289–291) bildet Beate Kempf-Beyrich (Seebad Heringsdorf): *„So stell ich mir die Ewigkeit vor. Predigt über die Bachkantate ‚Wachet auf ruft uns die Stimme'"* (BWV 140), gehalten im Rahmen einer Geistlichen Morgenmusik der Greifswalder Bachwoche.

Auf Autorenverzeichnis und Personenregister wurde verzichtet, ebenso auf eine Bibliographie B. Hildebrandts, dessen Arbeitsfelder indes umrissen werden und aussagefähiges Gestaltungsprinzip der FS sind, die auch ein Porträt des Jubilars im Frontispiz enthält.

Leipzig Kurt Meier

**Enzyklopädie der Neuzeit.** Gesamtausgabe in 16 Bänden, hg. v. Friedrich Jaeger. Band 1: Abendland – Beleuchtung. Band 2: Beobachtung – Dürre. – Stuttgart: Metzler 2005. 1186 und 1184 Sp., geb. Subskriptionspreis bis 31.7.2007 für alle Bände € 2.718,40, danach € 3.198,40 ISBN: (Gesamtwerk) 3–476–01935–7

Mit den ersten beiden Bden der *Enzyklopädie der Neuzeit* liegt der Anfang eines überaus ehrgeizigen und bis 2012 ebenso langfristig angelegten kultur- und geschichtswissenschaftlichen Nachschlagewerks vor. Als Initiator tritt das Kulturwissenschaftliche Institut Essen auf, das sich nach eigenem Bekunden mit dem Projekt „fächerübergreifend an ein wissenschaftlich und historisch interessiertes Publikum" (VII) wendet. Zum ersten Mal liegt ein historisches Lexikon vor, das reizvolle interdisziplinäre Perspektiven in der Geschichtsforschung miteinander vereint und komprimiert auf Einzelthemen zuspitzt. Die Themenschwerpunkte demonstrieren eine gewaltige analytische Breite, die in dieser Form gebündelt bisher enzyklopädisch noch nicht zusammengeführt ist: Staat und Politik; Globale Interaktion; Recht; Lebensformen und sozialer Wandel; Wirtschaft; Naturwissenschaften und Medizin; Bildung, Kultur und Kommunikation; Kirchen und religiöse Kultur; Literatur, Kunst und Musik; Umwelt und technischer Wandel. Gewiß mag Interdisziplinarität gegenwärtig ein überstrapazierter Wissenschaftsanspruch nicht ohne Attitüden des Zeitgeistes sein; in diesem Großprojekt liegt jedoch ein überaus gelungenes und überzeugendes Beispiel für ein zusammenhängendes Geschichtsverstehen vor. Wer die Enzyklopädie zur Hand nimmt, der wird nicht mit einer überbordenden Fülle von Sachwissen in Einzelaspekten konfrontiert, dessen Systematisierung ihm dann überlassen bleibt. Nicht Fachdiskurse oder Spezialwissen, sondern Programmatik und Kontextualität kennzeichnen das Konzept, „die Kontextualisierung des historischen Wissens steht im Zentrum" (VII). Den Autoren der Artikel gelingt es, auch für den Nichtfachmann komplexe geschichtliche Prozesse, soziokulturellen Wandel und geistgeschichtliche Linien anschaulich und einsichtig zu systematisieren. In der Programmatik liegt die eindeutige Stärke der Enzyklopädie, auch wenn sie zuweilen Überhand nimmt und man sich vertiefende Sachinformationen wünschte. Die „breite Leserschaft aus Wissenschaft, Schule und Gesellschaft" (VII), die die Hg. als Zielgruppe vor Augen haben, wird ihnen nichtsdestotrotz diesen Typ von Wissen danken.

Ein Erstaunen im Kreis der Nutzer wird möglicherweise die Epochenaufteilung auslösen. Berücksichtigt ist der Zeitraum von 1450 bis 1850. Ob sich diese Grenzziehung durchsetzen wird und ob sie für andere Forschungsprojekte und deren Diskurse tragfähig ist, sei der einschlägigen Fachdiskussion überlassen. Völlig neuartig dürfte das Konzept der so genannten Schlüsselartikel sein. Einhundert übergreifende Lemmata sollen als Scharniere zwischen den einzelnen historischen Perspektiven und Disziplinen den Überblick herstellen. Inwieweit dieses Vorhaben gelingt, wird man freilich erst bei Vorlage aller Bde überprüfen können. Zahlreiche Lemmata sind so überraschend originell, daß sie neugierig machen und zu einem vertieften Lesen geradezu einladen. Wer erwartet schon die Stichworte ‚Anatomisches Theater', ‚Branntwein' oder ‚Demagogenverfolgungen'?

In Druckbild und Layout geht das Projekt über alle Standards hinaus und setzt neue Maßstäbe. Haftet manchem Lexikon noch Verstaubtheit oder wenig anziehende Nüchternheit an, liegt hier ein Beispiel für eine moderne graphische Qualität vor, das Schule machen sollte. Ein klares Schriftbild, lesefreundliche Gliederungen und (zwar spärlich eingesetzte, aber doch illustrierende) Skizzen entsprechen dem Ziel der Hg., ein modernes und den wissenschaftlichen Erwartungen der Gegenwart genügendes Werk vorzulegen.

Bestechen auch das differenzierte Konzept, die interdisziplinäre Breite und formale Anlage, so bleiben im Detail einzelne Fragen. Sie richten sich auf das transportierte Geschichtsbild und dessen Akzentuierungen bei der Auswahl der Stichworte. Völlig einsichtig ist als Grundlinie treffend benannt: „Nicht Statik und Traditionalität, sondern Aufbruch, Innovation und Veränderung definierten diese Periode" (IX). Diskutiert werden könnte, ob die Auswahl der Artikel die einzelnen Entwicklungsstränge angemessen berücksichtigt und dieses Bild vollständig darzustellen vermag. Das erste Augenmerk eines theologischen Rezensenten wird sich verständlicherweise auf die Artikel mit explizit religiös-theologischen Bezügen richten, zumal weite Teile der Neuzeit in ihren Lebensformen und kulturellen Ausdrucksgestalten zweifellos religiös grundiert waren.

Wer als Theologe die Enzyklopädie zur Hand nimmt, der wird manche Erwartung unerfüllt sehen. Dem Leser fällt gleich eine Behandlung religiöser und kirchlicher Themen auf, die überraschende und nicht immer einleuchtende

Akzente setzt. Sucht man etwa nach dem nicht nur religiös, sondern auch kulturgeschichtlich eminent wichtigen Begriff ‚Abendmahl', wird man lediglich auf ‚Sakrament' verwiesen. Das mag zwar formal korrekt sein. Ob aber unter diesem Oberbegriff dem Abendmahl eine differenzierte Darstellung zuteil wird, die ihm als einem zentralen Referenzpunkt künstlerischer, aber auch konfessioneller und soziologischer Prozesse angemessen ist, bleibt abzuwarten. ‚Beichte', ‚Christologie' oder ‚Diakon' dagegen erleiden nicht das Schicksal einer Einordnung unter ein anderes Stichwort und dürfen sich einer eigenen Darstellung erfreuen. Verkürzend ist ‚Bekenntnis': Lediglich als ein Faktum genannt wird das Augsburger Bekenntnis, fast nur als Appendix. Hier wäre eine erweiterte Bezugnahme auf die Konfessionalisierung wünschenswert gewesen, welche die von Augsburg ausgehenden Entwicklungslinien skizziert. ‚Aberglaube', ‚Antiklerikalismus', ‚Atheismus' oder ‚Dämonologie' werden dagegen in eigenen Artikeln umfassend berücksichtigt. Man kann sich als Theologe gelegentlich nur schwer dem Eindruck entziehen, daß die Auswahl ein Geschichtsbild skizzieren will, welches seine theologisch-kirchlichen Elemente tendenziell zurückhaltend beurteilt. Ob es gelingen wird, die soziokulturellen Verflechtungen religiöser und kirchlicher Bezüge in ihrer Ambivalenz und Prägung für die Neuzeit angemessen aufzuzeigen und in eine enzyklopädische Form zu bringen, wird sich mit dem Erscheinen weiterer Bde für den Theologen erst angemessen bewerten lassen. Problematisch ist ‚Afrikanische Religion'. Ihre Relevanz im Kontext afrikanischer Kultur und Geschichte nur als Strategie der „Alltagsbewältigung" (Bd 1, 100) und der „Herrschaftssicherung" (ebd., 102) zu interpretieren, bewertet die Rolle der Religion in Afrika unter und reduziert sie unzulässig auf einen reinen Funktionalismus. Hier hätten Differenzierungen, in hermeneutischer wie in geografischer Hinsicht, zum Vorteil gereicht.

Als Nutzer ist man geneigt, neben Sachartikeln auch Abhandlungen über Personen oder markante Orte dieser Epoche zu erwarten. Beides sucht man vergebens. Es ist offenkundig, daß diese Auslassung nicht der Platznot geschuldet ist, sondern der methodischen Option für die übergreifenden Kontexte. Dankbar nimmt man die bibliografischen Angaben am Ende eines jeden Artikels auf. Sie durchbrechen den deutschsprachigen Rahmen, indem sie auch auf fremdsprachige Literatur verweisen. Dabei dominieren englische Autoren, rarer sind französische, eher selten findet man andere. Diskutiert werden könnte, ob diese Auswahl dem selbst gesetzten Anspruch einer europäischen Perspektive in einer globalisierten Welt (XI) genügen kann. Spanische oder osteuropäische Autoren hätten stärker genannt werden können, um die in der Neuzeit beginnenden globalen Begegnungen und kulturellen Verflechtungen angemessen mit einzubeziehen.

Was hier kritisch angemerkt ist, kann keinesfalls den positiven Gesamteindruck trüben. Die Vorzüge des Projektes überwiegen bei Weitem. Sie werden sich, einschließlich der inneren Verweisstruktur, aus den folgenden Bden weiter erweisen. Die beiden ersten Bde wecken große Erwartungen und geben allen Anlaß dazu, sich auf folgende gediegene und reizvolle Artikel zu freuen. Künftige Neuzeitforschung wird an der Enzyklopädie nicht mehr vorbeikommen. Sie ist bereits jetzt über das Genus eines Nachschlagewerkes hinausgewachsen.

Erfurt Stefan Böntert

# Exegese AT

**Cook,** John Granger: **The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XIII, 399 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 23), kt € 64.00 ISBN: 3–16–148474–6

Vier Jahre nach dem Erscheinen von „The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism" (Tübingen 2000) veröffentlicht der Vf. nun den dazu ergänzenden Bd über das Alte Testament. In der Einleitung (1–54: „The Septuagint's Reception in the Greco-Roman World") geht Cook auf 20 Autoren und Werke – miteingeschlossen der archäologische Befund aus Pompeii – aus der griechischen und römischen Kultur ein: von Hecataeus von Abdera (ca. 3. Jh. v. Chr.) bis Numenius von Apamea (2. Jh. n. Chr.), auf der Suche nach Spuren einer LXX-Rezeption. Die Ausbeute ist mager. In vielen Fällen läßt sich der Einfluß der LXX nicht nachweisen. Allgemein sind da und dort Hinweise auf die Rezeption von vereinzelten Motiven vorhanden, aber auch nicht mehr als dies. Nach C. hat das Aufkommen und die Ausbreitung des Christentums den Kontakt der „outsiders" mit der LXX positiv bedingt (53). Es wäre hier zu fragen, ob das Werk Philos – wenigstens anfänglich im alexandrinischen Raum – nicht ein ebenfalls wichtiger Faktor für die zunehmende Kenntnis der LXX in gebildeten Kreisen der griechisch-römischen Kultur gewesen ist. Es war nämlich die Absicht Philos, durch die Auslegung der ersten Bücher des Pentateuchs den Nachweis zu erbringen, daß die biblische Überlieferung alle wesentlichen Elemente enthielt, die von der griechischen Philosophie vertreten wurden. Um dieses Ziel zu erreichen, war die Kenntnis der biblischen Überlieferung ja unerläßlich.

Der Hauptteil der Untersuchung ist in drei Kap. gegliedert, die der Rezeption des AT bei drei Autoren gewidmet sind. Alle drei repräsentieren jeweils eine bestimmte Etappe in der Entwicklung des Christentums in der griechisch-römischen Spätantike: Celsus im 2. Jh., Porphyrius im 3. Jh., Julian im 4. Jh.

Die zahlreichen Stellen in der „Wahren Lehre" des Celsus, die sich auf das AT beziehen, behandelt C. nach einem systematischen Prinzip: Zuerst die Aussagen über das AT und die allegorische Interpretation (59–64), sodann die Stellen nach der Reihenfolge der biblischen Bücher (Genesis, Exodus) (65–125), schließlich einige besonders wichtige Fragen wie das jüdische Gesetz, die Lehren des Judentums, den Zorn Gottes (125–144).

Das Kap. über Porphyrius nimmt Bezug zuerst auf die „Philosophie der Orakel", die allerdings Aussagen über die Juden und den jüdischen Gott enthält, die nicht der LXX entnommen sind (151–159). Die Hauptquelle ist freilich die Schrift „Gegen die Christen" (159–247).

Julians Schrift „Gegen die Galiläer", die von Cyrill von Alexandrien fragmentarisch überliefert wurde, wird von C. nach einem der „Wahren Lehre" des Kelsos ähnlichen Kriterium berücksichtigt (da und dort werden auch die Reden und die Briefe Julians herangezogen): Nach einer einleitenden Bemerkung zur Sprache des AT werden die Texte nach der Ordnung der biblischen Texte behandelt (251–327). Daran schließen sich einige biblische Themen an: Die Opferpraxis in Jerusalem und im Hellenismus (327–329), die Gaben Gottes an die Juden, die Sorge Gottes für Israel (339–343). Der Versuch Julians, die biblische Überlieferung von Gott mit seinem neuplatonischem Denken zu verbinden, wird eigens untersucht (330–338).

Die Art und Weise, wie C. das Material ordnet, folgt einer methodischen Entscheidung, die an sich legitim ist. Sie hat den Vorteil, eine gewaltige Menge an Texten und Problemen übersichtlich darzustellen. Sie birgt in sich aber auch die Gefahr, daß wichtige Fragen verdrängt werden.

1. *Der historische Ausgangspunkt der Kritik am AT.* Die drei Autoren vertreten drei sehr unterschiedliche Epochen in der Geschichte des Christentums mit dem jeweiligen historischen Hintergrund. Celsus schreibt in einer Zeit (176–180), in der das Christentum sicherlich als Gefahr eingestuftet werden konnte, aber nicht als akute Gefährdung wie Porphyrius es fast hundert Jahre später (ca. 268) wahrnehmen konnte. Die Lage ist wiederum anders 362, da ein christlich erzogener Kaiser gegen die Christen schreibt und dabei das AT ebenso zum Ziel seiner Kritik macht. Es genügt nicht, die Texte aufzulisten, die diese Kritik dokumentieren. Von hier aus wäre weiter zu fragen, wieweit die veränderte historisch-politische Lage sich in dieser Kritik widerspiegelt. Als Beispiel für die Bedeutung eines anderen soziologischen Hintergrunds läßt sich die Tatsache erwähnen, daß Julian, wie C. richtig bemerkt (332), den Gott der Juden mit viel mehr Sympathie und Respekt (vgl. etwa ep. 47,454a) betrachtet als Kelsos. In diesem Punkt hat sich einiges offenbar verschoben, was dem Zeitabstand von fast 200 Jahren in der Abfassung beider Schriften entspricht.

2. *Der Grund für die kritische Interpretation des AT.* Der Vf. macht m. E. zu wenig deutlich, daß die Interpretation des AT bei den behandelten Autoren nur die logische Konsequenz aus ihrer Verankerung in der klassischen Überlieferung war, die für sie in der Lehre des Mittel bzw, des Neuplatonismus gipfelte. Daraus hat sich ihre kritische Haltung notwendigerweise ergeben. Das zeigt sich z. B. in der Bewertung der allegorischen Deutung. Alle drei Autoren kritisieren die Allegorien über Texte des AT. Zu Celsus notiert C. nur, daß er ebenso Texte der klassischen Überlieferung allegorisch deutet (59). Gleiches wird bei Porphyrius (163–167) und Julian (264–267) festgestellt. Aber es handelt sich um keine „inconsistency" (166), wenn die Kritiker des Christentums die allegorische Deutung biblischer Texte ablehnen, während sie selbst bedenkenlos die allegorische Tradition der antiken Literatur aufnehmen und fortsetzen. Es reicht auch nicht aus, die Polemik von Christen und Heiden im Hinblick auf die allegorische Deutung des Anderen als ein zweischneidiges Schwert zu bezeichnen, weil die Argumente jeweils gleich waren (266f). Man müßte hinzufügen: Von ihren Voraussetzungen her konnten beide Parteien zum Thema nicht anders urteilen. Mehr als gegenseitige Ablehnung war dabei nicht zu erreichen. Das gleiche gilt für die Kritik am biblischen Gottesbild und an der Sicht von Welt und Menschen.

3. *Die Betrachtungsweise der Kontroverse.* Wenn das Thema der Abhandlung die Interpretation des AT in der antiken Welt ist, geht es dabei v. a. um die Frage, *wie* und *warum* diese Autoren das AT so interpretiert haben, wie sie es taten. Mir scheint, daß der Vf. dazu neigt, die Kontroverse allzu sehr aus einem christlichen Blickwinkel zu betrachten. Sehr oft werden die Äußerungen der drei Autoren mit den Antworten derer konfrontiert, die sie überliefert und bekämpft haben: Origenes zu Celsus (vgl. 61f. 65f. 71f. 74. 109. 114f u. ö.), Euseb, Augustin und Hieronymus zu Porphyrius (vgl. 176. 179f. 185. 197f. 200 u. ö.), Cyrill zu Julian (vgl. 268. 270. 272. 274 u. ö.). Handelt es sich dabei aber jeweils um eine echte Antwort? Ich würde eher von einer christlichen Stellungnahme sprechen, aber nicht von einer Antwort und erst recht nicht von einer Widerlegung. Bei derart verschiedenen Denkansätzen ist eine gemeinsame Sprachebene, die eine Antwort bzw. eine Widerlegung möglich macht, nicht gegeben. Da C. oft in kurzen Sätzen mehrere Meinungen kommentarlos zitiert, tragen diese Antworten selten zu einem besseren Verständnis der in Frage kommenden Stellen bei.

Die von C. zusammengestellte fleißige Textsammlung ist ein wertvolles Arbeitsinstrument, um die vielfältige Rezeption der LXX im Kreis der Gebildeten in der heidnischen Spätantike zu verfolgen. Die oben gestellten Fragen zielen darauf ab, vom Instrument vielleicht besser Gebrauch machen zu können.

Benediktbeuern Horacio E. Lona

**Prophetische Heils- und Herrschererwartungen,** hg. v. Konrad Schmid. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. 96 S. (SBS, 194), kt € 22,80 ISBN: 3–460–04941–3

Wie im Vorwort dieser kleinen Studie betont wird, haben sich in den vergangenen zwanzig Jahren tiefgreifende Veränderungen in der Prophetenforschung vollzogen, nicht zuletzt im Hinblick auf die Wertung und Einschätzung der Heilsaussagen in den Prophetenbüchern. So stand in der älteren Forschung v. a. die prophetische Einzelpersönlichkeit und deren vermeintlich „authentische Verkündigung" im Vordergrund, in der man fast ausschließlich Unheilsprophetie zu erkennen meinte. In Folge dieses Ansatzes betrachtete man die literarisch als sekundär erkannte Heilsprophetie als eine Art Prophetie minderer theologischer Qualität. Demgegenüber ergaben neuere Studien, daß auch große Teile der angeblich authentischen Unheilsprophetie tiefgreifend vom Vorgang innerbiblischer Redaktionsarbeit geprägt sind (vgl. z. B. neuere Untersuchungen zum Buch Amos) und nur zum Teil (manche – z. B. Kratz – meinen sogar nur zu einem Bruchteil) authentische Prophetie des Namensgebers des jeweiligen prophetischen Buches sind. Damit aber entfällt die Grundlage des bisherigen, eher abwertenden theologischen Urteils gegenüber der ebenfalls in weiten Teilen redaktioneller Bearbeitung entstammender alttestamentlicher Heilsprophetie. Vielmehr ist diese, jenseits vorgefaßter theologischer Wertungen in ihrer konzeptionellen Zuordnung zur Unheilsprophetie zu erfassen und zu interpretieren.

So postuliert Schmid ein zweifaches Vorgehen: Zum einen „sind die Texte der Prophetenbücher je und je auf ihr Sachprofil und ihre historische Einordnung hin zu befragen, [...]" (VII), zum anderen kommt auch „der Auswertung konzeptioneller Gesichtspunkte und dem Versuch theologiegeschichtlicher Synthetisierbarkeit entscheidende Bedeutung zu" (VIII).

Dieses Programm wird nun exemplarisch anhand von drei Aufsätzen entfaltet. Dabei bietet der erste, von O. H. Steck und K. Schmid verfaßte unter dem Titel „Heilserwartungen in den Prophetenbüchern des Alten Testaments" einen kurzen Gesamtüberblick zur Heilsprophetie im AT unter kompositorischen und entstehungsgeschichtlichen Aspekten. Die beiden folgenden Beiträge von K. Schmid und M. Leuenberger fokussieren die Frage nach der Funktion und Entstehung von Heilsprophetie auf die Herrschaftsaussagen bzw. -verheißungen des Jesaja- und des Zwölfprophetenbuches, wobei ebenfalls v. a. synchrone, kompositorische und diachrone, redaktionsgeschichtliche Gesichtspunkte im Vordergrund stehen.

Den Beitrag von O. H. Steck kann man sicher als eine knappe, jedoch sehr informative Zusammenfassung seiner gut zwanzigjährigen Forschungstätigkeit im Bereich der Prophetie und der seiner Schüler Kratz und Bosshard-Nepustil bezeichnen. Ausgehend von der Annahme, daß der Umfang und die Abfolge der Prophetenbücher von Jesaja bis Maleachi im Codex Leningradensis die von der abschließenden Formation intendierte Endgestalt repräsentiert (2), folgert Steck, daß sich aus dem aus der fortlaufenden Gesamtlektüre ergebenden literarischen Zusammenhang auch das „gewollte Verständnis der Heilsaussagen" ergibt (3). Synchron gelesen erscheinen demnach die Heilsaussagen – positioniert in der Mitte und am Ende des Jesajabuches, am Ende des Ezechielbuches und des Zwölfprophetenbuches – als „Erwartungen, in deren Erfüllung der gesamte Verlauf der Wechselbeziehungen zwischen JHWH und Israel mündet" (4). Dabei sei „In der Endformation der Prophetenbücher [...] die Leserschaft [...] angeleitet, sich an ihrem eigenen Ort innerhalb der ausgedehnten Langzeitexistenz des Gottesvolkes zu sehen und den Weg Gottes mit dem Gottesvolk im Kreis der Völker mit Rückblick auf Schöpfung und Exodus (Jes 40–66) seit der Assyrerzeit bis in die eigene Zukunft und deren von JHWH vorgesehenen Zukunft mitzugehen." (6f.) Dabei mündet die Herrschaft der Völker, insbesondere Babylons, unter der Israel zu leiden hatte, in die radikale Vernichtung der Menschheit, von der allein das Gottesvolk bewahrt bleibt (9f.) Lediglich in einer letzten Akzentsetzung in der Formation der Prophetenbücher wird auch ein Teil der Völker in das Heil integriert (10). Der Vernichtung der Völker steht – positiv gewendet – die Restitution Israels und seiner Institutionen gegenüber: Rückkehr JHWH nach Jerusalem, Wiederaufbau und herrliche Ausstattung des Tempels, Erneuerung des Königtums in Gestalt Zions, dauernde Garantie der Lebensausstattung des Menschen im Heilsbereich (12). Innerhalb Israels vollzieht sich eine Scheidung in Frommen und Frevler. Letztere verfallen mit der Völkerwelt dem Gericht, während erstere mit den Frommen aus den Völkern das wahre Gottesvolk bilden. (13)

Zusammenfassend hält Steck u. a. folgende Charakteristika der Heilsaussagen im AT fest: Bei den Restaurationserwartungen handelt es sich im strengen und ausschließlichen Sinn um *„JHWH-Aussagen"* (14). Die Heilsaussagen beziehen sich z. T. bereits auf den in der Gegenwart erfahrenen *„Anfang der Heilswende"* (z. B. das Auftreten von Kyros, 14) und gründen in der empfangenen Kunde von JHWHs Beschlüssen bezüglich der Zukunft Israels in der Welt jenseits des Gerichts. Sie haben einen universalen Horizont, insofern sie von „einem neuen Handeln JHWH" künden, „das Ausdruck seiner weltüberlegenen Freiheit und seiner Treue zu seinem früheren Heils-Tun ist" (17). In einem zweiten Abschnitt reflektiert Steck die auf synchroner Ebene gewonnenen Aussagen der Heilsprophetie hinsichtlich ihrer literarischen Entstehungsgeschichte. Grundsätzlich gilt, daß es sich bei zahlreichen heilsprophetischen Aussagen nicht um „anonyme Spontanaussprüche[n] von Einzelgestalten" (19) handelt, sondern um „theologische Aktualisierungsarbeit an prophetischen Büchern", im Sinne „literarische[r] Fortschreibungen prophetischer Tradition." (19) Trotz aller damit verbundener Problematik plädiert Steck für einen diachronen Rekonstruktionsversuch, der „bei allem Näherungscharakter [...] für das Verstehen der Texte unverzichtbar [ist]", ist er doch „der kontinuierlichen Lebens- und Erfahrungsnähe im prophetischen Überlieferungsvorgang auf der Spur" (20).

Steck skizziert diesen Rekonstruktionsversuch in dreizehn Schritten. Ausgangspunkt der Heilsprophetie sind dabei bereits vorexilische prophetische Heilsaussagen bezüglich Gottes Einstellung zu Israel, die etwa an die Vätererzählungen oder an der Bewahrung Jerusalems durch Sanherib 701 v. Chr. anknüpfen (22). Nach der durch den Einschnitt des Exils bewahrheiteten vorexilischen Unheilsprophetie wurde die nachexilische Zeit zu *der* von Heilsprophetie geprägten Epoche Israels, an deren Spitze neben bereits exilischen Texten wie Jes *13 und Jer *50, sowie Ez *40–48 der Grundbestand von Jes 40ff. steht. Aufgrund situativer Veränderungen bzw. des Problems der Heilsverzögerung, aber auch der Überzeugung, daß sich einmal ausgesprochene Prophezeiung nicht mit dem Eintreffen des Geweissagten erfüllt, sondern ihre Gültigkeit darüber hinaus bewahrt, wurde in der Folgezeit ein Prozeß immer neuer prophetischer Heilsfortschreibungen ausgelöst, der als Explikation „des einen im Gesamtzeitlauf gültigen Willen JHWHs" (28) zu verstehen ist. Dieser erstreckte sich nach Steck bis in den Beginn des zweiten Jh.s v. Chr., als der Kanonteil Nebiim durch die Schlußredaktion des Zwölfprophetenbuches zusammengefaßt und der Tora des Mose subordiniert wurde.

Mag manches an der Darstellung Stecks recht hypothetisch wirken und da und dort zum Widerspruch reizen (beispielsweise im Hinblick auf den recht späten Anschluß des deuterojes. Corpus an ein protojes. Corpus), so wirkt die von ihm skizzenhaft nachgezeichnete Redaktionsgeschichte atl. Heilsprophetie nichtsdestoweniger überzeugend und läßt sie als einen spannenden Prozeß der kreativen Explikation des gültigen JHWH-Wortes in neue Situationen hinein erscheinen.

Der Beitrag des Hg.s K. Schmid geht der Frage nach, welchen Platz „Herrschererwartungen und -aussagen im Jesajabuch" einnehmen, wie sie sich dabei zu ihrem jeweiligen Kontext und untereinander verhalten. Dabei sind nicht zuletzt Transformationen des Herrscherthemas im Verlauf des literarischen Werdens des Jesajabuches von besonderem Interesse. Ausgangspunkt der Überlegungen ist auch hier das „gesichertes Resultat der Jesajaforschung", wonach es im Jesajabuch „gesamtbuchübergreifende [...] Redaktionen gegeben hat" und dieses „als redaktionelle Einheit gelesen und wahrgenommen worden ist" (42). Dabei zeigt das Jesajabuch, „wie Jesaja die Weltgeschichte von den Assyrern über die Babylonier und Perser bis hin zur Neuschöpfung von Himmel und Erde überschaut" (44).

In bezug auf die Herrscheraussagen gilt zunächst einmal, daß JHWH, der Gott Israels eigentlicher König ist, was bereits Jes 6,5 formuliert (47). Im Hinblick auf den Gesamtduktus des Buches fällt dabei auf, daß sich Herrschaftsverheißungen, im Sinne der Erwartung einer nationalen Herrschaftsgestalt ausschließlich in Jes 1–39 finden, nach Jes 40 hingegen nicht mehr (47). Die messianischen Weissagungen in Jes 1–35 sind demnach im Rahmen des Gesamtbuches – synchron – „historisiert zu lesen" (49) und beziehen sich auf die vergangene Königszeit. Dabei kündigt im heutigen Buchganzen Jes 7 die Geburt des Heilskönigs Hiskija im Vorblick auf Jes 9 an, während Jes 11 den zweiten Heilskönig Josia als neuen David verherrlicht (58). Demgegenüber treten ab Jes 40 fremde Herrscher in den Rang des „Messias", so v. a. der Perserkönig Kyros in Jes 40ff., der „in unmittelbarer Subordination zum Weltenkönig JHWH [steht]" (49). In einem weiteren Schritt wird v. a. ab Jes 60ff. die Herrscherthematik ganz auf Zion zentriert, das nun die „Gesalbte" JHWHs ist (Jes 61,1) und zu dem hin die Völker wallfahrten, um ihr zu huldigen (50/51). Am Schluß des Jesajabuches (Jes 66,1) schließlich steht (wieder) die Vorstellung des kosmisch herrschenden Weltenkönig JHWHs im Vordergrund (53).

Dieser Duktus erklärt sich diachron betrachtet durch verschiedene redaktionelle Fortschreibungsprozesse, die sich sowohl in Jes 40–66 (z. B. Eingliederung von Jes 40ff. ins protojes. Corpus, Fortschreibung durch Jes 60–62, 65f.), aber auch in Jes 11 nachweisen lassen.

Die Entwicklung des Herrscherthemas im Jesajabuch gleicht demnach einer Art „Scherenbewegung", insofern „Die Differenzierung von irdischem und göttlichem Königtum [...] literarisch und damit entsprechend der Ablauflogik des Buches geschichtlich fortschreitend auf das göttliche Königtum hin konzentriert [wird]" (74). So einleuchtend diese Gesamtdarstellung der Herrscherthematik im Jesajabuch auf den ersten Blick scheint, können sie bei genauer Betrachtung nicht in jeder Hinsicht überzeugen. So läßt sich eine Fokussierung der Herrscherthematik auf „Zion" im Bereich von Jes 60–62 nur dann durchhalten, wenn man auch die in Jes 61,1–3 sprechende, mit königlich-prophetischen Attributen versehene Gestalt mit Zion identifizieren will, was jedoch aus verschiedenen Gründen umstritten ist. Noch schwieriger wird die (einlinige) Umsetzung des Themas in Jes 65/66. Zwar ist durchaus in Jes 66,1.23 von einer universalen Theokratie JHWHs die Rede, doch nimmt auch die in Jes 65,9 genannte Gruppe der Knechte JHWHs als Kollektivum „messianische" Züge an (vgl. die Stichwortverbindungen mit Jes 11,1; Num 24,17 und Gen 49,10!). So wäre in diesem letzten Teil des Jesajabuches eine genauere Differenzierung der Herrscherthematik anhand der Texte wünschenswert.

Im dritten Beitrag wendet sich M. Leuenberg nach einem allgemeinen Überblick zu Forschungsgeschichte und -stand des Zwölfprophetenbuches (z. B. Zwölfprophetenbuch als zusammengehörende Großeinheit, Abfolge der Bücher, Fragen zur Kohärenz und Anlage, 75–85) in einer „historischen Synchronlesung" „Herrschaftsverheißungen im Zwölfprophetenbuch" zu, indem er zunächst nach Art und Gestalt von Herrschaftsverheißungen und -aussagen

in den einzelnen Schriften (Hosea usw.) fragt (85–102). Dabei fällt auf, daß Herrschaftsverheißungen bzw. -aussagen im Zwölfprophetenbuch beinahe in jeder der Schriften Berücksichtigung finden, es sich demnach um eine „prominente Thematik" handelt (102). Insgesamt liegt der Akzent dabei stets auf *Herrschaftsverheißungen*, die öfters aus einer kritischen bis negativen Gegenwartsbeurteilung heraus entwickelt werden (102). Am prominentesten tritt das Thema bei Micha hervor, das – entspr. der Abfolge in M – das Zentrum des Zwölfprophetenbuches bildet. Zudem wird im Zentrum des Michabuches (Mi 3.4f.) „der irdische Herrscher in JHWHs Königtum integriert" (103). Da außerdem Herrschaftsverheißungen im Anfangsteil des Zwölfprophetenbuches (Joel-Obadja) und mit einem Schlußakzent auch in Sach 14 bedacht werden, ist nach Leuenberg das Zwölfprophetenbuch insgesamt von Herrschaftsverheißungen dominant geprägt. Dabei scheinen die Herrschaftstexte im Zwölfprophetenbuch „buchkompositionell sehr überlegt plaziert zu sein", wobei sich im Unterschied zum Jesajabuch keine *„einlinige Abfolge"* im Sinn einer stringenten thematischen Entwicklung des Herrschaftsthemas feststellen lasse (104). Der Aufsatz endet mit einer Skizze zur Entstehung des Zwölfprophetenbuches, bei der die Einschreibung der Herrschaftsthematik bedacht wird (105–108).

Zwar bietet der Aufsatz insgesamt einen kurzen und informativen Überblick zum Zwölfprophetenbuch, dennoch zeigt gerade ein Vergleich mit der Untersuchung von Schmid, daß die Herrscherthematik im Zwölfprophetenbuch, wie Leuenberg durchaus mit Recht feststellt, bei weitem nicht derart kohärent und zielstrebig behandelt wird wie im Jesajabuch. Es stellt sich daher die Frage, ob diese Thematik überhaupt geeignet ist, wie Leuenberg ein wenig gezwungen meint, als Beispiel für die Kohärenz des Zwölfprophetenbuches zu dienen oder ob es nicht besser wäre, hier auf andere Themenfelder (Zion, Israel und die Völker, Tag JHWHs) das Augenmerk zu legen.

Insgesamt jedoch bietet diese durchaus lesenswerte Studie einen interessanten Einblick in sehr aktuelle Fragenkomplexe derzeitiger Prophetenforschung, insbesondere im Jesaja- und Zwölfprophetenbuch.

Eichstätt Burkard M. Zapff

# Exegese NT

**Lutherische und Neue Pauluspersperktive.** Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, hg. v. Michael Bachmann. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XIII, 460 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 182), geb. € 99,00 ISBN: 3–16–148712–5

Ein Bd, der die Diskussion um die „New Perspective on Paul" im deutschsprachigen Raum in Bewegung zu bringen versucht, ist durchaus begrüßenswert, wurde doch dieser im angelsächsischen Bereich bereits beheimatete Forschungsansatz in Deutschland eher zögerlich rezipiert und teilweise sogar dezidiert abgelehnt (E. Lohse, P. Stuhlmacher). Freilich ist auch außerhalb des deutschsprachigen Raums die Diskussion noch keineswegs abgeschlossen: Wiederholt wurde eine tiefergehende theologische Reflexion als Desiderat der New Perspective eingeklagt (z. B. B. Byrne), und auch die damit verbundenen hermeneutischen Grundentscheidungen, wie sie besonders für die lutherische Rechtfertigungslehre maßgeblich sind, können noch nicht als eingeholt gelten.

Angesichts dieses Diskussionsstandes ist es sinnvoll, wenn Klaus Haacker zunächst Grundlinien der New Perspective und ihrer wissenschaftlichen Rezeption nachzeichnet. Seine Bilanz fällt nüchtern aus: „Das vorübergehende Hochgefühl eines Paradigmenwechsels ist offenbar verflogen, und die Paulus-Forschung ist zur (vielleicht bedauerlichen) Normalität einer unübersichtlichen Vielfalt zurückgekehrt [...]" (5). Der vorliegende Bd spiegelt diese Beobachtung wider. Die Disparatheit der Beiträge – was nicht als Kritik gemeint ist – zeigt, wie viele Einzelfragen noch umstritten und ungeklärt sind. An Verdiensten der New Perspective vermag Haacker zu nennen: eine religionsgeschichtlich angemessenere Wahrnehmung des (antiken) Judentums, eine schärfere Erfassung des pragmatischen Skopus der paulinischen Auseinandersetzung um die Funktion der Tora bei der Aufnahme von Heiden ins endzeitliche Gottesvolk und eine neue Würdigung der Paulus-Rezeption Martin Luthers.

Die folgenden Beiträge von Friedrich Wilhelm Horn und Volker Stolle sind stärker forschungsgeschichtlich orientiert. Horn setzt sich kritisch mit dem Ansatz der Paulus-Interpretation bei Krister Stendahl, der zu Recht als Vater der New Perspective bezeichnet wird, auseinander. Stendahl legte die paulinische „Rechtfertigungslehre" situationsgebunden aus: als Begründung für die Aufnahme von Heiden in das christliche Volk Gottes. Offensichtlich sieht Horn darin eine Reduktion auf „ein neues missionsstrategisches Konzept" (34; Zitat von E. Lohse), das andere Aspekte wie die Bedeutung von Sünde und Gesetz mit ihren anthropologischen Implikationen vernachlässige. Horn verfolgt also ein *theologisches* Interesse: Er macht die paulinische Rechtfertigungslehre „in ihrer gesamten anthropologischen, hamartologischen und nomologischen Ausarbeitung" (38), also in ihrer Grundsätzlichkeit stark. Stolle beschreibt die Paulus-Rezeption Luthers, wobei es entscheidend sei, die je unterschiedlichen Voraussetzungen bei Paulus und Luther und das spezielle Interesse Luthers in seiner Zeit zu berücksichtigen.

In einem materialreichen Beitrag konzentriert sich Michael Bachmann im Rahmen der New Perspective auf das Verständnis des Syntagmas *erga nomou* und bekräftigt seine schon früher vorgetragene These, damit seien (gegenüber der Ebene des Tuns, der Handlungen) „halakhische" *Regelungen* (also eine meta-ethische Ebene) bezeichnet. Die dabei bemühte semantische Kategorie der Polysemie scheint mir freilich in bezug auf den Begriff *ergon* (93f.) doch sehr fraglich. Wenn sich Bachmann v. a. auf syntagmatische und paradigmatische Untersuchungen zum paulinischen Sprachgebrauch (100–112) beruft, die er durch traditionsgeschichtliche Beobachtungen abstützt (112–131), verbleibt er m. E. zu stark auf einer linguistischen Ebene unter Vernachlässigung der Sprechsituation, der sozialen Bedeutung für die angesprochene Gruppe. Im frühjüdischen Kontext läßt sich die scharfe Trennung zwischen Vorschrift und Handlung nicht stützen, weil die durchaus kontroverse Tora-Diskussion in verschiedenen jüdischen Gruppen stets die Praxis, die Anwendung der Tora im Blick hat.

Gegen Bachmanns These meldet Robert L. Brawley Widerspruch an, indem er Bachmanns Polysemie-Begriff in Frage stellt (136–140) und die synchrone Verwendung von *erga nomou* differenziert (143–147); er zeigt, daß die sprachwissenschaftlichen Kategorien zu keinem eindeutigen Ergebnis führen. Doch auch Brawley unterscheidet in der Begriffsverwendung eine ethische (Gal 2,14–16: Verhalten des Kephas) von einer meta-ethischen (Gal 3,2–5: Blick auf die Adressaten) Ebene. Auch hier ist die Unterscheidung indes wenig hilfreich, weil das in Galatien umstrittene „Ethos" die Gesamtheit eines identitätsstiftenden Sinnsystems umfaßt, zu dem bestimmte Verhaltensweisen dazugehören. Auch H. Frankemölle (300) und J. D. G. Dunn (399–401) äußern sich kritisch gegenüber Bachmann.

Roland Bergmeier hingegen unterstützt Bachmanns Position, wendet sich jedoch gegen die Bestimmung der Tora-Werke als identity und boundary markers (wie sie z. B. Dunn vornimmt), indem er die *grundsätzliche* theologische Bedeutung der Tora-Bestimmungen betont, die für Paulus nun, seit dem Sühnetod Christi, als Weg zum Heil ausfallen. Die soziologische Terminologie Dunns wertet er als „allenfalls eine Außenperspektive" (172) ab.

Peter J. Tomson setzt der New Perspective ein anderes Modell entgegen, indem er bei Paulus unterschiedliche Maßstäbe für Juden- und Heidenchristen diagnostiziert. Er geht von der frühjüdischen Denkwelt („Synagogensprache") in Röm 2,4–11, besonders bei den Phrasen „Vergeltung nach Werken" in 2,6 bzw. „Täter des Gesetzes" in 2,13, aus. Wenn er – bezeichnenderweise im Vergleich mit dem Jakobusbrief – zu der paulinischen „Faustregel" gelangt: „Juden- und Heidenchristen lebten je auf ihre Weise, konnten aber doch zusammen essen" (216), dann will er der „unzulänglichen Erklärung Dunns [...], Paulus stelle sich ‚nur' gegen die Beachtung von jüdischen ‚identity markers' wie Beschneidung und Speisegesetze durch Judenchristen" (216), die angebliche Überzeugung des Paulus entgegensetzen, daß „der Jesusglaube im Hinblick auf Juden und Judenchristen das ‚Tun des Gesetzes' impliziert und dass, recht ähnlich wie bei Jakobus, ‚Rechtfertigung aus Jesusglauben' für sie als ‚Täter des Gesetzes' gilt" (215). Wie dieses Nebeneinander von Juden- und Heidenchristen sich praktisch gestaltete, z. B. bei der Tischgemeinschaft, erörtert Tomson nicht – das zentrale Problem, daß die paulinische Praxis der Tora Grenzziehungen verletzte (vgl. 1 Kor 7,19), wird damit nicht wirklich wahrgenommen. Die Spannung zwischen den beiden Gruppen innerhalb der römischen Gemeinden verortet Tomson auf dem politischen Hintergrund der Zeit zwischen 44 und 66 n. Chr. im wachsenden Einfluß eines „judenchristliche[n] ‚Zelotismus'" (219), einer „restriktiven, schammaisierenden Gesetzesinterpretation" (220; Original kursiv), die Paulus vor die schwierige Aufgabe stellte, einen Ausgleich zu finden. Diese Rekonstruktion ist stark hypothetisch belastet: Gab es überhaupt einen Einfluß der Schule des Schammai auf die ersten Christen? Hatte die Situation in Judäa nachhaltige Auswirkungen für die römischen Synagogen? Verbindungslinien zur Zuspitzung der politischen Lage in Judäa in den Jahren 44–66 zogen z. B. – freilich stärker politisch orientiert – schon M. Borg (NTS 19, 1973, 205–218) und K. Haacker (NTS 36, 1990, 25–41), die Tomson nicht erwähnt. Die geschichtliche Herausforderung, vor der Paulus stand, nämlich eine für Juden- *und* Heidenchristen *gemeinsam* lebbare Anwendung der Tora zu finden, kommt m. E. zu kurz.

Christian Strecker intendiert eine Erweiterung von Dunns „Ansatz bei der Frage nach der ‚sozialen Funktion des Gesetzes'" (243). Er spielt dies am Begriff des „Glaubens" durch, den er auf dem Hintergrund der römischen *fides*, die von der politischen Propaganda Roms als wesentliches Identitätsmerkmal der Gesellschaft etabliert wurde, interpretiert (243f.). Der von Paulus erstrebte „Gehorsam des Glaubens" (Röm 1,5) bewirke dann „eine Inklusion der Völker unter den Herrschaftsbereich des messianischen Gottessohns und Kyrios" (245), was eine politische Infragestellung des römischen Imperialismus impliziere (246f.). Ohne Zweifel äußert Paulus Kritik an den politischen Verhältnissen. Ob aber der semantisch komplexe Begriff *pistis* speziell diesen Hintergrund denotiert, sei angefragt: Der damit beschrittene Diskursraum bewegt sich in jüdischer Kultur und Tradition – *darin* sucht Paulus eine christlich profilierte Artikulation der Gruppenidentität, die dann *auch* gegenüber der nichtjüdischen Welt abgrenzt.

Romano Penna diskutiert die Beziehung zwischen den paulinischen Denkmodellen von Rechtfertigung und Partizipation: Teilhabe an Christus setze die Rechtfertigung durch Glauben voraus. Gegenüber der New Perspective betont Penna „the anthropo-soteriological implications of the gospel itself" (268), was vor einer Reduktion des Evangeliums auf reine „religious sociology" (268) warne. Das „Gesetz" erscheint als theologisch exklusive Alternative zur „Rechtfertigung aus Glauben", was eine Absehung vom Sprechkontext hin zu überzeitlich gültigen theologischen Urteilen voraussetzt. Eine theologische Systematik,

die mit der Abfolge von forensischem und partizipatorischem Modell eine „Heilsordnung" etablieren will, übersieht die Vielfalt der Metaphorik, die Paulus zur Erklärung seiner neuen Überzeugung einsetzt.

Hubert Frankemölle stellt innerhalb der New Perspective ein Alternativ-Modell auf. Er legt zunächst seine methodisch-hermeneutische Vorentscheidung für einen leserorientierten und textpragmatischen Ansatz offen, so daß „negative Aussagen zur Tora nicht als überzeitliche, systematische Lehr-Aussagen, sondern als Elemente einer einmaligen Argumentation etwa gegenüber Heidenchristen zu deuten sind" (285). Frankemölle beobachtet bei Paulus eine „Dazwischen-Position" (304), in der die Alternative zwischen individuellem Heil (Luther) und Heil für die Nichtjuden (New Perspective) durch den Ansatz beim Heils*kollektiv* überwunden sei – was Dunn als „welcome contribution to the debate" anerkennt (416). Paulus argumentiere in Röm 4–5 mit dem Aspekt der zeitlichen und damit auch sachlichen Priorität der Abraham-Verheißung vor dem Sinai-Bundesschluß als „Grundlage der spezifisch jüdischen Identität" (292). So bestehe die Alternative zur (von Paulus als pharisäischem Theologen vor seiner Berufung vertretenen) deuteronomischen Sinai-Theologie im Römerbrief in der priesterschriftlichen Theologie, die eine an der Gestalt Abrahams sichtbare universale jüdische Theologie darstelle (293–295). Dann lehne Paulus „nicht nur für Nicht-Juden die soziale Identitätsfunktion der Tora als Weg zum Heil ab, sondern auch für Juden", indem er ihre „Funktion in den größeren universal-geschichtlichen Abraham-Kontext stellt" (296). Dies nivelliere zwar die Tora für pharisäisches Verständnis, lasse aber dennoch ein positives Verständnis der Tora zu (Röm 3,31); „durch die Bevorzugung der priesterschriftlichen Theologie kann Paulus an der von ihm vertretenen Zusammengehörigkeit von Nichtjuden und Juden seit Beginn der Geschichte Gottes mit den Menschen festhalten" (295).

Eine Weiterentwicklung der New Perspective besteht darin, daß theologische Modelle mit der konkreten geschichtlichen Situation der paulinischen Verkündigung korreliert werden. Mir scheint die Erarbeitung dieser alttestamentlichen Theologie-Modelle jedoch eher dem traditionsgeschichtlichen Denken der Gegenwart als der paulinischen Tora-Rezeption geschuldet. Paulus argumentiert in Röm 4–5 differenzierter mit den paradigmatischen Gestalten Abraham, Adam, Mose – und Christus. Mit der priesterschriftlichen Theologie ist das Abraham-Beispiel in Röm 4, nicht aber der grundlegende Ansatz beim Christus-Ereignis hinreichend berücksichtigt. Hier sehe ich ein Problem: Die „universale Soteriologie" hängt nach Frankemölle nicht mehr an der Christologie, sondern an einer „universalen jüdischen Theologie, welche in der Tora angelegt ist" (296). Die Relativierung der Funktion des Christus zugunsten einer Anbindung an die priesterschriftliche Theologie (vgl. 306: „theozentrische, nicht exklusiv christologische Deutung") wird m. E. der zentralen Rolle des Christus-Ereignisses im paulinischen Denken nicht gerecht; das zeigt bereits die theologische Valenz der biographischen Wende des Paulus, die mit den beiden Theologie-Modellen kaum ausreichend erfaßbar ist. Dabei würden die frühjüdischen „Christus"-Modelle eine präzise Klärung des Verhältnisses des Christus zu Gott (unter monotheistischen Bedingungen!) erlauben.

Frankemölles Absicht, „die von E. P. Sanders und J. D. G. Dunn [...] mit Recht betonte (aber verallgemeinerte) soziale Identitäts- und Abgrenzungs-Funktion der Tora" (296) zu überwinden, scheint mir eine unnötige Alternative aufzurichten. Er betont gegen Dunn, daß Gottes Gerechtigkeit „nicht an den mit Israel geschlossenen Bund und seine Weisungen gebunden ist" (296) – worauf Dunn in seiner Replik überraschenderweise nicht eingeht. Das bedeutet in der Sache (nach pharisäischem Verständnis) doch eine Abwertung der Tora (290f.; vgl. 293: „im Kontext eines universalen Ansatzes soteriologisch abgewertet"), die Frankemölle mit der Differenzierung zwischen (in Geltung bleibenden) Moral- und Sozialgeboten und (entwerteten) Ritualgeboten innerhalb der Tora aufzufangen versucht (290) – was Dunn als „consistent with the new perspective" (414f.) bewertet. Das theologische Prinzip dieser Unterscheidung wäre m. E. noch einmal unter den Bedingungen paulinischer Tora-Anwendung zu diskutieren.

Simon J. Gathercole versucht zu zeigen, daß der in Gal 2 erwähnte antiochenische Zwischenfall nicht in einer *theologischen* Differenz zwischen Petrus und Paulus gründete (326), sondern nur in „Peter's loss of nerve" (324). Das spreche gegen die Annahme der Vertreter der New Perspective, die Vorstellung von der Gerechtsprechung ohne Werke des Gesetzes sei „primarily in its original historical context of legitimating the ecclesiological equality of Jew and gentile" (327) zu verstehen. Die Rechtfertigungslehre lasse sich so nicht (soziologisch) herunterspielen. Zweifelhafte Annahmen über die Rolle des Titus in Jerusalem (vgl. Gal 2,3) und die Haltung des Petrus in Antiochien belasten die These stark. Die Relevanz der Frage nach der „richtigen" Tora-Anwendung gerade bei der Aufnahme von Nicht-Juden in die Gemeinschaft wird dabei unterbewertet.

Wolfgang Kraus erörtert Rezeptionsmöglichkeiten der New Perspective besonders unter drei Aspekten: Erstens ist eine „ausgeführte Rechtfertigungslehre [...] mit der Damaskusoffenbarung noch nicht gegeben" (338), zweitens stellt der galatische Streit „die Frage nach dem Status der sog. Heidenchristen in der endzeitlichen Heilsgemeinde in grundsätzlicher Schärfe" (339), und drittens stößt Paulus im Römerbrief zu positiven Aussagen über die Tora und zu einer Neubewertung des jüdischen Volkes vor (342f.). Zu der Einsicht, daß die Rechtfertigungslehre „des Paulus konsequente Durchdringung und begriffliche Fassung des Evangeliums von Jesus Christus" (346), das „paulinische Interpretament der Botschaft von Jesus Christus" ist (346f.), hat nach Kraus die New Perspective einen wichtigen Beitrag geleistet.

Michael Theobald arbeitet die kontextuelle Prägung des „Basissatzes von der Rechtfertigung" im Vergleich von Phil 3,9 mit dem Philipperbrief des Polykarp heraus und wertet die jeweilige Kontextbezogenheit als Befreiung „vom Zwang, sie [sc. spätere Rechtfertigungstheologien; S.S.] in Paulus selbst zurückzuprojizieren" (388). Notwendigkeit und Freiheit zu einer je aktuellen Hermeneutik zeichnen sich ab. An Phil 3 wird einmal deutlich, daß Paulus das Gesetz nicht als „System der Selbstgerechtigkeit und des Selbstruhms" begriff, zum anderen, daß bei der Rezeption des Rechtfertigungssatzes die Identität der Gemeinde auf dem Spiel stand: „Genügt der Glaube an Jesus Christus für das Heil, oder müssen die Heiden erst Juden werden, um vollwertige Mitglieder der Heilsgemeinde zu werden?" (369). Damit sind wesentliche Anliegen der New Perspective angesprochen und aufgegriffen. Nachfragen würde ich gerne, welche Rolle die Tora in der Sicht des Paulus nun, im Glauben an Christus, noch für die Glaubenden spielt bzw. spielen kann.

Am Ende steht die Antwort James D. G. Dunns, aus der ich einige wegweisende Einsichten der New Perspective herausgreife. Der historische Kontext und Anlaß der paulinischen Formulierungen ist für das Verstehen zentral: Der antiochenische Zwischenfall führte zur Zuspitzung der bereits vorhandenen Überzeugung von Gottes Heilsangebot für gläubige Heiden in der antithetischen Formulierung von Gal 2,16 (392) – was im übrigen eine klar *theologisch* (und nicht allein soziologisch) situierte Diskussion darstellte (422). Diese Diskussion fokussierte sich auf bestimmte Gebote wie Beschneidung und Reinheitsgebote, die als „test-cases" für die Zugehörigkeit zum Judentum galten (identity markers), während zu den „distinguishing marks of Judaism" auch andere Gebote zählten (z.B. die Verbote von Götzendienst und Unzucht), die nicht umstritten waren (398.406). Das Selbstverständnis des Paulus als Apostel für die Völker ernst zu nehmen, ist weit mehr als reine Religionssoziologie (410) – das Evangelium von Gottes Gerechtsprechung für alle Glaubenden, Heide wie Jude, steht im Zentrum paulinischer Theologie (Röm 1,16f.) (411).

Wichtig ist, daß Paulus das Judentum nicht als Verdienst-Religion charakterisiert sah (Röm 4,4) (392). Dunn präzisiert dabei den von E. P. Sanders geprägten Begriff des „Bundesnomismus" (den Frankemölle 302 als „ideale Abstraktion" kritisiert hatte) als Beschreibungskategorie des Frühjudentums, das „a common generic character, core beliefs and practices" aufweist und für das der Begriff Bundesnomismus „the two foci round which the ellipse of ‚Judaism' is circumscribed" markiert – „God's election of Israel (covenant) and Israel's obligation to obey the law (nomism)" (416). Als Aufgabe der Diskussion bleibt nach Dunn das Verhältnis von situativem Anlaß und grundsätzlichem theologischen Diskurs einerseits (429), die Frage, wie sich Paulus in das bestehende jüdische Denksystem einzeichnet (in Form eines Bundesnomismus „in Christus", im spezifischen Verständnis von christlicher Gerechtigkeit etc.), andererseits (430).

Diesem Ausblick kann ich mich nur anschließen. Für mich besteht weiter Klärungsbedarf in der Frage, wie die Funktion des Christus-Ereignisses im Verhältnis zum Jude-Sein zu verorten ist. Und diese Frage stellte sich eben pointiert bei der praktischen Anwendung der Tora. Dabei wäre die zu Recht herausgestellte Vielfalt des frühen Judentums noch einmal präziser als Vielfalt frühjüdischer Tora-Theologie(n) zu konturieren. Erst dann dürfte es gelingen, Paulus so zu verstehen, daß das in etlichen Beiträgen des Bdes spürbare Bemühen um generelle theologische Klärung, die freilich meist offen oder latent die Tendenz zur Abwertung bzw. Aufhebung der Tora durch das Christus-Ereignis impliziert, zu einer befriedigenden Lösung geführt werden kann. Mit Dunn formuliert: „The Dialogue progresses" (389).

Münster Stefan Schreiber

**Dormeyer,** Detlev: **Das Markusevangelium.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 300 S., geb. € 59,90 ISBN: 3–534–15613–7

Prof. D. Dormeyer von der Uni. Dortmund hat sich durch mehrere Veröffentlichungen als Spezialist für das Markusevangelium ausgewiesen. Ihm ist es nun gelungen, eine ausführliche Einführung in das älteste der vier Evangelien zu verfassen und dabei alle in der Markus-Forschung debattierten Aspekte und Themen fundiert zu behandeln: Synoptisches Problem, Methodenfrage, Gattung, literaturgeschichtliche Betrachtung, Tradition und Redaktion, die gegenwärtige Diskussion zu den „theologischen Fragen" – all dies findet hier seine kompetente Darstellung und angemessene Gewichtung.

Eine Vorarbeit zu diesem Werk leistete D. in seinem Bd „Evangelium als literarische und theologische Gattung" (Erträge der Forschung 263, Darmstadt 1989), aus dem die Kap. 3–7 in neuer Bearbeitung übernommen wurden. Der Akzent liegt nun auf der Rezeption der Markusforschung ab 1990, auf der Reflexion der unterschiedlichen Methodenansätze und auf den theologischen Aspekten des Markuswerkes.

Zwischen den Kap.n 1 (Einführung) und 8 (Ergebnis) behandelt D. die Entstehung der Zwei-Quellen-Theorie (Kap. 2), einen literaturgeschichtlichen Vergleich um die Jahrhundertwende zum 20. Jh. (Kap. 3), die Formgeschichte und die Frage nach der Gattung ‚Evangelium' (Kap. 4), die Redaktionskritik (Kap. 5), die Diskussion um die neuen Methoden von 1960–1990 (Kap. 6) und die gegenwärtigen Trends der Forschung zum Markusevangelium ab 1990 (Kap. 7).

Kap. 2 führt den Leser in chronologischer Perspektive von Augustin bis zur modernen Zwei-Quellen-Theorie. Es zeigt das allmählich sich steigernde Problembewußtsein in bezug auf Herkunft und gegenseitiges Verhältnis der synoptischen Evangelien sowie die jeweils daraus entwickelten und dann Tradition gewordenen Hypothesen und Theorien zum Thema. Durch ausführliche Auszüge aus den Originalwerken wird dem Leser ein direkter Einblick in die historische Entwicklung des synoptischen Problems vermittelt, der ohne eine solche Aufbereitung nicht ohne erheblichem Lektüreaufwand zu gewinnen wäre. Die hermeneutische Perspektive, an der sich die damalige Quellenforschung orientierte, nämlich die „Rekonstruktion eines historischen ‚Leben Jesu'" (26), die gattungsgeschichtliche Frage und das Ineinandergreifen dieser beiden Motive werden hier konsequent und kritisch herausgearbeitet.

Kap. 3 stellt in knapper Form die Hauptstationen der literarischen Bestimmung der Gattung ‚Evangelium' dar: die Ansätze von F. Overbeck, Th. Zahn, M. Kähler, W. Wrede, J. Weiß, A. Deißmann und C. W. Votaw werden erwähnt oder skizziert. Ziel ist hier nicht das Schildern der Positionen der einzelnen Autoren, sondern das Bewußtsein für die literarische Frage zu bekunden: „Ein Überspringen des literarischen Vergleichs zu einer literarisch unreflektierten, historisierenden Quellenauswertung stellt sich von vornherein außerhalb der wissenschaftlichen Arbeitsweise und hat keine Chance mehr, Anerkennung in der historisch-kritischen Exegese zu finden" (35). Mehrere Hinweise auf den o. g. Bd D.s „Evangelium als literarische und theologische Gattung" zeigen den Weg zur Vertiefung des Stoffes, jedoch könnte man bedauern, daß der Materie so wenig Platz in diesem Bd gewidmet wird.

Das schwierige und intensiv debattierte Thema der Formgeschichte wird im Kap. 4 mit Feingefühl und in klarer Entwicklungslinie dargestellt. Die Betrachtung der theologischen Voraussetzungen bzw. Schlußfolgerungen dominiert die Darstellung des Stoffes und läßt die Lektüre ansprechend verlaufen. Nicht nur die epochemachenden Positionen von M. Dibelius – im Gespräch mit Wrede, Weiß und D. F. Strauss und im Vergleich mit dem Prager Strukturalismus (43) – und von Bultmann werden kommentierend referiert, sondern auch weniger beachtete Figuren, wie z. B. die von G. Gillet, bereichern das Bild der Formgeschichte. Sie wird in ihrer Entwicklungslinie, ihren Hauptzügen und Aporien (durch die Kritik von E. Fascher, O. Cullmann, V. Taylor und E. Schick u. a. skizziert) geschildert und durch reichliche Zitate veranschaulicht. Die Beiträge der verschiedenen Autoren werden so miteinander verflochten, daß der Leser als Endeffekt den Blick auf eine sich entfaltende Problematik bekommt, die die Gattung ‚Evangelium' von einer „Nichtliteratur" bzw. „Kleinliteratur" zu einer mündlichen und schriftlichen Literatur im lebendigen Kommunikationsprozeß zwischen Autor und Gemeinde verschiebt.

Kap. 5 führt die offenen Fragen des vorangegangenen Kap.s (61f.) in gleicher Darstellungsweise weiter. „Die Redaktionsgeschichte führt kein neues Forschungsparadigma ein" (65), sie übernimmt aber die Frage nach der Schriftstellerpersönlichkeit aus dem literaturgeschichtlichen Vergleich. D. beobachtet Ähnlichkeiten in Verfahren und Ergebnissen zwischen den Forschungsfeldern des literaturgeschichtlichen Vergleichs und der Redaktionsgeschichte, ohne daß eine direkte Abhängigkeit zwischen beiden festzustellen wäre. In der redaktionsgeschichtlichen Forschung gewinnt das Markusevangelium Kontur einerseits als theologische Verkündigung (67–73), andererseits als Geschichtsdarstellung (73–77). Diese zwei Tendenzen werden u. a. anhand der Beiträge von G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Marxsen, J. M. Robinson, J. Roloff und P. Pokorny geschildert. Das ungeklärte Verhältnis von literarischer Gestaltung und theologischer Geschichtsdarstellung bleibt für die Redaktionsgeschichte des Markusevangeliums ein noch größeres Dilemma als für die anderen zwei Synoptiker; die drei durch R. Pesch, W. Schmithals und J. Gnilka vertretenen Lösungstendenzen zeigen dies deutlich.

Kap. 6 und 7 enthalten einen breit angelegten, kritisch reflektierten Forschungsbericht, der die internationalen Forschungstendenzen bis in die Gegenwart verfolgt. Kap. 6 widmet sich den methodologischen Fragestellungen, die unsere aktuelle Epoche der Exegese bestimmt haben: über tiefenstrukturale Erzähltextanalyse, Semiotik, materialistische und befreiungstheologische Lektüre, Tiefenpsychologie, Narrative Criticism und Reader Oriented Criticism, Gattungsanalyse, Rhetorik und historiographische Idealbiographie bekommt der Leser ausführliche Informationen, um sich im Ozean der Sekundärliteratur zu orientieren. Kap. 7 führt die in Kap. 6 vorgestellten Themen mit den Beiträgen ab 1990 weiter. Ein Grund für die Aufteilung der Darstellung auf zwei Kap. besteht lediglich in der Betonung der Chronologie bei der Darstellung der gegenwärtigen Diskussion. Infolge der Beobachtung: „Zu den theologischen Fragen besteht in der Forschung eine wesentlich größere Übereinstimmung als zu der Gattung" (185) werden unter Stichworten wie Gott, Königsherrschaft Gottes, Vater, Jesus Christus, Vollmacht, Messias- und Wundergeheimnis, Gleichnisse, Passion, Auferweckung, Glaube, Israel und Verstockung, Mission, kleine Charaktere usw. die theologischen Merkmale des Markusevangeliums sehr übersichtlich und gewinnbringend zusammengestellt. Die Lektüre dieser Seiten bietet reiche Anregungen sowohl für Studierende der Theologie als auch für Experten des Markusevangeliums: Ersteren bietet sie einen hochqualifizierten Einstieg in die Forschung um das Markusevangelium, letztere genießen den Dialog zwischen den unterschiedlichen Positionen und fühlen sich angeregt, neue Perspektiven aufzudecken.

Sehr nützlich erweisen sich die ausgewählten Literaturhinweise, die thematisch geordnet und jedem Kap. vorangestellt sind. Das Buch schließt mit einem Personenregister.

D. stellt in klarem, konzentriertem Stil die geschichtliche Entwicklung der Erforschung des ältesten der Synoptiker an dem roten Faden des literaturgeschichtlichen Vergleichs dar und entfaltet vor dem Leser das breite Spektrum der derzeitigen theologischen Diskussion hierzu. Der Hauptgewinn der Lektüre, die dank der kritischen Bemerkungen des Autors nie langweilig wird, besteht in der theologie- und methodologiekritischen Betrachtung und Auswertung eines Jahrhunderts Geschichte der Markusforschung. Das Buch wendet sich an ein Fachpublikum; es wird in hervorragendem Maße der Absicht seines Autors gerecht, informativ und kritisch zu sein, und sollte somit den ihm gebührenden Platz unter den Standardwerken jeder theologischen Fachbibliothek finden.

Berlin Silvia Pellegrini

**Reinhartz**, Adele: **Freundschaft mit dem Geliebten Jünger.** Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums. – Zürich: Theologischer Verlag 2005. 245 S., pb € 22,50 ISBN: 3–290–17358–5

Ein ungewöhnliches Buchprojekt bietet der vorliegende Bd, der 2003 in der Originalausgabe mit dem Titel „Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John" erschienen ist. Der Originaltitel wie die Übersetzung wecken besondere Leseerwartungen, weil ein „freundschaftlicher Umgang", eine „freundliche Annäherung" (das ist eine treffendere, aber für die Übersetzung wohl zu umständliche Formulierung für das englische „befriending") im Zusammenhang mit „jüdischer Lektüre des Johannesevangeliums" nicht leicht in Verbindung zu bringen ist. Schließlich wird das Vierte Evangelium aufgrund seiner rezeptionsgeschichtlichen Nachwirkungen auch als „Vater des Antisemitismus" (221, zit. Gregory Baum) bezeichnet.

In der Exegese geht es bei rezeptionsorientierter Texterschließung um Leseerfahrungen von Erstleser/innen und heutiger Leserschaft, die meistens hypothetisch rekonstruiert werden müssen. Das Faszinierende an dem vorliegenden Bd ist schon vorab die Möglichkeit, teilhaben zu können am wissenschaftlich fundierten, aber gleichzeitig unmittelbaren Lesen des Johannesevangeliums – und zwar aus nicht-christlicher, genauer: aus der jüdischen Außenperspektive von *Adele Reinhartz*.

Die Autorin, kanadische Religionswissenschaftlerin und Expertin für frühjüdische und -christliche Literatur, dokumentiert in diesem Buch, wie sie sich aus der exegetischen Objektivitäts- und Methodengewißheit der 70er und 80er Jahre herausbewegt und zu einer anderen, eben rezeptionsorientierten Lesart gelangt (11–16): Sie hat im Laufe ihrer forschenden und lehrenden Tätigkeit am eigenen Leib erfahren, daß Lesen „Beziehung" (Kap. 2, 17–37) ist, in der die Identität der Leserin bzw. des Lesers eine prägende Rolle spielt und eben nicht wissenschaftlich objektiviert ausgeklammert werden kann.

All ihre Versuche, die antijüdischen Äußerungen des Johannesevangeliums zu umgehen, sich innerlich dagegen „unempfindlich zu machen" (13), werden von der (Lese-)Wirklichkeit eingeholt.

Das vorliegende Buch schlägt nun in verschiedenen Leseumläufen eine Brücke zwischen dem Johannesevangelium und der erfahrenen, wissenschaftlich gebildeten Autorin, einer nordamerikanischen Jüdin, einer Tochter von Holocaustüberlebenden (16).

Lesen ist für R. „Beziehung" (Kap. 2); das Buch wird dabei zum „Freund" (18). Wobei die Autorin diese Metapher hier nicht im Bereich der „privaten Freizeitbeschäftigung" sieht, sondern nach *Wayne Booth* als Ausgangspunkt eines kritischen Zugangs zu Erzählliteratur: der *ethischen Kritik*. Das Ethos des Erzählers / der Erzählerin trifft dabei auf das Ethos des Hörers / der Hörerin (23; 35). Dabei steht für R. viel auf dem Spiel: Möglicherweise wird dieser Lektürezugang die literarische Freundschaft unmöglich machen (36f).

Um zum Ethos des Geliebten Jüngers, d. h. des impliziten, an den Text gebundenen Autors zu gelangen, ist es nötig, die literarische Umwelt des Textes zu konstruieren (Kap. 3). Die Autorin konstruiert auf drei Ebenen die Geschichte Jesu (41f), die Geschichte der Welt (42–44) sowie die Geschichte der Gemeinde (45–52). Dabei stellt sie zum einen die große Spannung der ersten beiden Geschichten heraus: Kosmologisch gehört der Tod Jesu in den großen Heilsplan Gottes, historisch deutet das Johannesevangelium den Tod Jesu als jüdische Verschwörung (44). Hinsichtlich der johanneischen Gemeinde bezweifelt R. die gängige These nach *Martyn* und *Brown*, die das Johannesevangelium als „2-Ebenen-Drama" lesen und die antijüdische Polemik auf die aktuelle Situation der Gemeinde (= akute Bedrohung seitens der jüdischen Gemeinde, Ausschluß und Verfolgung) zuordnen. Schlüssig weist die Autorin die Lücken in der Argumentation nach (insbesondere die Schwäche, daß die gesamte Hypothese hauptsächlich an Joh 9,22 aufgehängt wird, vgl. 48–52; 60–63). Die Beziehung der johanneischen Gemeindemitglieder zu ihren jüdischen Mitbewohnern scheint demnach durchaus vielfältig bis hin zu friedlicher Nachbarschaft gewesen zu sein (vgl. 50f). Die antijüdische Polemik also einer historisch-konkreten Situation allein zuzuschreiben, erscheint in dieser Hinsicht als einseitig und verharmlosend. Die ekklesiologische Erzählung, die dem Johannesevangelium „entlockt" werden kann, ist nach R. also weniger di-

rekt durch die historischen Umstände als durch die ideologische Vorstellung des Geliebten Jüngers geprägt (67).

Die Autorin präsentiert nach dieser Positionierung eine *zustimmende*, eine *widerständige*, eine *wohlwollende* und eine *beteiligte* Lektüre des Johannesevangeliums.

Die *zustimmende Lektüre* nimmt das Geschenk des Geliebten Jüngers als implizitem Autor des Vierten Evangeliums in seiner verführerischen Verpackung wahr und an. Literarisch kunstvoll bekommen die Leser/innen anhand von Beispielerzählungen mystagogisch vorgeführt, wie zustimmende, schwankende und ablehnende Beziehungen zu Jesus Christus sich gestalten – und wie der implizite Autor sie wertet (70–83).

Dualistische Metaphernpaare locken die Leserschaft auf die Seite des Geliebten Jüngers. Die „Guten" sind diejenigen, die Jesus Christus annehmen, ihn mit dem Logos und Messias identifizieren, die „Bösen" sind all diejenigen, die genau diesen Schritt nicht mitgehen (können oder wollen). Die These vom Logos Christus ist die eine und einzige These im Evangelium, um die es geht und die vermittelt werden soll. Als Kollateralschaden gleichsam bildet sich bei dieser literarischen Strategie jedoch bei den zustimmenden Leser/innen ein düsteres Feindbild heran: Von der Welt, respektive „den Juden" müssen sie sich radikal abgrenzen. R. betont vehement diese theologisch inhärente Ursache für die antijüdische Polemik im Johannesevangelium. Diesen theologischen Grund-Satz überträgt die johanneische Gemeinde von der Leseerfahrung auf die historische Wirklichkeit, in der sie lebt. Daraus resultieren auch soziologische Abgrenzungsprozesse zwischen Christen und Juden (90f) – bis hin zu modernen antijüdischen Affekten (vgl. 102 das Beispiel Martin Luthers). Falsch liegt Exegese nach R. dann, wenn sie diesen systematischen Zusammenhang zugunsten einer zeitgebundenen, historisch konkreten Verortung allein außer acht läßt.

Die *widerständige Lektüre* liest das Evangelium „gegen den Strich" (106) und nimmt schlicht das „Geschenk" des Geliebten Jüngers nicht an. Im Text findet R. diese Lektüre repräsentiert in den Anhänger/innen des Täufers (107–109) sowie in den Jüdinnen und Juden, zumindest, was die überwiegende johanneische Rollenzuschreibung betrifft.

Der Geliebte Jünger vollzieht nach dieser Lesart einen „subtilen Rollenwechsel" (111): Jesus mit seinem offensichtlich übersteigerten und blasphemischen Anspruch wird zum Opfer einer jüdischen Intrige stilisiert (113). Jesus „usurpiert [...] jüdische Symbole, Identitätsmerkmale und heilige Orte" (ebd.) und bezieht sie auf sich. Der Kern des Konflikts: Jesus trifft mitten in die jüdische Monotheismusvorstellung hinein und sprengt sie. Die widerständige Lektüre bewertet Personen und Rollen demnach diametral zur literarisch offensichtlichen Absicht (126); damit legitimiert sie die Einwände gegen Jesus und bringt sie zu Gehör (127). Eine literarische Freundschaft ist hier völlig undenkbar – aber es gehen auch die Anknüpfungspunkte verloren.

*Die wohlwollende Lektüre* dagegen klammert bewußt die theologischen „heißen Eisen" aus und wendet sich den verbindenden Elementen im Text zu (129). Verständnis findet der Geliebte Jünger bei der Autorin in seiner „Hinwendung zu den LeserInnen" (130–137), die in Form der Aktualisierung des historischen Stoffes auch in der jüdischen Textauslegung (Haggada) Tradition hat. Ähnlich findet auch die Verwendung von Schrift in Form der literarischen Anspielungen und theologischen Vernetzungen ein Echo bei jüdischer Lektüre (138–147). Aber es geht noch weiter: Die wohlwollende jüdische Leserin kann erkennen, daß es in der johanneischen Erzählung „etwas von Wert geben kann", denn an jedem „gelebten Mythos" ist „etwas Wahres" (148, nach *Wayne Booth*). „Ein bemerkenswerter Aspekt der Methapher des Geliebten Jüngers ist seine Art, mit der Angst umzugehen, mit der die Menschheit üblicherweise der Unausweichlichkeit des Todes begegnet" (ebd.).

Letztlich ist dieser literarische Kosmos, der an den Logos Jesus gebunden ist, für die Autorin nicht bewohnbar. Sie kann die Tiefgründigkeit sehen, Vergleiche anstellen, aber die Wahrheit des Anspruchs nicht annehmen.

Auf der Ebene der ekklesiologischen Erzählung kann die wohlwollende Lektüre die feministische Perspektive einnehmen und feststellen, daß „die Erzählweise des Geliebten Jüngers einen Kampf um den Platz der Frauen in seiner Gemeinde bezeugt" (161); ein Phänomen, das in jüdischen wie christlichen Gemeinden bis heute mehr als bekannt ist (162–170).

Die wohlwollende Lektüre ist nicht konfliktbeladen wie die widerständige. Aber sie bringt auch keinen ethischen Ertrag, weil sie die Konfliktherde eben ausklammert und somit eine Distanz schafft, die nur den kleinsten gemeinsamen Nenner in den Blick kommen läßt (170).

Wer den Geliebten Jünger jedoch in seiner Andersheit wahrnehmen will, braucht, so die Überzeugung R.', die *beteiligte Lektüre*. Die Autorin zieht Justins *Dialog mit Tryphon* und das jüdische Papier *Dabru Emet* heran, um ihren Ansatz zu begründen (172–176). Es geht um den respektvollen, ehrlichen Dialog, der offen die Unterschiede anspricht und gelten läßt. Der unüberwindbare Konflikt zwischen Juden und Christen um die Identität Jesu Christi wird sich zu Welt- und Lebzeiten nicht klären lassen (175); die Methode des Schriftbeweises lehnt die Autorin, wie *Dabru Emet* und *Samuel Sandmel*, ab (176–179).

Beteiligt gelesen, entpuppt sich die kosmologische Erzählung des Geliebten Jüngers als binär strukturiert. Und genau da liegt nach R. der eigentliche Stolperstein zwischen ihr und dem Vierten Evangelium: Jegliches Schwarz-Weiß-Denken ist letztlich ideologisch und wird unserer pluralen Welt(sicht) nicht (mehr) gerecht (185–190), weil es ausgrenzt und unschuldige Opfer produziert. Die christliche Verlautbarung *Dominus Iesus* z. B. liest die Autorin als eine schmale Gratwanderung zwischen Exklusivismus, wie ihn auch der Geliebte Jünger vertritt, und der heutigen postmodernen Weltsicht (190f). R. plädiert für einen Pluralismus, der jedoch nicht mit Relativismus zu verwechseln ist (197).

Die Autorin gelangt bei der beteiligten Lektüre der ekklesiologischen Erzählung zu dem Ergebnis, daß der Unterschied zum Geliebten Jünger nicht direkt im christologischen Verständnis selbst liegt, sondern in der Wertigkeit, die der Geliebte Jünger der Christus- bzw. Messiasfrage innerhalb seines religiösen Denksystems einräumt (204). Das Judentum kennt durchaus Richtungen, in denen der Messianismus nicht so zentral ist.

So erreicht die Autorin zwar keine Freundschaft mit dem Geliebten Jünger – aber immerhin mehr Verständnis für seine literarische Strategie (ebd.).

Was haben die verschiedenen Lektüren gebracht (Kap. 8)? R. resümiert ihre verschiedenen Leseerfahrungen – und relativiert sie: „Das gesamte Projekt [...] birgt die Gefahr, dass wir anfangen, zu stark an die Strukturen, die wir selbst geschaffen haben, zu glauben [...]" – „Historisch-kritische Urteile und ethisch-kritische Zugänge zum Vierten Evangelium stützen sich grundlegend darauf, wie wir den Text lesen" – und das heißt, sie verändern sich unter unseren Händen respektive Augen (216).

Die Differenzierung der Lektüren ist erhellend und klärend – gleichzeitig künstlich und im normalen Leseprozeß ständig in Bewegung (ebd.), mit fließenden Grenzen zwischen den einzelnen Lesarten (217).

Zum Abschluß reflektiert die Autorin noch die spannende Frage, was sich verändert, wenn die Metapher vom Buch als Freund/in auf einen (mir) heiligen Text angewandt wird (218f). Es „steht mehr auf dem Spiel" (ebd.), weil durch die ehrliche ethische Kritik plötzlich eine Neubeurteilung der Tradition notwendig wird. Außerdem bringt diese Art des Zugangs zum Text eine Portion Alltag mit hinein in die Textauslegung – ungewohnt sowohl für Wissenschaft als auch für Liturgie.

Keine der Lektüren hat für R. Freundschaft mit dem Geliebten Jünger möglich gemacht. Nicht zuletzt die beteiligte Lektüre hat es jedoch geschafft, daß die literarische Beziehung trotzdem weitergehen kann (219).

*Adele Reinhartz* gelingt ein faszinierender literarischer Dialog, der die Grenzen zwischen Zeiten und Religionen ernst nimmt, aber dennoch ermöglicht. Sie bindet in manchmal kühn anmutender Auswahl traditionelle und zeitgenössische Literatur mit ein und setzt so bei Leser/innen eigene Vergleichsanstrengungen in Gang.

Für christliche Exeget/innen bedeutet eine *beteiligte Lektüre* des besprochenen Buches die Herausforderung, sich neu dem Ethos des Geliebten Jüngers zu stellen und dem eigenen, christlichen Ethos des 21. Jh.s begegnen zu lassen. Die erscheinenden Spannungen und Brüche könnten fruchtbar werden für den theologisch-interdisziplinären, den innerkirchlichen wie ökumenischen und interreligiösen Dialog.

Lichtenau-Holtheim Annegret Meyer

## Dogmatik

**Berger,** David: **Thomas von Aquins ‚Summa theologiae'.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 144 S. (Werkinterpretationen), kt € 34,90 ISBN: 3–534–17456–9

Eine gut verständliche Einführung in „das in der neuzeitlichen Theologie am häufigsten kommentierte und zitierte Werk überhaupt" (7) ist genauso dringend erforderlich wie eine vollständige deutsche Übersetzung, an der es immer noch mangelt. Die Absicht des Vf.s, in diesem Buch nicht selbst originell zu sein, kommt dem Zweck gut entgegen. Das Buch ist so aufgebaut, daß zuerst die ‚Summa' gleichsam von außen betrachtet wird, um dann nach und nach in das Innere einzuführen.

Die ersten Kap., die hauptsächlich historischer Natur sind, beginnen mit dem Entstehungsprozeß der literarischen Gattung der Summen im Mittelalter. Man erfährt auch, wie Thomas zu seinem umfangreichen Projekt, den gesamten Inhalt der christlichen Theologie für junge Studenten darzustellen, gekommen ist, wie er es ausgeführt hat und wie es geschah, daß er das Werk plötzlich abgebrochen hat. Es wird außerdem angedeutet, wie die ‚Summa' in der nachfolgenden Geschichte der Theologie weiter gewirkt hat, etwa durch mehrere hundert Kommentare. Die äußere Struktur der ‚Summa' wie auch die strittige Frage, worin das Bauprinzip besteht, werden erörtert. In einem Kap. werden die Quellen behandelt. Die problematische Bedeutung der heiligen Schrift in dieser Theologie wird besonders problematisiert. „Der Umgang des hl. Thomas mit der Schrift ist bestimmt von einem stark systematischen Zugriff", stellt der Vf. fest, „der das biblische Material über das rationale Ordnen mit wissenschaftlichen Kategorien zu Wissenschaft der *sacra doctrina* auswachsen läßt" (65–66). Hierzu erhebt sich in meinen Augen die kritische Frage, ob diese Deutung weit genug geht, zumal es schwierig sein dürfte, zu belegen, daß es Thomas nur um ein rationales Ordnen durch Kategorien geht. Selbst in einer kurzen Einführung kommt man kaum darum herum, das Wesentliche der thomasischen Theologie zum Ausdruck zu bringen. Die Vernunft scheint mir eine gewichtigere Rolle in der Theologie des Thomas zu spielen, als der Vf. anerkennt. Die Deutung der Theologie des Thomas als Glaubenswissenschaft wird bei Thomas nicht belegt, sondern wird vom Vf. durch Rekurs auf die thomistische Schule gerechtfertigt, unter Verwendung des Ausdrucks *objectum formale quo*,

der bei Thomas selbst nicht vorkommt. Man könnte außerdem fragen, ob es historisch zutrifft, daß der Aquinate „sein eigenes geschlossenes Gedankengebäude" (73) hatte. Andererseits wird herausgestellt, daß „der Vorwurf, Thomas lege mit seiner ersten Quaestio die Fundamente für eine reine ‚Konklusionstheologie', hinfällig ist" (88). Interessant ist allerdings die Argumentation des Vf.s bezüglich der Konfrontation des Thomas mit Aristoteles und insbesondere mit dessen Begriff des *actus purus*. Der Vf. zeigt, daß die thomasische Seinslehre, die über die von Aristoteles hinausgeht, mehr als Philosophie repräsentiert. Ob dies allerdings zur Schlußfolgerung berechtigt, „daß für Thomas die Offenbarung grundsätzlich der Philosophie [...] übergeordnet ist" (73), bleibt wohl eine Frage, die über den Rahmen einer Einführung führt. Ein weiteres Kap. referiert die Formen der Interpretation der ‚Summa'. Dann widmet der Vf. der nicht leicht zu interpretierenden Idee der ‚sacra doctrina' ein eingehendes Kap., um zu zeigen, wie diese als Schlüssel zum gesamten Werk zu verstehen ist. Die Gliederung der insgesamt 2669 kleinen Abhandlungen (‚Artikel') wird überschaubar und ausführlich beschrieben. Zum Schluß werden einzelne Themen in Form eines Überblicks skizziert, so daß das Interesse des Lesers, die ‚Summa' selbst in die Hand zu nehmen, geweckt wird. Zusätzlich gibt es hilfreiche bibliographische Vorschläge, auch zu einzelnen Kap.n des Buches.

Das Buch vermittelt ein angemessenes Gefühl für die ‚Summa' dank der augenfälligen Tatsache, daß der Vf. sich eingehend mit dem Werk befaßt hat und seine eigene Begeisterung zu äußern vermag. Seine „Einführung in dieses wichtigste Werk der Theologiegeschichte" (8) bietet eine gründliche, aber angemessen kurze Vorbereitung auf die eigene Lektüre und ist, indem es von sich selbst bescheiden wegführt, gelungen.

Münster William J. Hoye

**Gerhard**, Johann: **Erklährung der Historien des Leidens und Sterbens unsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten (1611)**. Kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002. 510 S., (Doctrina et Pietas, I/ 6), Ln € 106 ISBN: 3–7728–1960–5

In der zweiten Hälfte des 16. Jh.s gewinnt im Luthertum die Passionsfrömmigkeit an Bedeutung. Sie tritt neben oder verdrängt gar das melanchthonische Bildungsthema von Rechtfertigung und neuem Gehorsam. Das mag mit einer Rückbesinnung auf die Kreuzestheologie Luthers zusammenhängen (vgl. 487). Möglich ist diese intensive Passionsfrömmigkeit v. a. durch eine elaborierte neue Christologie, die die Existenz des Menschen unter das Signum der anhaltenden Gegenwart des inkarnierten Jesus Christus stellt. Damit ist Gottes spezifisches Handeln mit dem Menschen in Christus nicht abgeschlossen, sondern setzt sich – in anderer Weise – in der Geschichte fort. Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu Christi werden zum Deutungsrahmen für das Leben des Christen vor Gott, das ja gemäß evangelischer Rechtfertigungslehre für die Gläubigen (vgl. 209, Z. 348) nicht mehr von der (schon in der Welt) strafenden Gerechtigkeit Gottes, sondern von der Gnade des „ein für allemal" stellvertretenden Leidens Christi bestimmt ist. Das Leben des Christen in der leidvollen Welt wird gedeutet als Fortsetzung und Vollendung (s. u.) der unvergleichlichen Passion Christi und erhält durch diese seinen Sinn: wie das Haupt, so die Glieder.

Johann Gerhards Erklärung der Passionsgeschichte ist keine Predigtsammlung (vgl. 480) oder evangelische Postille, sondern eher ein Kommentar. Allerdings sind die Grenzen hier nicht leicht zu ziehen, ist es doch die Aufgabe des akademischen wie des pastoralen Theologen, den Bibeltext „zu erklären". Vorgebildet ist das Genus einer solchen Erklärung in Luthers Wartburgpostille.

Die einzelnen Erklärungen schließen sich jeweils an den aus Bugenhagens Passionsharmonie entnommenen und mit einer thematischen Überschrift versehenen Bibeltext an. Sie beginnen mit einer Einleitung, die mit ganz wenigen Ausnahmen (z. B. 123; 361) eine alttestamentarische Typologie (vgl. 22, Z. 206ff) herstellen, so daß das Christusgeschehen – wie in Luthers Wartburgpostille – als Erfüllung der an sich stummen Schrift erscheint. Diese einleitende Typologie schließt mit einer Gliederung des Textes ab, wie er im folgenden besprochen werden soll.

Die eigentliche Erklärung besteht aus zwei Teilen, nämlich (a) einer Paraphrase des Textes, die den (in die Paraphrase erneut integrierten) Bibeltext entfaltet, indem sie den Bibeltext historisch (vgl. 16, Z. 39) in seiner inneren Logik (z. B. Motive der handelnden Personen [„als wolte er sagen"], zeitgeschichtliche Umstände; konkordierende Bibelworte etc.) darlegen will. Es geht hier also um die innere, historische und heilsgeschichtliche Plausibilität der Passionsgeschichte.

Daran schließen sich die „praktischen" (vgl. 16, Z. 39) (in der Regel numerierten) Lehren an. (Das ist leider im Druckbild – wohl schon der Vorlage – nicht berücksichtigt. An einer einzigen Stelle ist übrigens im Text noch das Wort „Doctr.[inae]" stehengeblieben [198, Z. 109]).

Abgeschlossen werden die einzelnen Betrachtungen je mit einem kurzen „Gebetlein". G. folgt mit seiner Erklärung der homiletischen Tradition seines Lehrers Agidius Hunnius: Aufgabe des Theologen ist es, je für sich die Bibel zu studieren, indem er sie zunächst paraphrasierend entfaltet, um dann dem Text spezifische Lehren oder Loci zu entnehmen. Der Theologe stellt je für sich biblische Loci zusammen, die den einzelnen Bibelstellen bestimmte Themen theologischer Rede zuordnen bzw. für bestimmte Themen die einzelnen Bibelstellen (sedes doctrinae) notieren.

Für diese „Christliche Betrachtung" (24, Z. 250), also die Lehren, gebraucht G. sechs hermeneutische Schlüssel oder Großthemen, nämlich die (auf Inversion hinauslaufende) Adam-Christus-Typologie (Röm 5), die Stellvertretung Christi (Jes 53), die Deutung des Passionsgeschehens als Gottes Zorn gegen die Sünde (Apg 4) (nicht die Sünder) und der Liebe Christi „gegen uns" (Gal 2), die (abgeschwächte) Fortsetzung und Vollendung (s. 32, Z. 430) der Passion Christi im Leben der Kirche oder der wahren Christen (Kol 1) und das ethische (Tugend-) Vorbild Christi (1Petr 2). Idealerweise ließen sich alle einzelnen doctrinae unter eine dieser Rubriken unterbringen.

Die Edition ist tadellos hergestellt. Der Drucktext ist bis in in die meisten graphischen Auszeichnungen (bes. wichtig ist die Heraushebung des Bibeltextes in den Paraphrasen) diplomatisch getreu wiedergegeben. Ein textkritischer Apparat informiert über korrigierende Eingriffe des Hg.s und über Varianten in einer Vorstufe (1609) und in zwei Nachdrucken (1616, 1622) zu Lebzeiten G.s. (Ob diese Kollation dauerhaft, also bei der Edition weiterer Schriften, lohnt, ist allerdings zu bezweifeln.)

Ein kommentierender Apparat informiert a) über die Bedeutung fremdgewordener deutscher Wörter, b) zitierte Bibelstellen, c) benutzte Vorlagen und d) (historische) Herkunft von Zitaten. (Wenige Probleme sind mir aufgefallen: 158 Anm. 10; 133 Anm. p; 165, Z. 199; 216 Anm. 10.) Leider erfährt man in der Regel nichts darüber, woher G. seine patristischen Belege hat. Die Tatsache, daß auch manche Zitate nicht nachgewiesen werden konnten, läßt darauf schließen, daß G. ein bestimmtes Auslegungsmaterial zur Verfügung stand, in dem auch manche Pseudo-Tradition überliefert wurde.

Im Anhang sind dem Buch beigegeben die Titel der der Edition zugrundeliegenden Drucke, eine Liste der Emendationen, ein (modernes) Quellen- und Literaturverzeichnis, Personen- und Bibelstellenregister (leider kein Sach- oder doctrinae-Register) sowie ein Nachwort mit einem editorischen Bericht, Bemerkungen zur Text- und Druckgeschichte sowie zur Geschichte der lutherischen und G.s Passionstheologie.

Die Erklärung G.s ist – so scheint mir – nicht originell, sondern traditionell. (Traditionell ist auch G.s Haltung zum Judentum, die in der Heimatlosigkeit der Juden Gottes Gericht sehen will. Das Schicksal der Juden wird aber von G. nicht als Rechtfertigung für ihre soziale Ausgrenzung durch die Christen angesehen, sondern nur als Warnung, daß die Christen ein gleiches Schicksal erwarte, würden sie Christus mit Mund oder Tat verleugnen.) Gerade wegen ihres traditionellen Inhalts haben wir mit dieser Ausgabe einen festen Ausgangspunkt, von dem aus a) die Passionsauslegung vor und nach G. verfolgt werden und b) die übliche evangelische Predigtbotschaft um 1600 im Blick auf die o. g. hermeneutischen Großthemen dargestellt werden kann. Kulturgeschichtlich sind die durch die Exegese hergestellten innerbiblischen Motivbezüge, sprachliche Formen („geistliche Herren" für Christi Verfolger [283, Z. 51]), zeitkritische Bemerkungen (z. B. der Weltlichen Klugheit [242, Z. 245ff], der religiösen „Neutralisten" [256, Z. 191]), die lutherische ethische Maxime, dem Nächsten nicht nur nicht zu schaden, sondern ihm zu helfen oder das Frauenbild (z. B. 259, Z. 228).

Ceterum censeo (ad p. 505) Gerhardo docente non esse varias disciplinas in theologia.

Halle/Saale – Dreieich Markus Matthias

**Hoping**, Helmut: **Einführung in die Christologie.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 182 S. (Einführung Theologie), kt € 16,90 ISBN: 3–534–15787–7

Diese aus Vorlesungen in Luzern und Freiburg hervorgegangene „Einführung in die Christologie" des Freiburger Dogmatikers und Liturgiewissenschaftlers ist ein übersichtlich gegliedertes, gut lesbares Studienbuch, das – wie die Umschlagseite zu Recht hervorhebt –

durch „nützliche Hinweise auf weiterführende Literatur" gut geeignet ist zur Seminar- und Prüfungsvorbereitung. Das schließt einen spezifischen theologischen Akzent dieser Christologie nicht aus. Er besteht in der hermeneutischen Anweisung, die Gestalt Jesu von Nazareth im Zusammenhang einer „Israel bejahenden Christologie" (147) zu verstehen und auszulegen, und zwar unter den Kriterien der theologischen Bedeutsamkeit des Judeseins Jesu, der Interpretation der Messianität Jesu im Kontext der messianischen Hoffnungen Israels sowie unter dem Gesichtspunkt der „Einheit des messianischen Gottesvolkes" (151) aus Israel und der Kirche. Damit ist der Verstehensansatz aufgegriffen, der – in Ablösung etwa der hermeneutischen Kriteriologie der Bultmannschule, die eher die Distanz des neutestamentlichen Christuszeugnisses zum alttestamentlich-jüdichen Denken betonte – in der exegetischen Wissenschaft vorrangig geworden ist (bis hin zur kritischen Konstatierung eines frühen Antijudaismus im NT) und auch in der systematischen Theologie (etwa bei F.-W. Marquardt) seinen Niederschlag gefunden hat. Entsprechend finden sich beim Vf. auch, mehr als in vergleichbaren Büchern zur Christologie, Darlegungen der alttestamentlichen Voraussetzungen der Christologie.

In einem ersten Kap. („I. Anstöße gegenwärtiger Christologie", 13–36) skizziert der Vf. den gegenwärtigen theologischen Gesprächsstand zur Christologie, indem er auf der einen Seite unter dem Stichwort „Revisionen" nach seiner Meinung verfehlte Versuche und Tendenzen, auf der anderen Seite positiv zu bewertende „Neuansätze" (endend mit dem Abschnitt „Christologie als Bekenntnis zu Jesus dem Juden",13–36) vorstellt. In großer Selbstverständlichkeit erscheinen unter beiden Rubriken sowohl evangelische wie katholische Versuche. Das trifft auch für das zweite, umfangreichste Kap. zu („II. Der Gott Israels und die Ankunft seines Messias", 37–89). Hier gibt es nach relativ ausführlicher Darstellung der alttestamentlichen Bezüge (37–51) zwei Abschnitte zum vorösterlichen Jesus: zu seiner Verkündigung und zu seinem Tod (einschließlich seines Todesverständnisses), vier Abschnitte zum neutestamentlichen Auferstehungszeugnis (die in der Beurteilung der Auferstehung Jesu als „geschichtliches Ereignis", wenn auch nicht „historisch beweisbar", 72 f., zum Ziel kommen) sowie schließlich zwei Abschnitte zur nachösterlichen neutestamentlichen Christologie. Dieses bibeltheologische Kap. fußt ebenfalls mit großer Selbstverständlichkeit auf den Methoden und Ergebnissen der – wiederum katholischen und evangelischen – exegetischen Forschung. Das dritte Kap. („III. Der menschgewordene Sohn Gottes", 90–122) bietet einen dogmengeschichtlichen Überblick über die altkirchliche Christologie bis zum Monotheletenstreit, das vierte Kap. („IV. Jesus Christus im abendländischen Denken", 123–146) einen knappen Einblick in mittelalterliche christologische Entwürfe einschließlich eines Abschnittes zur Kreuzestheologie Martin Luthers (132–134) sowie Skizzen zur philosophischen Christologie der Neuzeit: Spinoza, Lessing, Kant, Hegel – zu letzterem vergleichsweise ausführlich (141–146). Das abschließende Kap. („V. Hermeneutik der Christologie und Israel-Theologie", 147–162) erörtert (neben den bereits erwähnten „Kriterien für eine Israel bejahende Christologie") „christologisch-soteriologische Perspektiven" zur Frage der Einzigkeit Christi im Verhältnis zu anderen Religionen, zur Menschwerdung, zur Trinitätslehre, schließlich zu Tod, Auferstehung und zur Wiederkunft Christi (letztere unter der Überschrift: „Die Rettung Israels bei der Wiederkunft Christi", 160).

Die in vieler Hinsicht anregende Christologie von Helmut Hoping nötigt (zumal den evangelischen Leser) allerdings auch zu den folgenden kritischen Bemerkungen.

1. Es fällt ein Ungleichgewicht bei der Darbietung des christologiegeschichtlichen Materials in Kap. IV auf. Das betrifft insbesondere den völligen Ausfall neuzeitlicher *theologischer* – evangelischer und katholischer – Entwürfe (17.–19. Jh.) neben den philosophischen. Der Name Schleiermacher z. B. kommt kein einziges Mal vor – er ist aber die große Alternative zu Hegel. Daß die Christologie nach Luther „über Jahrhunderte hinweg" kaum Veränderungen erfahren hat (134), wird vom Vf. selbst bereits durch den Hinweis auf die Sozzinianer (F. Sozzini gest. 1604) falsifiziert und ignoriert z. B. die Neuansätze der protestantischen Orthodoxie und des schon im 17. Jh. beginnenden Pietismus. Die kurze Darstellung Luthers, bei der die Kritik des Vf.s dominiert, kann nicht befriedigen – hier hätte gerade die katholische Lutherforschung (J. Vercruysse, H. Blaumeiser, O. H. Pesch) mehr Farbe und Verstehen geboten. Steht der anselmsche Gedanke der Genugtuung bei Luther im Zentrum (132) oder gerade nicht (133)? Inwieweit ist die Rede von der Ubiquität bei Luther mitbedingt durch die Kontroverse mit Zwingli und also von daher evtl. zu relativieren?

Im Eingangsteil läßt der kurze Hinweis auf Karl Barths Neuansatz (23) die großangelegte Christologie der Kirchlichen Dogmatik außen vor. Bei Bultmann von „existentialen Fragen des Menschen" (24) zu sprechen, ist terminologisch unexakt.

2. Der ungleichgewichtige Bezug auf die christologische Tradition hat inhaltliche Konsequenzen. Denn die christologischen Bemühungen der Neuzeit sind als Versuch eines Christusverständnisses unter den Kategorien geschichtlichen Denkens zu würdigen. Eine von daher erfolgende Hermeneutik der Zwei-Naturen-Christologie wird vom Vf. zwar gefordert (156), aber von ihm nicht geleistet (wozu auch die im Eingangsteil erwähnten Neuansätze hätten hilfreich sein können). Die hermeneutische Bemühung um die Rede vom Opfertod Jesu erwähnt mit Recht die Kategorie der „Hingabe des eigenen Lebens" (158), wie sie in der ökumenischen Diskussion über das Opfer Christi zum Schlüssel der Verständigung wurde (Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, hg. v. K. Lehmann u. E. Schlink, 1983). Nicht deutlich wird indessen, in welchem Sinn davon die Rede zu sein hat, daß „Christus für uns zur Sünde gemacht" wurde (159) und sein Tod als stellvertretender Sühnetod zu verstehen ist. Wenn der Vf. Luthers Rede vom „stellvertretenden Strafleiden" ablehnt, weil dadurch der Gottesbegriff verdunkelt werde (132), so wäre gerade hier an den alttestamentlichen Hintergrund zu erinnern (Jes. 53,5. „Die Strafe liegt auf ihm…"), und es wäre mit dem Vf. über die „dunklen Seiten" im Gottesverständnis zu diskutieren, wie sie gerade das alttestamentliche Gottesbild enthält.

3. Nicht ganz deutlich bleibt schließlich, wie nach Meinung des Vf.s das Verhältnis Israels zur Kirche zu denken ist. Gegenüber einem „Partizipationsmodell", demzufolge durch Christus die Völker an dem Bund Gottes mit Israel partizipieren, bevorzugt der Vf. ein „Zugehörigkeitsmodell", das von der bleibenden Erwählung Israels durch Gott ausgeht, Israel neben die Kirche stellt und dadurch beide – im Sinne „christlicher Ökumene" – als zur Einheit des Gottesvolkes berufen sein läßt (151). Dennoch will er von der Einzigkeit Christi sprechen (151: Hinweis auf „Dominus Iesus"), auch Israel wird letztlich durch Christus gerettet. „Ein Weg zum Heil an Christus vorbei ist durch die Einzigkeit und Universalität Christi ausgeschlossen." (161) In diesem Sinne muß auch für das Verhältnis Israels zur Kirche ein „inklusiver Ansatz einer Theologie der Religionen" (152) in Anschlag gebracht werden. Dennoch ist dem Vf. zufolge eine christliche Mission an Israel „aus theologischen Gründen abzulehnen" (161), die Rettung Israels durch Christus ist erst ein Datum bei seiner Wiederkunft. „Zusammen mit den Juden erwartet die Kirche den Tag der Vollendung des Reiches Gottes." (162) Diese These steht in Spannung zu dem neutestamentlichen Zeugnis von der Kirche aus „Juden und Griechen" (also nicht: dem Gottesvolk aus Christen und Juden), der Predigt der Apostel vor Heiden und Juden sowie der paulinischen Aussage, daß nicht die Israeliten „nach dem Fleisch", also die Angehörigen der jüdischen Nation, als solche zum wahren Samen Abrahams gehören (Röm.9, 6–8), sondern nur die Übriggebliebenen „nach der Wahl der Gnade" (Röm. 11,5), der Rest (Röm. 9, 27). Der Bruch zwischen einem national-politischen und einem geistlichen, nationale Identitäten sprengenden Verständnis des Volkes Gottes müßte wohl stärker in Anschlag gebracht werden.

Es spricht durchaus für die Qualität einer Publikation, wenn sie zum Nachdenken und zum Gespräch herausfordert. Das ist, wie gezeigt, bei dieser „Einführung in die Christologie" der Fall. Eine Empfehlung als Studienbuch hat die erwähnten Unleichgewichtigkeiten bei der Christologie der Neuzeit zu berücksichtigen, die aber durch eigenes Studium ausgeglichen werden können. Eine zureichende Hermeneutik der christologischen Überlieferung und weitere Klärungen im Blick auf das Verhältnis Israel-Kirche bleiben als Desiderate dieser Christologie.

Druckfehler: Auf S. 165 muß es unter 89. richtig heißen: Tilliette, Xavier; Philosophische Christologie.

Leipzig Ulrich Kühn

**Roddey**, Thomas, **Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.** Die Erklärung „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Paderborner Theologische Studien Bd. 45). Schöningh: Paderborn u. a. 2005, 265 S, ktn, 38 €, ISBN 3–506–71381–7

Die von Joseph Meyer zu Schlochtern betreute Paderborner Diss. hat mit „Nostra aetate" (NA) das kürzeste Konzilsdokument zum Gegenstand, das die Hinwendung der katholischen Kirche zum Dialog mit den nichtchristlichen Religionen markiert und in dem der Vf. geradezu eine „Verpflichtung der Kirche zum interreligiösen Dialog" (69, vgl. 121) sieht.

Der erste Teil der Arbeit (15–74) deutet ausgehend von hermeneutischen Vorüberlegungen und der Entstehungsgeschichte die Erklärung NA, die anschließend im Gesamtkorpus der Konzilstexte systematisch erschlossen wird. Dabei zeigt der Vf. auf, daß der theologische Zugang von NA nicht auf Kosten der Christologie geht. Die Vermittlung von universalem Heilswillen und christologischem Anspruch sieht der Vf. am besten in GS 22 gelungen, wo er auch

„die besten Anknüpfungspunkte für weitere theologische Reflexionen über die Heilsfrage in den anderen Religionen" (62) erkennt. Darüber hinaus wird dargestellt, wie sehr die Frage des Dialogs und der nichtchristlichen Religionen die verschiedenen Konzilsdokumente durchzieht. Treffend beobachtet der Vf. im Blick auf die Konzilstexte „eine Spannung zwischen der dem universalen Heilswillen Gottes entsprechenden Heilsmöglichkeit für alle Menschen und der Verpflichtung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums" (68).

Gegen Kritik am Inklusivismus des Konzils betont der Vf. mutig, daß nach NA die Kirche „in der Pluralität der Religionen einen eigenen, zu schützenden Wert [erkennt]" (42). Auch wenn der Vf. im Blick auf NA 4 zu Recht die Überwindung des Gottesmord-Vorwurfs an die Juden konstatiert (46), wäre zu diskutieren, ob der Text den Vorwurf nicht lediglich auf die „jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern" verschiebt.

In der systematischen Gesamterschließung der religionstheologischen Argumentation des Konzils kommen sowohl die theologischen und pneumatologischen Aspekte bei der Begründung von Kirche (z. B. LG 2 und 4) als auch selbstkritische ekklesiologische Aussagen (z. B. LG 8) zu kurz. Etwas einseitig sind daher Formulierungen, daß die Kirche die Sendung Jesu Christi fortsetze (74). Und wird die Spannbreite der Aussagen des Konzils nicht zu sehr auf Mission verengt, wenn der göttliche Heilswille vor allem in der „missionarischen Tätigkeit" umgesetzt werden soll (vgl. ähnlich 224)?

Im zweiten Teil (75–219) wird die Rezeption von NA in kirchenamtlichen Texten, päpstlichen Reden und anderen Aktivitäten gegliedert nach den Pontifikaten Pauls VI. und Johannes Pauls II. vorgestellt. Die Enzyklika „Ecclesiam Suam" Pauls VI. von 1964 steht noch in der Vorgeschichte von NA. Weitere Schritte sind die Gründung des „Sekretariats für Nichtchristen" und das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi". Johannes Paul II. greift die Themen von NA in seinen Enzykliken „Redemptor hominis" und „Redemptoris missio" auf, die im Gegensatz zu NA stärker christologisch argumentieren (113, 155). Das Dokument „Dialog und Mission" situiert den Dialog „innerhalb des kirchlichen Missionsauftrags" (127), während „Dialog und Verkündigung" beides als Elemente der Evangelisierung sieht und den anderen Religionen erstmals eine Funktion im Heilsplan Gottes zuspricht (137f). Neu bei Johannes Paul II. ist, daß die Dokumente in symbolischen Akten umgesetzt werden (Gebetstreffen in Assisi, Besuch in der Synagoge in Rom und der Großen Moschee in Damaskus). Schließlich hebt der Vf. hervor, daß der interreligiöse Dialog im Gegensatz dazu im „Katechismus der Katholischen Kirche" (KKK) keine Rolle spielt (209). Auch wenn die teilweise scharfen Äußerungen in „Dominus Iesus" (DI) vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie verständlich sind (219, vgl. 227), spricht der Vf. unmißverständlich von einer „negative[n] Signalwirkung nach außen" und einem „Kontrast" zu den Konzilsaussagen über die Wertschätzung anderer Religionen (219).

Wieso der KKK und DI aus dem Kap. über das Pontifikat Johannes Pauls II. in ein eigenes Kap. „Weitere Lehramtliche Dokumente" ausgegliedert sind, ist nicht ganz nachvollziehbar. Möglicherweise würde sich ja von diesen Texten her (wie schon aufgrund der Äußerungen des Papstes im vom Vf. erfreulicherweise berücksichtigten Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten") ein ambivalenteres Bild des Engagements Johannes Pauls II. im interreligiösen Dialog ergeben.

Genauso wie buddhistische Kritik an Äußerungen des Papstes herangezogen wird (201), hätte der Vf. auch muslimische Kritik an verschiedenen nachkonziliaren Dokumenten berücksichtigen können (vgl. dazu Mahmut Aydin, Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council, Washington 2002; Attaulah Siddiqui, Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century, London / New York 1997), die der These des Vf. von einer ausgewogenen Konzilsrezeption unter Johannes Paul II. (154) widersprechen und selbst ein weit weniger harmonisches Gesamtbild kirchlicher Dokumente entwerfen.

Das kirchliche Schuldbekenntnis im Jahr 2000 wird als „Meilenstein auf dem Weg der christlich-jüdischen Versöhnung" (184) bezeichnet, wobei auf die Probleme des Textes nur beiläufig eingegangen wird (so paraphrasiert der Vf. selbst unpräzise, daß „die Kirche [sic!] ihre eigenen Fehler [eingesteht] und um Vergebung [bittet]" [247]) und auch kritische jüdische Stimmen nicht berücksichtigt werden (vgl. Hans H. Henrix, Die katholische Kirche und das jüdische Volk. Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes, in: Stimmen der Zeit 218 [2000], 375–388).

Ob das zweite Gebetstreffen in Assisi 2002 einen Rückschritt gegenüber dem ersten darstellt, da nur noch getrennt voneinander gebetet wurde, läßt der Vf. offen (196). Geäußerte Kritik am Ablauf der Gebetstreffen und ihrer Zentrierung auf die katholische Kirche (vgl. Andreas Feldtkeller, Assisi, auf die Melodie von „Dominus Iesus" zu singen, in: MdKI 1/2002, 1f) kommt nicht zur Sprache.

Der abschließende dritte Teil (221–248) wertet den Rezeptionsvorgang ausgehend von verschiedenen Konzepten von Rezeption theologisch aus. Der Vf. beurteilt die Rezeption von NA als „sehr lebendige[n] Prozess […], der einerseits die dynamische Fortführung der Rezeption forciert, andererseits theologische Grenzen aufzeigt" (243). Indem der interreligiöse Dialog in der Rezeption von NA als „ein Hauptelement des kirchlichen Evangelisierungsauftrags" (246) eingestuft wird, ist nach Auffassung des Vf.s die sich aus dem unvermittelten Nebeneinander von Dialog und Verkündigung in den Konzilstexten ergebende Spannung aufgelöst. Hervorgehoben wird schließlich die „pastorale Ausrichtung" (244) der Rezeption und die „zunehmende geistliche Bedeutung des Dialogs" (245) unter Johannes Paul II., der abschließend als „unermüdlicher Motor dieses Vitalgeschehens" (247) sehr gelobt wird.

Die Textinterpretationen des Vf. sind ausgewogen, auch wenn sie über weite Strecken nicht über den Stand der bisherigen Sekundärliteratur hinausgehen und auch keine unpublizierten Quellen herangezogen werden. Das Buch zeichnet ein beeindruckendes Gesamtbild der Wirkungsgeschichte von NA, das angesichts bisweilen pauschaler Kritik an Dialogaktivitäten der Kirchen eine besondere Aktualität besitzt. Obgleich an einigen Stellen eine kritischere, diskontinuierlichere Sicht der Dinge möglich und auch angebracht wäre, stellt der Vf. schlüssig dar, wie in den letzten 40 Jahren im Bereich des interreligiösen Dialogs die visionären Grundgedanken des Konzils recht konsequent und wirkungsvoll umgesetzt wurden.

Stuttgart Hansjörg Schmid

## Kirchengeschichte / Patrologie

**Bonifatius in Mainz.** Hg. v. Barbara Nichtweiß. – Mainz: Philipp von Zabern 2005. 448 S. (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz. Beiträge zur Zeit- und Kulturgeschichte der Diözese, Bd 2005), 94 s.-w. und 47 farb. Abb., geb. € 29,90 ISBN: 3–8053–3476–1; kt € 19,80 ISBN: 3–934450–18–0

Die Bonifatiusjubiläen des 19. und 20. Jh.s haben einen beachtlichen Schub für die Bonifatiusforschung ausgeübt. Dies gilt im besonderen Maße für das Jubiläum des Jahres 1954, das bisher nicht überholte Maßstäbe für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Leben und Werk des hl. Bonifatius gesetzt hat. Zugleich haben diese Jubiläen selbst eine Vielzahl von Akzenten gesetzt, die wiederum zur Interpretation der Zeit und der Inanspruchnahme des hl. Bonifatius für bestimmte Zeitanliegen außerordentlich aufschlußreich sind.

In diese Reihe fügt sich der von Barbara Nichtweiß herausgegebene sehr ansprechend präsentierte Bd nahtlos ein. Er widmet sich einerseits einer Lücke in der Bonifatiusforschung und besitzt auf der anderen Seite dokumentarischen Charakter für die weitere Beschäftigung mit der Wirkungsgeschichte des „Apostels der Deutschen". Er besteht aus neun Einzelbeiträgen, die durch ein Geleitwort des Mainzer Bischofs sowie einen Anhang mit ausgewählten Quellen und Texten zum Thema „Bonifatius in Mainz" ergänzt werden. In der Konzentration auf den lokalen Bezug, wie er im Buchtitel angegeben ist, liegt auch der besondere Reiz und der eigentliche Wert des Werkes.

Die Hg.in hat in ihrem Aufsatz „Bonifatius in Mainz 2004" einen wichtigen dokumentarischen Beitrag geliefert. Er bietet künftigen Interessierten die gute Möglichkeit, in einem informativen Überblick die Aktivitäten des Jubiläumsjahres aus der Mainzer Sicht rasch zur Hand zu haben und gleichzeitig die weiterführenden Quellen aufzufinden. Der Beitrag zeigt über dies, daß eine eigenständige Mainzer Bonifatiustradition besteht und diese im Jubiläumsjahr 2004 als Chance für „erneuerte Formen des Bonifatius – Gedächtnisses in Mainz" (36) angesehen werden.

Der Mainzer Bischof Kardinal Lehmann steuert mit dem Titel „Geht hinaus in alle Welt…" einen Aufsatz bei, der auf verschiedenen Vorträgen zum Bonifatiusjubiläum 2004 basiert. Er beleuchtet zunächst die Deutungen, die Bonifatius im Kontext verschiedener kirchenpolitischer Großwetterlagen erhalten hat, bietet dann eine exzellente Zusammenschau der neueren Bonifatiusforschung und nimmt schließlich eine deutliche Akzentsetzung vor, wenn der Kardinal die Frage aufwirft, „was nun gleichsam heute als Kairos fällig ist." (52). Die Antwort Kardinal Lehmanns ist der Verweis auf die Notwendigkeit einer neuen missionarischen Bewegung, die in der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens fundamentiert ist und in Bonifatius eine historische Verwirklichung besitzt.

Das eigentliche Corpus des umfangreichen Bdes bildet auf mehr als 220 S. eine Untersuchung von Stephanie Haarländer zur Bonifatiustradition in Mainz vom 8. bis zum 18. Jh. In einem ersten Kap. ihrer Untersuchung diskutiert sie die von den örtlichen und persönlichen Interessen geleiteten Bonifatiusdeutungen besonders in Mainz und in Fulda und bietet hier einen ausgezeichneten und umfassenden Einblick in die Fragen nach Entstehung, Wert und Absicht der bonifatianischen Viten und Briefsammlungen. Schon in dem Streit um das Erbe des heiligen Bonifatius zeigt sich der bleibende Zug zur Vereinnahmung und Instrumentalisierung des Heiligen für zeitgenössische und gelegentlich partikulare Interessen. Diese weitgehend bekannten und immer wieder diskutierten Fragen, stellen aber nur die Vorbemerkung zur eigentlichen Beschäftigung mit der Frage „Bonifatius in Mainz" dar. Sie wird unter drei Aspekten angegangen: Bonifatius als Bischof von Mainz, in der Mainzer Liturgie und Bonifatius in der Mainzer Verkündigung. Hier analysiert die Vf.in literarische, liturgische und homiletische Quellen mit gewissen zeitlichen Schwerpunkten im frühen Mittelalter und in der Frühneuzeit. Es zeigt sich daran ein Befund, der auch für Fulda gelten kann, daß nämlich das 16. Jh. die Geburtstunde eines neuen Interesses an Bonifatius gewesen ist, wofür sehr unterschiedliche Motive nationaler, humanistischer und konfessioneller Art verantwortlich gemacht werden können. In einem abschließenden Kap. („Einzelaspekte") werden dann Fragen aufgeworfen, die einerseits für die Entwicklung der Mainzer

Kirche (Erzbischof und Legat) und andererseits für die Bonifatiusforschung wichtig sind („Apostel der Deutschen"). Den Abschluß bildet die nicht enden wollende Diskussion um die Bedeutung und die Geschichte der Reliquien, die hier aus der Mainzer Perspektive um einen wertvollen Beitrag bereichert wird. Schließlich vervollständigt die Wiedergabe der Vita IV eines unbekannten Vf.s in deutscher Übersetzung diesen wirklich verdienstvollen Beitrag zur Bonifatiusforschung, der für jede weitere Beschäftigung mit dieser Frage Maßstäbe setzt. Wenn die Vf.in in ihrer Zusammenfassung zum Ergebnis kommt, daß Mainz keine „Bonifatiusstadt" im eigentlichen Sinne geworden ist und sich „niemals gleichrangig neben Fulda behaupten" konnte (238), mag die Anwesenheit der Gebeine des Heiligen eine wichtige Rolle spielen. Die so unterschiedliche Verfassung und Struktur von Mainz und Fulda dürften dafür aber ebenso wichtig gewesen sein. Vielleicht wird man Mainz doch als die Bonifatiusstadt und Fulda als Bonifatiuskloster bezeichnen müssen.

Ein weiterer Beitrag zur „Bonifatiusverehrung in Mainz im 19. und 20. Jahrhundert" von Barbara Nichtweiß (277–292) beschäftigt sich mit der als Bonifatius-Renaissance bekannten Entwicklung im 19. Jh. Die Eckpfeiler der Darstellung bilden die Bonifatiusjubiläen von 1805–1954. Hier zeigt sich, wie die Mainzer Entwicklungen nunmehr eine Parallelität zu den Formen in Fulda angenommen haben und Bonifatius tatsächlich als Symbolfigur eines sich formierenden deutschen Katholizismus gelten kann.

Wie sehr an der Bonifatiusdarstellung die kirchenpolitischen Strömungen und das kirchliche Selbstverständnis im 19. Jh. ablesbar sind, zeigt die Untersuchung von Linda Maria Koldau „Im Glauben eins, vom Irrthum frei". Sie betrachtet Bonifatius Oratorien im Kontext des deutschen Katholizismus im 19. Jh. (293–317). Die von der neueren Forschung sehr klar erkannte Inanspruchnahme des hl. Bonifatius für konfessionelle Ansprüche, aber auch die Wende zu einer gesamtdeutschen und überkonfessionellen Sicht kann die Vf.in eindrucksvoll am Beispiel zahlreicher Oratorien des 19. Jh.s belegen.

In ihrem Beitrag zum sogenannten Mainzer „Priesterstein" begründet Mechthild Schulze-Dörrlamm mit guten Argumenten die These, daß es sich dabei um einen Teil des von Hrabanus Maurus errichteten Denkmals für Bonifatius handelt, das für die ikonographische Entwicklung des Bonifatiusbildes bedeutsam wurde.

Dieses Thema setzt sich fort in der Zusammenstellung von Felicitas Janson „Erhaltene Bonifatius-Darstellungen in Mainz", die durch die zahlreichen Abbildungen besonders wertvoll ist. Als letztes Bild führt die Vf.in die von Karlheinz Oswald geschaffene Bonifatiusfigur aus dem Jahr 2004 an, die im Jubiläumsjahr im Mainzer Dom zur Aufstellung kam. Sie dokumentiert auf ihre Weise die Lebendigkeit der Mainzer Bonifatiustradition, die durch die von Michael Ling beschriebene neue „Bonifatiusstiftung im Bistum Mainz" (381–383) auf andere Weise zum Ausdruck kommt.

Eine ausgewählte Sammlung von Quellen und Texten zum Thema bereichert den Jubiläumsbd, der seinem Anlaß würdig ist, und erleichtert die Lektüre für den interessierten Leser.

Fulda Werner Kathrein

**Schurig**, Sebastian: **Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria.** Dargestellt an seiner Schrift „De adoratione et cultu in spiritu et veritate". – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. VI, 361 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 29), pb € 64,00 ISBN: 3–16–148659–5

Die vorliegende Diss. erarbeitet, wie im Untertitel angekündigt, anhand von „De adoratione et cultu in spirirtu et veritate", einer der frühesten Schriften des Cyrill von Alexandria, dessen Kreuzestheologie, die er gemäß der Intention der Abhandlung in seine Vorstellung vom wahren Gottesdienst integriert. Diese entwickelt Cyrill als typologische Interpretation liturgischer Vorschriften des Pentateuch.

In der Einleitung beklagt der Vf., daß Cyrill aufgrund der Fortführung der Schriftinterpretation seiner Vorgänger an vielen Stellen wenig innovativ sei (6). Bei dieser Kritik vergißt er, daß für die gesamte Antike nicht die Innovation sondern die Tradition im Vordergrund stand, – die Begründung dafür gab Platon im Dialog Philebos 16 c – die jedoch durch eigene Akzentsetzungen veränderbar war und von den Zeitgenossen verstanden und entsprechend gewürdigt wurde.

Die beiden ersten Kap. behandeln außer der Biographie Cyrills das Werk „De adoratione" und münden ein in die bereits bekannte Erkenntnis, daß Cyrill seine Theologie innerhalb seiner Schriftinterpretation formuliert und diese unter christologischem Aspekt steht (7–62). Interessant ist die Beobachtung, daß Cyrill in Christus keine zwei Naturen sondern zwei heilsgeschichtliche Zeiten unterscheidet (61). Möglicherweise ist mit dieser Akzentverschiebung eine der Wurzeln für den nachmaligen Monophysitismus Alexandriens und Ägyptens gegeben.

Ausgehend von der in der Forschung akzeptierten These, daß die Väter ihre Theologie von der Soteriologie her formulierten, betrachtet das dritte Kap. die heilsgeschichtliche Sicht Cyrills, die sich an seinen Gedanken von Urzustand, Fall und Erneuerung des Menschen ablesen läßt und Hinweise auf das Werk Christi vermittelt (63–92).

Nach der Erörterung der christologischen Terminologie Cyrills in Kap. 4 (93–113), bei der wiederum die Soteriologie im Mittelpunkt steht, rückt in Kap. 5 das eigentliche Thema der Diss., die Kreuzestheologie Cyrills, in den Vordergrund. Im Kontext von Phil 2,6–8 ergibt sich für Cyrill in der Kenosis des Gottessohnes, die mit der Menschwerdung beginnt und am Kreuz ihren Tiefpunkt erreicht, eine Verbindung von Christologie und Soteriologie, da nur Gott das Heil des Menschen bewirken kann, das in der erneuten Gemeinschaft mit ihm besteht.

Wichtig ist das Hervorheben der Erkenntnis Cyrills, daß auch in der äußersten Kenosis am Kreuz die Herrlichkeit Gottes, wenn auch verborgen, anwesend ist und diese mit der Auferstehung offenbar wird. So gehören Kreuz und Auferstehung für Cyrill zusammen, da Christus durch seinen Tod am Kreuz den Tod endgültig überwunden hat (114–178).

Kap. 6 behandelt die Auswirkungen des Todes Christi, den Cyrill im Kontext von Hebr 9,11–12 als Opfer-und Sühnetod versteht: die Wiederherstellung der zerstörten Gemeinschaft der Menschen mit Gott und daraus resultierend der Friede der Menschen untereinander. Ausdruck der wiedererlangten Gottesgemeinschaft, d.h. der Verwirklichung des Heils, ist die in Joh 20,22 geschilderte Geistmitteilung des Auferstandenen. Diese wertet Cyrill von seinem geistigen Hintergrund her als Teilhabe an Gott, die für die nachfolgenden Menschen in der Gemeinschaft der Kirche durch Taufe und Eucharistie vermittelt wird (179–234).

Im Gegensatz zur paulinisch geprägten Kreuzestheologie nimmt die johanneische Interpretation des Kreuzes als Erhöhung und Verherrlichung (Joh 3,14; 7,39; 12,32) in der Frühschrift des Cyrill nur geringen Raum ein, was wohl mit seiner eigenen Kommentierung des Johannesevangeliums erklärt werden kann (Kap. 7, 236–258).

Die sich aus der Kreuzestheologie des Cyrill ergebende Kreuzesnachfolge, die unter dem zweifachen Aspekt der Distanz des Christen zur Welt und seiner Konformität mit Christus steht, wird in Kap. 8 thematisiert. In der Hingabe des eigenen Lebens an Gott, – so die Interpretation der Kreuzesnachfolge durch Cyrill – die sich auch in einer entsprechenden Haltung den Mitmenschen gegenüber äußert, wird der wahre Dienst an Gott vollzogen, der immer den Dienst an der menschlichen Gemeinschaft einschließt (259–291).

Der Wert der Arbeit besteht darin, die große Bedeutung der Schriftinterpretation für die Theologie Cyrills und die sich daraus ergebende enge Verzahnung von Soteriologie und Christologie aufgezeigt zu haben, die nicht ohne Auswirkung auf die christliche Ethik bleiben. Für Cyrill wie für die Väter allgemein gilt: Theoria und Praxis gehören für den Christen zusammen.

Ein ausführliches Register und Literaturverzeichnis – dort sollte das Lexikon der antiken christlichen Literatur mit richtigem Titel zitiert werden – beschließen die Diss., deren Lektüre durch die angefügten griechischen Texte, die der Untersuchung zugrunde lagen, erleichtert wird.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

## Liturgiewissenschaft

**A cloud of witness**. The culte of saints in past and present, hg. v. Marcel Barnard / Paul Post / Else Rose. – Leuven: Peeters 2005. 381 S. (Liturgia condenda, 18), kt € 50,00 ISBN: 90–429–1606–0

Bereits 1973 prophezeite der reformierte Theologe Walter Nigg mit seinem „klassisch" gewordenen Buchtitel: „Die Heiligen kommen wieder." Seither hat nicht nur in Theologie und kirchlicher Praxis die Heiligenverehrung neue Beachtung gefunden, wohl auch, weil unter dem Pontifikat Papst Johannes Pauls II. eine bis dahin nie gekannte Anzahl von Kanonisationen erfolgt ist. Auch in der breiteren Öffentlichkeit scheint das Interesse an den Heiligen keineswegs zu erlahmen. So konnten Ausstellungen (etwa „Der Weg zum Himmel. Reliquienverehrung im Mittelalter", Amsterdam-Utrecht 2000/01; Sanct Georg. Der Ritter mit dem Drachen", Freising 2001 oder kürzlich „805: Liudger wird Bischof. Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster", Münster 2005) Heilige als Persönlichkeiten der Kirchen- und Spiritualitätsgeschichte, aber auch historische und gegenwärtige Formen der Heiligendevotion bekannt machen. Selbst auf dem nichtreligiösen Buchmarkt finden nicht wenige Neuerscheinungen, die Lebensbeschreibungen oder geschichtliche Darstellungen von Heiligen bieten, ihr Lesepublikum. Und schließlich sind seit einigen Jahren Motive und Handlungsmuster traditioneller Heiligenverehrung auch in außerkirchlichen Bereichen gesellschaftlichen Lebens, wie z.B. im Sport, in der Werbung, den Musikszenen und den Medien zu beobachten.

Schon diese äußeren Faktoren mögen dazu geführt haben, daß sich die *Societas Liturgica*, eine seit 1967 bestehende internationale ökumenische Vereinigung für liturgiewissenschaftliche Forschung und liturgische Erneuerung, in der Mitglieder aus allen Kontentinten und den verschiedensten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vereinigt sind, entschlossen hat, ihren Kongreß 2003 in Veldhoven (Niederlande) unter das Thema „A cloud of witness. Saints and role models in Christian liturgy" zu stellen. Im Hintergrund dürfte auch

das speziell in der niederländischen Liturgiewissenschaft gepflegte Profil der „Ritual Studies" stehen, das u. a. im breiten Interesse für Heldenverehrung, Idole, Ikonen und Heilige Ansatzpunkte findet.

Der vorliegende Bd dokumentiert eine Sammlung von 19 Fallstudien (in englischer, deutscher und französischer Sprache), die auf dem Kongreß vorgestellt und diskutiert wurden. Sie geben ihrerseits einen Einblick in die Vielgestaltigkeit des Tagungsthemas und lassen die Bandbreite der behandelten Themenfelder erahnen, sowohl in zeitlicher Hinsicht (vom frühen Christentum bis zur Gegenwart) als auch in inhaltlicher Hinsicht, da Studien aus dem Blickwinkel vieler Kirchen und christlicher Gemeinschaften wie auch der jüdischen Tradition berücksichtigt wurden. Diese Breite zeigt bereits, daß sich das Interesse der einzelnen Beiträge nicht allein an den kanonisierten und von der (römisch-katholischen) Kirche amtlich bestätigten Heiligen orientiert, sondern den Begriff bedeutend weiter faßt.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient die von den Hg.n vorangestellte Introduction (5–43), die weit mehr ist, als eine übliche Einführung in einen Sammelband. Sie bietet nämlich einen höchst informativen, historiographisch-bibliographischen Überblick über das weite und komplexe Studienfeld der bisherigen wissenschaftlichen Bemühungen um die Erforschung der Heiligen und ihres Kultes. Im Wesentlichen werden drei Zugänge erläutert: die philologisch-historischen Wissenschaften, in denen die Vf. einen mehrfachen Wandel bemerken (von den rein philologischen Studien zu den Heiligenviten [Bollandisten und ihre Acta Sanctorum], über Arbeiten zur sozial-funktionalen Rolle der Heiligen in vormodernen Gesellschaften [Peter Brown, Arnold Angenendt], hin zu einer neuen Beschäftigung mit den hagiographischen Zeugnissen als Ausdruck „literarischer Repräsentation" [Elizabeth Clark, Guy Philippart] und als Ausdruck für die Sicht der Schreiber, Kopisten, Sammler [Patrick Geary]); die kulturgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Perspektiven, in denen der Heiligenkult als herausragendes Element der religiösen Volkskultur betrachtet wird (Wallfahrt, Reliquienkult, Ikonographie, Patroziniumsforschung etc.) und die durchaus kritisch die Stellung der Heiligenverehrung in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils betrachten; die theologisch-liturgiewissenschaftlichen Studien, die sich im 20. Jh. dem in Rede stehenden Thema nur vereinzelt angenommen haben, da – so die Autoren – in der Liturgischen Bewegung die volksfrommen Formen als eher verpönt galten. Anschließend skizzieren die Vf. Strömungen und Entwicklungen in der gegenwärtigen kirchlichen Praxis, der römisch-katholischen Kirche, den Kirchen der Reformation und in der feministischen Theologie und nennen Aspekte wissenschaftlicher Arbeit auf dem Hintergrund gegenwärtiger kultureller Beobachtungen (wie etwa Biographie, Sakralität).

Die einzelnen Beiträge berühren unterschiedliche Forschungsbereiche: So nähern sich Marcel Barnard, Andreas Redtenbacher und Teresa Berger dem Phänomen der Heiligkeit aus religionsphänomenologischer und liturgietheologischer Sicht bzw. im Licht der Genderforschung. Das Feld der Heortologie ist mit Studien von Harald Buchinger, Clemens Leonhard und Bert Groen vertreten. Wie sehr die Liturgie Raum und Zeit prägt und in ganz eigener Weise strukturiert, zeigen die Arbeiten von Else Rose und Gunda Brüske, die anhand liturgischer und hagiographischer Texte die anamnetische Dimension des Gottesdienstes betonen, sowie die Beiträge von Paul Post und Edward Foley, die Wallfahrtsorte unter der Perspektive der ritual studies untersuchen bzw. im Blick auf eine heute angemessene Gestaltung vorstellen und Lizette Larson-Miller, die auf das Phänomen der Denkmäler für Unfälle und Gewalttaten im öffentlichen Raum aufmerksam macht. André Haquin und Manfred Probst wenden sich der gegenwärtigen Praxis der Heiligenverehrung und Kanonisierungsprozesse in der römisch-katholischen Kirche zu, woran sich schließlich als letzter Themenblock eine Reflexion der Heiligendevotion in der altkatholischen, anglikanischen, freikirchlichen und refomatorischen Tradition (Angela Berlis, Colin Buchanan, Donald Gray, Paul Sheppy, Bruno Bürki) sowie hinsichtlich ihrer ökumenischen Bedeutung (Ottfried Jordahn) anschließt.

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Beiträge zu besprechen, die – wie es der Natur eines solchen Sammelbandes entspricht – verschiedenartigen Charakter tragen und von unterschiedlichem Gewicht sind. Dies liegt nicht nur an den je eigenen Anliegen und Sichtweisen der Autorinnen und Autoren, sondern auch an der in diesem Forschungssetting gar nicht leistbaren und wohl auch nicht angezielten Vergewisserung über das, worüber gehandelt wird. Deshalb steht der Leser manchmal etwas ratlos vor der vermeindlich eindeutigen Begrifflichkeit, wenn im einzelnen von Heiligen oder von Männern bzw. Frauen Gottes gesprochen wird. Dennoch eröffnet sich aber gerade darin ein höchst breites Spektrum, das zeigt, welch vielschichtigen Aspekte der Heiligenkult berührt, dessen Erforschung deshalb auch der interdisziplinären Zusammenarbeit bedarf. Dafür liegt hier ein wichtiges und für die Zukunft beachtenswertes Werk vor.

Eichstätt Jürgen Bärsch

**Liturgie im Angesicht des Todes.** Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit Teil I und II, hg. v. Hansjakob Becker / Dominik Fugger / Joachim Pritzkat und Katja Süß; unter Mitarbeit von Michael Fischer. – Tübingen / Basel: A. Francke 2004. L, 566 S. (Pietas Liturgica, 13), geb. € 89,00 ISBN 3–7720–3029–7; L, 680 S. (Pietas Liturgica, 14), geb. € 89,00 ISBN: 3–7720–3030–0

Bereits 1997 konnte Hansjakob Becker (zusammen mit Hermann Ühlein) die ersten beiden Bde eines sechsbändigen Kompendiums vorlegen, das den christlichen Sterbe- und Begräbnisriten gewidmet ist. Mit dieser umfassenden Quellensammlung soll der Wissenschaft ein leichter Zugang zu den orientalischen, lateinischen und reformatorischen Traditionen ermöglicht werden. Die beiden ersten Bde (Pietas Liturgica 9 und 10) enthielten die Traditionen des Judentums und der Ostkirchen, die noch ausstehenden Bde (Pietas Liturgica 11 und 12) sollen die lateinischen Traditionen der Westkirche von der Spätantike über das Mittelalter bis hin zum Rituale Romanum von 1614 erschließen. Die beiden hier anzuzeigenden Bde gelten den reformatorischen (Teil I) und katholischen Traditionen (Teil II) der Neuzeit. Zwar hat der lange Vorlauf des Projektes (Anfang der 1990-er Jahre) dazu geführt, daß in einzelnen Beiträgen die Literatur-Bezüge nicht immer aktuell sind; doch Mühe und Geduld der Autoren und Hg. haben sich gelohnt. Denn neben den Editionen enthalten die Bde wo nötig Übersetzungen, v. a. aber erschließende Kommentare und bibliographische Hinweise. Auch wenn die beiden Teile durchpaginiert sind, so kann doch jeder Bd separat benutzt werden, da Abkürzungsverzeichnis (*I bis *IV), Verzeichnis der edierten Texte (*V bis *VII), Bibelstellenregister (*IX bis *XIX) und Sachregister (*XXI bis *XXVIII) beiden Bden beigebunden sind.

Ottfried Jordahn verantwortet sieben von neun Kap.n des ersten Bdes. Im ersten Kap. geht es um Sterbebegleitung und Begräbnis bei Martin Luther (1–22), wobei zuerst Martin Luthers „Eyn Sermon von der bereytung zum sterben" von 1519 ediert und kommentiert wird, anschließend dessen Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder von 1542. In dieser Vorrede entfaltet Luther seine Sicht des Todes, die für die Entwicklung der lutherischen Begräbnisliturgien maßgeblich wurde. „Die Konzentration auf das Rechtfertigungsgeschehen durch Wort und Glaube bedingt, daß die Verkündigung des Gesetzes und Evangeliums an die Lebenden im Mittelpunkt steht. Alle Riten, die dem Verstorbenen im Sinne einer Beeinflussung seines ewigen Schicksals gelten konnten, wurden rigoros abgeschafft, weil sie im Geruch der Werkgerechtigkeit standen" (21 f.).

Im Kap. „Sterbebegleitung und Begräbnis in reformatorischen Kirchenordnungen" (23–60) dokumentiert und kommentiert Jordahn verschiedene Ordnungen aus dem 16. Jh. Vier Texte stehen für „Das Begräbnis im Zeitalter der Aufklärung" (61–83), drei Agenden stehen für die Sterbebegleitung und das Begräbnis im „Zeitalter der Restauration" (85–135). Sterbebegleitung und Begräbnis nach der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden von 1994 bzw. 1996 und nach dem Lutheran Book of Worship der Lutherischen Kirchen von Amerika und Kanada von 1978 (genauer: nach der Ergänzung „Occasional Services" von 1982) stehen für „die Gegenwart" des lutherischen Gottesdienstes (137–235). Im Agendenteil „Dienst an Kranken" von 1994 sind ausdrücklich als Möglichkeit auch vorgesehen die Beichte, das Abendmahl und eine Salbung, die in der Überschrift auch als Krankensalbung bezeichnet wird. Bei den „Occasional Services" von 1982 fällt bei der „Commendation of the dying" auf, daß ein besonderes Gebet vorgesehen ist, wenn die künstliche Beatmung abgestellt wurde (152 bzw. 156). Aus katholischer Perspektive ist es überraschend, daß in einem liturgischen Buch – wenn auch nur bei den Texten zur Auswahl – neben einer Predigt von Martin Luther auch ein entsprechender Text aus der Gegenwart namentlich gekennzeichnet ist („Johannes Hanselmann": 196 f.). Das amerikanische Buch zeigt beim Begräbnisritus, daß die veränderten soziologischen Rahmenbedingungen aufgegriffen werden. Da das Begräbnis nicht mehr im Trauerhaus beginnt, gibt es stattdessen „eine Tröstung der Leidtragenden, zu der man sich im Trauerhaus oder beim Begräbnisausstatter versammelt" (233). Die Bestattungsformel wird so modifiziert, daß sie bei Erd-, See- und anderen Bestattungsarten jeweils passend ist.

In einem fünften Kap. ediert und kommentiert Jordahn 20 Sterbe- und Begräbnislieder aus dem 16. und 17. Jh. (237–279). Ausgewählte Funeralkompositionen von Schütz, Bach, Brahms und von Oertzen werden am Ende des ersten Bdes von ihm textlich vorgestellt und kommentiert (549–565). Bemerkenswert ist hier, daß die Texte nur selten aus der Begräbnisliturgie stammen, sondern in der Regel Bibelworte und Gesangbuchlieder aufgreifen. Anders als in den altkirchlichen Texten des Requiems geht es auch hier nicht um die Fürbitte für die Toten, sondern überwiegend um die Aufrichtung der Lebenden, so daß auch diese Funeralkompositionen noch einmal den von Martin Luther initiierten Perspektivwechsel beim evangelischen Begräbnis- und Totengedenken bestätigen.

„Gebete und Riten im 16. und 20. Jahrhundert aus deutsch- und französischsprachigen reformierten Kirchen Europas" stehen in dem vom Bruno Bürki verantworteten Kap. für das „Sterben in der reformierten Gemeinde" (281–335). Paul P. J. Sheppy ediert verschiedene Texte zu „Sterbebegleitung und Begräbnis in der anglikanischen Tradition" (337–548). Seine Auswahl hat das Ziel, „sowohl den historischen Ursprung anglikanischer Liturgie als auch die darauffolgende Entwicklung darzustellen und so die Internationalität des

gegenwärtigen Zustands widerzuspiegeln" (338). Bemerkenswert sind die hier zu beobachtenden Unterschiede innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft der Gegenwart; so ist z. B. in Amerika im Gegensatz zum irischen Ritus das Beten für den Verstorbenen zentral.

Der umfangreichere zweite Bd ist den katholischen Traditionen in der Neuzeit gewidmet (566–1246). Der Bd beginnt mit einem Auszug von Johann Leisentrits „Catholisch Pfarbuch" von 1578, den Beatrix Türmer kommentiert (567–600). Hier geht es um den Sterberitus und um die damit verbundene Seelsorge an den Kranken. Das Buch „zeichnet besonders die starke Praxisnähe aus: Es werden detaillierte Rede- und Verhaltensanweisungen für unterschiedlichste Situationen gegeben, der Kranke kann je nach seiner Konstitution bei den Ermahnungen einbezogen werden, der Gebrauch gereimter Texte erleichtert ihm das Nachsprechen" (600). Nach Leisentrits Anweisungen soll der Sterbebegleiter nicht Schuldgefühle wachrufen, sondern trösten und einer möglichen Verzweiflung vorbeugen.

Es wäre sachgerecht, wenn an dieser Stelle die Sterbe- und Begräbnisriten aus dem Rituale Romanum von 1614 dokumentiert würden, denn das nachtridentinische Buch gehört eindeutig zur Neuzeit und ist bleibender Bezugspunkt für die Entwicklungen bis in die Gegenwart, wie sich auch in den Kommentaren der nachfolgenden Kap. immer wieder zeigt. Doch sollen die einschlägigen Teile des Rituale Romanum von 1614 in den noch ausstehenden Bden zu den lateinischen Traditionen der Westkirche dokumentiert werden.

Bemerkenswert ist der Beitrag von Jean Evenou zu den „Sterbe- und Begräbnisriten in den französischen Diözesanliturgien vom 17. bis zum 19. Jahrhundert" (601–766). In diesen Jh.n gab es mehr als in anderen Ländern in Frankreich eigenständige Entwicklungen nicht nur bei den Ritualien (bei denen die französische Sprache einen größeren Platz erhielt), sondern auch beim Brevier und beim Missale. Aus der großen Zahl der Ritualien und ortskirchlichen Traditionen wählt Evenou nun das Rituale von Rouen und das von Paris aus, da es nach seiner Einschätzung „unmöglich – und sinnlos – ist, alle französischen Diözesanritualien des 17. und 18. Jahrhunderts zu untersuchen" (608). Seine Edition informiert über die Sterbebegleitung, das Totenoffizium, die Totenmesse und das Begräbnis. Evenou urteilt: „Man mag das von ihnen angewendete Prinzip, sich bezüglich der Responsorien und Antiphonen nur an Schrifttexte zu halten, bemängeln. Mit vollem Recht kann man bedauern, daß dieser Grundsatz zum Verschwinden kirchlicher Textschöpfungen geführt hat, welche die Patina der Zeit und den Vorteil eines traditionellen Gebrauchs besaßen und tief im kollektiven Gedächtnis verankert waren. Gleichwohl kann man nicht leugnen, daß die für die neuen Texte Verantwortlichen es oft sehr gut verstanden haben, für die jeweilige Situation passende Schriftstellen auszuwählen." (739)

In Frankreich kannte man offensichtlich lange Zeit mehrere Messen, die anläßlich der Bestattung gefeiert wurden. Im 17. und 18. Jh. war es in der Regel erst die dritte Messe, die im eigentlichen Sinn die Begräbnismesse war. Bei den Messformularen für das Begräbnis zeigt sich, was auch sonst bei den französischen Diözesanmissalien zu beobachten ist, daß auch neugeschaffene Orationen stärker als in der römischen Tradition „von biblischen Anklängen durchzogen sind" (757). Bei dem Begräbnisritus für Kleinkinder wird die Würde der Taufe „so sehr hervorgehoben, daß es für den Schmerz der Eltern, die soeben ihr Kind verloren haben, keinen Raum gibt: Alles ist Freude, Gewißheit und Dankbarkeit gegenüber Gott" (761).

Der Beitrag von Jean Evenou ist über die Zielsetzung des Sammelbdes hinaus ein instruktiver Einblick in die neugallikanische Liturgie und ihre Gestaltungsprinzipien. Er illustriert die starke Ausrichtung an der Heiligen Schrift, läßt aber zugleich erkennen, daß dies an manchen Stellen nur mit dem Verlust wertvoller Gesänge aus der Tradition zu erkaufen ist.

Benedikt Kranemann und Manfred Probst verantworten das Kap. über „die katholischen Riten zur Sterbebegleitung und zur Beerdigung im Zeitalter der Aufklärung". Dabei müssen auch sie aus den zahlreichen Reformentwürfen vier Beispiele auswählen: das frühe „Deutsche Ritual" von Ludwig Busch aus dem Jahre 1803, Entwürfe von Vitus Anton Winter und Ignaz Heinrich von Wessenberg und schließlich das umfangreiche „Deutsche Ritual" von Thomas Burkhart aus dem Jahr 1841.

Kranemann hat den Teil zur Sterbebegleitung übernommen (772–899), wobei in seinem Kommentar die Aufmerksamkeit vor allen Dingen der Kranken- bzw. Sterbekommunion gilt (vgl. 875 Anm. 25). Seine Beobachtungen an der Liturgie der Sterbebegleitung stehen für ihn auch wieder exemplarisch für das, was den Gottesdienst des deutschen Aufklärungskatholizismus kennzeichnet: „Die Liturgie wird in neuer Weise anthropozentrisch gestaltet, d. h. auf die Situation und die Möglichkeiten des Kranken bzw. Sterbenden und der Anwesenden ausgerichtet. Dabei werden das Kultische und die Gottesverehrung nicht aufgegeben. Ins Zentrum der Sterbeliturgie tritt der Mensch, der mit seinem von Krankheit und Tod bedrohten Leben vor Gott steht. Ausgangspunkt für die Liturgiefeier ist hier und jetzt der Kranke und Sterbende" (898).

Die Texte zum Begräbnis werden ediert und kommentiert von Probst (900–986). Während (im Gegensatz zu den von Evenou beschriebenen zeitgenössischen französischen) alle deutschen Diözesanritualien von einer völlig lateinischen Begräbnisliturgie ausgehen, gehen die Aufklärungsliturgiker davon aus, daß nur eine Begräbnisliturgie in der Volkssprache ihren Zweck erreicht. Belehrung und Erbauung der anwesenden Gemeinde sind mindestens ebenso wichtig wie die Fürbitte für die Verstorbenen. Es fällt allerdings auch auf, daß die Orationen durch das Element der Fürbitte für die anwesenden Gläubigen erweitert werden. Ebenso zeigt sich eine gewisse Skepsis gegenüber alttestamentlichen Psalmen in der Beerdigungsliturgie. Es hat offensichtlich etwas mit der langen Vorgeschichte dieses Sammelwerkes zu tun, daß Probst nur noch auf die 1994 erschienene einschlägige Diss. von Hans Joachim Ignatzi („Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung") verweisen kann (899 verweist Kranemann darauf, daß sein Manuskript bereits im Juni 1992 abgeschlossen war).

Instruktiv ist der postum veröffentlichte Beitrag von Balthasar Fischer zu den „Sterbe- und Begräbnisriten der Collectio Rituum pro omnibus Germaniae dioecesibus 1950" (987–1053). Fischer geht auf die Beziehungen der einschlägigen Riten sowohl zum Rituale Romanum als auch zu den deutschen Diözesantraditionen ein, ohne daß natürlich damit alle genetischen Fragen endgültig und erschöpfend beantwortet werden können. So zeigt Fischer die Abhängigkeit der Fürbitte für den nächsten Sterbenden von dem Kölner Rituale aus dem Jahr 1929; doch hat mittlerweile Jürgen Bärsch gezeigt, daß eine solche Bitte auch schon im Münsteraner Rituale von 1894 zu finden ist und daß das Anliegen früher auch in volkssprachigen Ermahnungen am Ende der Begräbnisfeier zum Ausdruck kam. Eine wichtige Ergänzung zur diesem Kap. ist der Beitrag von Andreas Heinz über „Die volkssprachlichen Begräbnisgesänge im Supplementum des deutschen Einheitsrituales von 1950" (1055–1079).

Knapp informiert Dominik Fugger über die Arbeit an den erneuerten Rituale-faszikeln zur Sterbe- und Begräbnisliturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1081–1085). Fugger macht dabei bereits darauf aufmerksam, daß im letzten Stadium der Reformarbeit darauf geachtet wurde, solche Formulierungen zu vermeiden, die im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus verstanden werden könnten. Bei dieser Beobachtung (u. ä. Hinweisen im folgenden Beitrag) wäre mittlerweile zu ergänzen, daß das Missale Romanum von 2002 hier eine Korrektur der Korrektur gebracht hat und in zahlreichen Orationen für die Verstorbenen wieder das Wort „anima" eingesetzt hat; hier wurde offensichtlich die liturgische Konsequenz aus dem Schreiben der Glaubenkongregation zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 gezogen (Denzinger-Hünermann 4653).

Mathias Kliegel und Patrick Schödl verantworten das Kap. über „Sterbebegleitung und Begräbnis nach dem Zweiten Vaticanum" (1087–1196). Auch bei diesem Betrag zeigt sich noch einmal der lange Vorlauf des Projektes, wenn der Ritualefaszikel „Die Feier der Krankensakramente" von 1975 und nicht die 2. Auflage von 1994 zitiert wird. Im Kommentar wird nicht gut herausgearbeitet, daß die Collectio Rituum nur für das deutschsprachige Gebiet bedeutsam war und nicht als Zwischenstufe zwischen dem Rituale Romanum von 1614 und den nachkonziliar erneuerten lateinischen Editiones typicae angesehen werden kann. Auch wird der genuin deutsche Ursprung der ausdeutenden Zeichen am Grab nur mangelhaft herausgearbeitet (1190–1194). Der Kommentar in diesem Kap. scheint insgesamt schwächer zu sein als die übrigen Kommentare; auch in der Auswahlbibliographie sind einige Fehler stehengeblieben (bei Bertsch und Stefánski ist das Erscheinungsjahr des Sammelbdes 1987, bei Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie muß es GdK 8 statt HLW VIII heißen).

„Entwicklungslinien einer musikalischen Gattung" zieht Michael Fischer in seinem Beitrag „Das ‚Requiem' zwischen 1700 und 2000" (1197–1223), bevor das Werk mit einem Beitrag von Ansgar Franz abgeschlossen wird: „Letzte Worte? Gesellschaftliche Wandlungen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert als Herausforderung für die christliche Begräbnisliturgie" (1225–1246). Der Beitrag, dessen Hauptteile bereits früher (LJ 51 [2001] 190–211) veröffentlich wurden und der mit geringen Modifikationen noch einmal an anderer Stelle publiziert wurde (Liturgie und Bestattungskultur. Trier 2006, 13–30), stellt die genuin christliche Tradition den weltlichen Trauerfeiern der Gegenwart gegenüber und versucht Grundzüge eines Profils der christlichen Begräbnisliturgie herauszuarbeiten. Der lesenswerte Beitrag übersteigt in gewisser Weise die Zielsetzung des zweibändigen Werkes, weil hier nicht konkrete Texte ediert werden. Er markiert aber zugleich die Situation am Beginn des 21. Jh.s: Zumindest im deutschen Sprachraum geht es beim Begräbnis mittlerweile nicht nur um lokale und konfessionelle Unterschiede, sondern um die Grundentscheidung, ob und warum ein kirchliches Begräbnis gefeiert wird.

Das gesamte von Hansjakob Becker initiierte Projekt und die jetzt vorgelegten beiden Bde zur Sterbe- und Begräbnisliturgie der Neuzeit sind für eine differenzierte Kenntnis der unterschiedlichen Traditionen instruktiv und hilfreich. Dankbar konnte der Rezensent bereits mehrfach auf diese Quellensammlung und ihre Kommentare zurückgreifen, um Beobachtungen an der Begräbnisliturgie besser einordnen und verstehen zu können. Deshalb bleibt der Wunsch, daß schon bald die noch ausstehenden Bde zur lateinischen Tradition der Westkirche erscheinen können.

München Winfried Haunerland

**Ulrich**, Michael: **Juden, Christen und Muslime rufen den** *einen Gott* **an.** Und die christlichen Bekenntnisse über Gott-Vater, Sohn und Heiligen Geist. – Münster: LIT 2005. 114 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 41), pb € 16,90 ISBN: 3–8258–8515–1

Der Vf. hat sich einen Namen gemacht durch seine Verdienste um die Versöhnung von Juden und Christen im Bereich der ehemaligen DDR. In diesem wichtigen Buch greift er in die aktuelle Diskussion um die Trinität Gottes unter dem besonderen Gesichtspunkt der „liturgischen Sprachpflege" ein. Originell unterscheidet er „anrufende Sätze" in der Du-Sprache und „bekennende Sätze" in der Es-Sprache.

Er befaßt sich mit den verschiedenen gottesdienstlichen Orten der trinitarischen Sprache, z. B. der Doxologie (verstanden als heilsgeschichtliche Formel der „beiden Einheit stiftenden Sendungen Gottvaters"; 21) und mit dem Kreuzzeichen. Aufmerksamkeit verdient sein Hinweis, daß es neben den direkten Anrufen im Indikativ und im Imperativ ein indirektes Anrufen in der Wunschform gibt. In einem historischen Teil stellt der Vf. den Weg christlichen Betens im ersten und zweiten Jahrtausend dar. Dogmengeschichtlich interessant sind die Ausführungen über die Einfügung der „Göttlichkeit" als viertes Element in die Doxologie im Abendland um 1400 und über deren Folgen (51ff). Von zentraler Bedeutung sind die näheren Erläuterungen zur Du-Anrede und zum Es-Bekenntnis Gottes (60ff). Gut begründet nimmt der Vf. Stellung zur neueren Trinitätsdiskussion (70ff), dabei präsentiert er eine reflektierte Bestandsaufnahme, wie das nichttrinitarische Reden von Gott und die beiden trinitarischen Formeln zueinander stehen (77ff). Zum Schluß formuliert der Vf. Zukunftsaufgaben mit konkreten Vorschlägen für die kirchliche Praxis und mit eindringlichen Warnungen vor unüberlegten Deutungen der Formeln (93ff).

Neben dem Ertrag der Überlegungen des Vf. für das Fach Dogmatik sind seine Ausführungen zu verantworteter Gottesrede und zum Gespräch von Christen mit Juden und Muslimen von größter Bedeutung im Bereich der Religionspädagogik und der Pastoral.

Münster Herbert Vorgrimler

## Moraltheologie

**Ethik im Konflikt der Überzeugungen**, hg. v. Andreas Lob-Hüdepohl. – Freiburg (Schweiz): Akademic Press / Herder 2004. 245 S. (Studien zur theologischen Ethik, 105), kt € 32,00 ISBN: 3–7278–1475–6 (Akademic Press Fribourg), 3–451–28527–4 (Herder)

Die in diesem Bd versammelten Beiträge dokumentieren die Vorträge, die auf dem Kongreß der „Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik" 2003 in Berlin gehalten wurden. Im Gespräch mit den Sozialwissenschaften, mit anderen Religionen (hier dem Islam) und Konfessionen (hier der protestantischen Ethik) sowie mit anderen Fachdisziplinen der katholischen Theologie stellen sich die Referenten aktuellen Fragen und Herausforderungen, welche in der öffentlichen Debatte kontrovers und nicht selten auch polemisch verkürzt diskutiert werden. Das, was an den Brennpunkten der modernen Biowissenschaften sowie in den Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens verschiedener Religionen und Kulturen deutlich wird, gilt gleichermaßen auch für so genannte Reizthemen wie z. B. die gesellschaftliche Bewertung der Prostitution oder die gesetzliche Regelung der erlaubten Methoden des Schlachtens von Tieren. Die Auseinandersetzung mit diesen und auch anderen Themen wird häufig in emotional stark aufgeladener Form geführt und nicht selten zur parteipolitischen Profilbildung genutzt. Dann ist allerdings die Gefahr groß, daß an die Stelle einer gemeinsamen Lösungssuche der bloße Austausch von Optionen tritt. So enthebt man sich zwar der bisweilen mühsamen hermeneutischen Verpflichtung, die Position des Andersdenkenden besser oder überhaupt zu verstehen, bezahlt aber die Minimalisierung intellektueller Anstrengungsbereitschaft mit einem hohen Preis. Wer in Sachfragen anders denkt und entscheidet, als es der jeweils eigenen Position entspricht, gerät rasch in die Gefahr, moralisch oder gar religiös diskreditiert zu werden.

Allerdings haben die mörderischen Auswüchse eines gewaltbereiten Fundamentalismus, wie sie sich in der Zerstörung des World Trade Center am 11. September 2001 dramatisch gezeigt haben, aber auch deutlich werden lassen, daß nicht jede religiöse oder weltanschauliche Überzeugung toleriert werden kann. Genauer gesagt: Die in jeder freiheitlich-demokratischen Grundordnung tief verwurzelte und für sie konstitutive Überzeugung, daß auch dem religiös und politisch Andersdenkenden Respekt gebührt, muß ihrerseits noch einmal grundlegend unterschieden werden von jener zentralen Maxime des Relativismus, der zu Folge jede Position gleichermaßen als normativ verbindlich gelten müsse. Denn so sehr wir dauerhaft mit dem Faktum eines politischen oder kulturellen Pluralismus rechnen müssen, so wenig dürfen wir eine solche notwendige und auch wünschenswerte Vielfalt mit einem grundsätzlich indifferenten normativen Pluralismus verwechseln. Wer übersieht, daß Toleranz zwar vorbehaltlos, aber beileibe nicht grenzenlos eingefordert werden darf, riskiert deren dialektischen Umschlag in ihr Gegenteil: in repressive Toleranz. Dies bedeutet dann allerdings das Ende demokratischer Streitkultur, weil sie jeden Versuch, die Legitimität widerstreitender Positionen argumentativ zu überprüfen, als intolerant stigmatisiert.

Ein intellektuell redlicher Diskurs mit jenen, die in ethischen Konfliktthemen anders denken, kann jedoch an der Tatsache nicht vorbeisehen, daß nicht nur die Sachfragen selbst, sondern auch die normativen Hintergrundgewißheiten, auf die in der öffentlichen Debatte Bezug genommen wird, heute nicht mehr eine von allen unproblematisch geteilte Basis für eine gemeinsame Lösungssuche voraussetzen können. Deshalb muß sich eine christliche Ethik, die vom Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt ist und sich einer kritischen Zeitgenossenschaft verpflichtet weiß, der drängenden Frage stellen, mit welchem Selbstverständnis sie sich an den öffentlichen Debatten der Zivilgesellschaft beteiligen kann und soll. Diese Frage bildet zugleich die Ausgangsüberlegung, von der jeder der insgesamt fünfzehn Einzelbeiträge des vorliegenden Sammelbdes inspiriert wird. Nach systematischen Gesichtspunkten lassen sie sich noch einmal in zwei Hauptteile untergliedern:

Im *ersten Hauptteil* befassen sich die Autoren mit einer Bestandsaufnahme der grundsätzlichen Herausforderungen, denen sich jede Ethik gegenübergestellt sieht, die angesichts der Vielfalt faktisch gelebter Überzeugungen dennoch nicht auf rationale Begründbarkeit, Universalisierbarkeit und somit Kommunikabilität ihrer Aussagen verzichten will. Zweifellos ist vor diesem Hintergrund eine christliche Ethik besonders betroffen. Aber sie teilt dieses Schicksal mit einer Reihe von anderen Ethikkonzepten, selbst wenn diese ihre christlichen Wurzeln teilweise vergessen haben oder sogar in emanzipatorisch bemühter Verweigerungshaltung verleugnen wollen.

Im ersten Beitrag erstellt *Hans Joas* („Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz") eine sozialwissenschaftliche Problemanzeige. Er setzt mit seinen Überlegungen bei Peter L. Bergers pessimistischer Sicht des modernen Pluralismus ein, um deren zunächst nicht ganz unplausibel klingende These, der moderne Pluralismus mit seiner für ihn typischen dichten Koexistenz der Kulturen und Religionen führe in ihrer Konsequenz zu einer so genannten „kognitiven Kontamination", auf ihre Haltbarkeit zu überprüfen. Angesichts dieses angeblich unvermeidbaren Folgephänomens, das sich konkret als synkretistisches Gemenge verschiedener Lebensstile, Werte und Glaubensvorstellungen präsentiert, bleiben einer christlichen Gemeinschaft nur *vier* mögliche Reaktionsformen, um dem Schreckgespenst des puren Relativismus zu entkommen: *Verhandeln* (Zugeständnisse an die säkularisierte Gesellschaft, um wenigstens den Kern des eigenen Glaubens zu retten), *Kapitulation* (Aufgaben des eigenen Profils), *defensive Verschanzung* (Rückzug ins Ghetto der Gläubigen) und *offensive Verschanzung* (Kreuzzug zwecks Rückeroberung der Gesellschaft). Joas hält sowohl diese Prognose wie auch die von Berger an anderer Stelle vorgetragene These von der Privatisierung der Religion für einen kapitalen Fehler in der Einschätzung der Situation. Deshalb trägt er drei zentrale Einwände – historische, soziologische und philosophische – gegen Bergers Religionssoziologie vor, welche diese schließlich als unhaltbares Konstrukt entlarven sollen. Die Argumente im Einzelnen nachzuzeichnen, ist hier nicht der Ort. An dieser Stelle genügt der Hinweis, daß sie alle von der Voraussetzung ausgehen, den Pluralismus nicht nur als empirisches Faktum, sondern v. a. als Wert und Chance zu begreifen. Erst auf seinem Boden könne eine freiheitliche Demokratie mit einem verfassungsmäßig abgesicherten Bekenntnis zu Toleranz, Gewissens- und Religionsfreiheit gedeihen. Als konkretes Beispiel par excellence für den Beleg dieser These können die USA gelten. Dort hat sich inzwischen eine ganze Denkschule entwickelt, die Bergers These geradezu umkehrt. Religiöser Pluralismus sei dort keine Ursache für die Schwächung religiöser Überzeugungen, sondern liefere geradezu eine Erklärung für die anhaltende religiöse Vitalität des Landes.

Interessanterweise wird diese sozialwissenschaftliche Einsicht auch aus fundamentaltheologisch-ethischer Perspektive aufgegriffen und differenziert. *Edmund Arens* stellt die kritische Frage, ob und in welchem Maße religiöse Prämissen und Positionen diskursfähig sind. Die Geschichte bietet leider genügend Beispiele dafür, daß Religions- und Glaubenskriege zu den blutigsten der Menschheitsgeschichte zählen. Sie sind in der Regel das Ergebnis einer exklusivistischen Sichtweise der eigenen Religion, durch die sich deren Mitglieder für legitimiert halten, Anders- oder Ungläubige notfalls mit Gewalt zu bekehren oder auszurotten. Eine solche Strategie kann aus der Sicht christlicher Ethik niemals akzeptabel sein. Genauso wenig trifft dies allerdings für die ihr entgegen gesetzte konsensualistische Sichtweise zu. Deren alles andere als wünschenswerte Konsequenz bestünde nämlich in einer impliziten Distanzierung gegenüber dem, was die eigene Religion von anderen abgrenzt und der Konzentration auf das, was die Religionen verbindet und ihnen gemeinsam ist. „Beim Christentum würde das z. B. die Dezentrierung weg vom Christozentrismus hin zu einer Zentrierung auf Gott, das Göttliche bzw. das Wirkliche beinhalten, wie diese die pluralistische Religionstheorie fordert und vertritt" (34). Um beide Extreme – hier: Kreuzzug bzw. heiliger Krieg, dort: Ausverkauf der eigenen unverwechselbaren Glaubensüberzeugung zugunsten einer konturlosen, aber konfliktfreien Einheitsreligion – zu vermeiden, bleibt für Arens als einzige Möglichkeit die von ihm gleichsam als dritter Weg angedachte dialogische Strategie: „Es ist dies die dialogische, diskursive und praktisch-performative Annäherung an andere Religionen und religiöse Überzeugungen ohne Aufgabe der eigenen Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche. Nicht im Verzicht auf die Wahrheit, sondern in der Unterscheidung zwischen der Wahrheit Gottes und den eigenen Wahrheitsansprüchen, […] in der gemeinsamen Suche nach der

Gerechtigkeit [...] kommt ein ebenso anamnetischer wie innovatorischer Umgang mit Differenzen wie mit Differenz zum Zuge, welcher die eigene religiöse Identität zugleich bewahrt und weiterentwickelt" (35). Religion und gelebter Glaube, welche sich nicht einfachhin mit dem Bestehenden abfinden, sondern Unrechtsverhältnisse zur Sprache bringen und an ihnen rütteln, können deshalb wesentliche Beiträge zur Vitalisierung der politisch-moralischen Grundlagen einer zivilen Demokratie leisten. In diesem Satz gipfeln die Überlegungen von Edmund Arens zur Pluralität und zum Potenzial religiöser Überzeugungen. In jüngster Zeit war es namentlich Jürgen Habermas, der laut und v. a. öffentlichkeitswirksam in diese Richtung dachte; er wird im Übrigen auch von Arens als wichtiger Gewährsmann in dieser Frage genannt. Allerdings wird das Vertrauen in diese, Demokratie und Toleranz verstärkende, wenn nicht sogar generierende Rolle der Religion zunächst v. a. durch das Christentum in den westlichen Demokratien bestätigt. Weltweit betrachtet bringt es wohl eher ein berechtigtes Desiderat zum Ausdruck, dessen Einlösung vielerorts leider noch aussteht. Mit dieser oft schmerzlichen Differenz zwischen der Wirklichkeit, wie sie einerseits ist und andererseits sein sollte, rechnen größtenteils auch die folgenden Beiträge.

*Walter Lesch*, der die europäische Geistesgeschichte der Moderne souverän abschreitet, begibt sich in seinem Beitrag auf eine schwierige Gratwanderung. Einerseits will er den Anspruch des christlichen Glaubens stark machen, theoretisch begründete Wahrheit von philosophischer Relevanz zu enthalten und zugleich rational begründete ethische Maximen einfordern zu können bzw. sogar zu müssen. Andererseits sieht er, daß dieser Anspruch, der ja nicht erst ein Kind der Moderne ist, sondern dessen Wurzeln bis in die christliche Apologetik bzw. Naturrechtsethik zurückreichen, nicht leicht einzulösen ist. Denn der ethische Pluralismus beruht nicht in erster Linie auf unterschiedlichen Tatsachenurteilen, Argumenten und Moraltheorien, sondern auf einem Konflikt der *Überzeugungen*, die eben nicht theoretische Konstrukte, sondern praktisch gelebte Haltungen sind. Von dieser Problemanzeige ausgehend, entwickelt Lesch unter Rückgriff auf Peirce, James und Dewey, die Gründerväter des Pragmatismus, einen Lösungsversuch in fünf Schritten. Der Pragmatismus erscheint ihm als geeigneter Auskunftgeber, weil in ihm die wesentlichen Elemente eines Umgangs mit der Vielfalt der Überzeugungen, die auch die gegenwärtige Pluralismus-Debatte kennzeichnen, schon enthalten sind. Wenngleich es an dieser Stelle nicht möglich ist, die fünf Schritte en detail nachzuzeichnen, sollen doch in Auswahl wenigstens zwei von deren Ergebnissen – von Lesch jeweils in Form einer These hintan gesetzt – kurz genannt werden. *These 3*: „Hinter dem Gegensatz von Überzeugungen verbirgt sich mehr als eine Argumentationsblockade, die sich mit den Mitteln der Logik auflösen ließe" (54). *These 4*: „Die Kunst ethischen Argumentierens im Widerstreit der Überzeugungen besteht nicht in der Kreation einer künstlichen Einheitssprache (eines ethischen Esperanto), sondern im geduldigen Erlernen der jeweils anderen Sprachen, die prinzipiell übersetzbar sind" (56). Demzufolge besteht das Ziel des differenzierten Überlegungsganges darin, das Terrain für eine pluralitätskompetente, nicht-relativistische Ethik neu zu vermessen, um gerade so mit ungeschwächtem Interesse an der intellektuellen und praktischen Herausforderung der Wahrheitsfrage festzuhalten, zugleich aber im Horizont eines aufgeklärten Verständnisses von Toleranz und Kompromiß das Bewußtsein für die Begründungspflichtigkeit ethischer und religiöser Traditionen wach zu halten.

Der Beitrag von *Mohammad Salim Abdullah* macht allerdings unzweifelhaft deutlich, daß die Hoffnung von Walter Lesch (welche grosso modo auch von den übrigen Referenten geteilt wird), nämlich in einer Ethik mit dem beschriebenen Selbstverständnis zugleich den kleinsten gemeinsamen Nenner für eine problemlose Verständigung aller Teilnehmer am interreligiösen Gespräch gefunden zu haben, vielleicht doch zu hoch ansetzt. Die Selbstverständlichkeit universeller Akzeptanz der Rationalitätsverpflichtung, von der im Übrigen auch Hans Küngs „Projekt Weltethos" ausgeht, erscheint wohl zunächst einmal nur denen evident, die fraglos auf dem Boden christlich-abendländischer Denk- und Glaubenstradition stehen, ohne die auch die philosophische Aufklärung gar nicht möglich gewesen wäre. Insofern hat die mancherorts beargwöhnte autonome Moral dieser Tradition nichts Neues hinzugefügt. Für den Vertreter des Islam bedeutet allerdings schon der Versuch, die Inhalte seines Glaubens denkerisch aufzuschließen, eine fundamentale Verkennung dessen, was die absolute Einzigartigkeit dieser Offenbarungsreligion und ihres prophetischen Anspruchs ausmacht. Noch knapper und deutlicher als Mohammad S. Abdullah selbst kann man es eigentlich nicht mehr sagen: „Deshalb muss sich die Ulema von einer Abkehr von der prophetischen Lehre des Islam hin zur Sophia hüten. Es wäre der falsche Weg" (59). Nach dieser lapidaren Feststellung gleich am Beginn seines Vortrags könnte man meinen, das Ende des interreligiösen Gesprächs sei bereits eingeläutet, bevor es überhaupt richtig begonnen hat. Es zeigt sich indes schon bald, daß die Inhalte der koranischen Offenbarung nicht in toto so unveränderbar sind, als daß sie nicht auch kritisch-rational hinterfragt werden könnten. Sie liegen nämlich auf *drei* Ebenen unterschiedlicher Verbindlichkeit, weil diese einen jeweils abgestuften Wahrheitsanspruch erheben. Es sind dies *erstens*: die Ebene des Glaubens, auf welcher die unveränderlichen und ewiggültigen Offenbarungswahrheiten angesiedelt sind; *zweitens*: die Ebene des Brauchtums, das zwar wichtige Identitätsmerkmale enthält, aber prinzipiell durchaus offen ist für Veränderungen, und *drittens*: die gesellschaftlich-politische Ebene mitsamt ihren dort gültigen positiven Gesetzen und Verfahrensregeln. Hier besteht – wenigstens prinzipiell – der größte Gestaltungs- und Veränderungsspielraum. Die Darlegungen lassen vermuten, daß die koranische Lehre zumindest auf den Ebenen zwei und drei jene Pluralitätskompetenz aufweisen könnte, welche Lesch für die christliche Ethik so nachdrücklich reklamiert hatte. Demzufolge müßte es auch einen Katalog der Themen geben, zu denen die Muslime eine mit der christlichen Überzeugung durchaus kompatible Position vertreten und deshalb in ethisch-praktischen Fragen zusammenarbeiten können. Zwei wichtige Dokumente, nämlich die „Universale Islamische Grundsatzerklärung" (1980) zur Krise der heutigen Zivilisation sowie die Resolution des Islamischen Weltkongresses „Nuklearer Rüstungswettlauf und nukleare Abrüstung" (1984) signalisieren, daß in Blick auf menschheitlich relevante Fragstellungen durchaus ein Brückenschlag zu einschlägigen Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils möglich wäre. Nicht unerwähnt bleiben sollte an dieser Stelle die bemerkenswerte Tatsache, daß in der „Universalen Islamischen Grundsatzerklärung" erstmals das allgemeine Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit eingefordert wird. Schade nur, daß sich dieses Dokument ausschließlich an die sunnitischen Moslems wendet. Immerhin ist mit diesen beiden Erklärungen von islamischer Seite ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung getan.

Die Reihenfolge der folgenden Beiträge entspricht einer sachimmanenten Logik. Der Dogmatiker *Hans Joachim Sander* wie der Fudamentaltheologe *Hans Zirker* arbeiten auf je eigene Weise an einer Selbstvergewisserung der christlichen Position. Beide knüpfen an die bisher schon vorgetragen Überlegungen an, um das christliche Profil in der Außendarstellung noch einmal zu schärfen. Zunächst bringt Sander die grundsätzlich entscheidende Frage auf den Punkt: Ist die vernunftgeleitete Begründung moralisch-personaler und rechtlich-sozialer Normen überhaupt überzeugungsfähig, wenn sie von einem religiös definierten Ort aus betrieben wird? Anders gefragt: Führt die Differenz von Ethik und Religion, die von der Moderne betrieben wird, zu einer Schwächung oder einer Stärkung der Religion? Die Tatsache, daß diejenigen, die im Namen der Religion und des christlichen Glaubens moralische Schuld auf sich geladen haben, dafür zur Verantwortung gezogen werden können, läßt erkennen, daß die Religion sich durchaus der Autorität einer Größe stellen muß, die ihr als objektive Instanz von außen entgegentritt – der Ethik. „Ethik bedeutet einen Druck zur Selbstrechtfertigung religiöser Macht vor den Dispositiven und Begründungsszenarien vernünftiger Diskurse." (74) Aus dieser Perspektive sieht Sander die Summa Theologiae des Thomas von Aquin als ersten groß angelegten und systematisierten Versuch, den moralischen Überzeugungen des Glaubens eine überzeugende Begründung zu geben. Dieser Weg wurde von der Theologenschule von Salamanca in der Grundlegung eines universal gültigen Völkerrechts konsequent fortgesetzt; denn dessen zentrales Anliegen bestand darin, den christlichen Religionsgebrauch an die natürlichen Rechte von Völkern zu binden. Kurz: Was sich vordergründig als Schwächung des mit dem christlichen Glauben verbundenen Autoritätsanspruchs darstellen mag, erweist sich bei genauerem Hinsehen als dessen Stärke. Eben weil die moralischen Überzeugungen der Christen ethisch jederzeit hinterfragbar sind, erweisen sie sich als begründungsfähig und in vernünftigen Diskursen vermittelbar.

Der Fundamentaltheologe Hans Zirker, dessen Beitrag man geradezu als Moderierung und Kommentierung der Ausführungen Sanders lesen kann, zeigt allerdings deutlich die Schwierigkeiten auf, denen das interreligiöse Gespräch in unserer Zeit begegnet. Das wird besonders im Dialog zwischen Christentum und Islam deutlich. Die optimistische Voraussetzung, die den teilweise literarisch-fiktiven interreligiösen Dialogen in Antike, Mittelalter und Neuzeit zugrunde lag – daß nämlich die Kraft des besseren Arguments die Andersgläubigen zu überzeugen und damit für das Christentum gewinnen könnte – wird in einer realistischen Wahrnehmung der Möglichkeiten und der Bedingungen des interreligiösen Gespräches selbst von Grund auf in Frage gestellt. Eine Zeit lang mochte es erscheinen, als könne die pluralistische Religionstheorie mit ihrer Annahme, daß die verschiedenen Religionen eigenständige und gleichwertig gültige Erfahrungen der Transzendenz bzw. der Offenbarung Gottes sein können, eine neue Epoche eröffnen. Inzwischen hat sich aber gezeigt, daß diese Position in der interreligiösen Verständigung keineswegs auf ungeteilte Zustimmung stößt. Im Blick auf den Islam wird vielmehr deutlich, daß die Grundannahme pluralistischer Religionstheologie auf einem Mißverständnis beruht und eine solche Denkweise, wie sie etwa bei John Hick zu finden ist, durchaus ihre Grenzen hat: „Setzt man das gemeinsam Wesentliche von vornherein so allgemein an, daß ihm gegenüber die Differenzen als belanglos erscheinen, verliert es mit ‚zunehmender Blässe jegliche theologische Relevanz'. Will man die Unterschiede dagegen im Wesentlichen nur als bereichernde Vielfalt sehen, verlieren sie nicht minder an Ernst und Gewicht" (88). Da weder eine pluralistische noch eine inklusivistische Denkart in der Lage sind, ein religionstheologisch tragfähiges Zuordnungssystem erstellen zu können, plädiert Zirker für eine Theologie des interreligiösen Gesprächs, die um den Zentralbegriff der Dialogik systematisch begründet und entfaltet wird. Diese Sicht interreligiöser Kommunikation wurde bereits in der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" sowie in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgezeigt. Wenn man aber jene Offenheit des Gesprächsausgangs voraussetzt, wie dies Zirker tut, stellt sich unabweisbar die Frage, ob dann nicht auch der Wahrheitsanspruch jeder der beteiligten Religionen relativiert wird. Zirker läßt diese Frage weitgehend offen und bekennt sich am Ende zu jener Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion, wie sie auch in dem vorausgehenden Beitrag Sanders zum Ausdruck kam. Letztlich erweist sich die Ethik als Überprüfungsinstanz für die Legitimitätsansprüche der Religionen. Gewiß sind es dann vorhandene oder fehlende Erscheinungsformen der Friedfertigkeit, Verständigungsbereitschaft und Kooperationsbereitschaft der jeweiligen Religion, die sich ebenso der ethischen Überprüfungsinstanz aussetzen müssen wie Fragen der Friedenssicherung und der Einhaltung der Menschenrechte, die zu den vordringlichen Themen des interreligiösen Dialogs ge-

hören müssen. Was bleibt, ist eine Minimalethik als kleinster gemeinsamer Nenner, auf den sich alle Religionen verständigen können. Das mag dem einen als zu wenig erscheinen, dem anderen jedoch angesichts der bestehenden weltpolitischen Verhältnisse jedoch schon als erheblicher Fortschritt, der leider noch ein gutes Stück davon entfernt ist, Realität geworden zu sein. Was aber auch zurückbleibt, ist die Frage, ob eine christliche Ethik, die sich auf eine solche Position zurückzieht und mit ihr zufrieden ist, sich nicht in die Gefahr begibt, ihr Profil abzuschleifen und schließlich einen wesentlichen Teil ihrer Identität preiszugeben.

Diese Problematik steht im Hintergrund des Beitrags der Bamberger Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist deshalb die Frage nach der Möglichkeit, das prophetische Ethos der Bibel für eine moderne theologische Ethik wiederzugewinnen. Mit ihrem Vorhaben begibt sich die Bamberger Sozialethikerin auf eine Gratwanderung. Sie ist sich dieser Schwierigkeit durchaus bewußt; denn einerseits will sie den Weg der autonomen Moral, der im 18. Jh. von Kant eröffnet wurde und seither aus dem ethischen Diskurs der Moderne nicht mehr wegzudenken ist, nicht verlassen, andererseits sieht sie aber auch die Gefahr der Enttheologisierung dieses Diskurses, welche sich in der christlichen Sozialethik katholischer Prägung abzeichnet. Denn der Preis für die Verteidigung der sittlichen Autonomie und die Konzeption eines formalen Universalismus in der Ethik ist hoch. Nicht selten hat er zu einer Dekontextualisierung des ethischen Anspruchs geführt. Hinsichtlich der Frage nach dem Profil theologischer Ethik bilanziert Marianne Heimbach-Steins derzeit zwei Antwortmöglichkeiten: Es ist zum einen ein v. a. normtheoretisch-begründungsorientiertes Verständnis von Ethik, das Gewicht auf die Kontext unabhängige, übergreifende Kommunikabilität des normativen Anspruchs sittlicher Richtigkeit Wert legt. Und es ist zum anderen ein erfahrungs- und verstehensorientiertes Ethikmodell, das auf die Identität der sittlichen Subjekte selbst reflektiert und in diesem Zusammenhang auch die Dimension des religiösen Bezugs und des Bekenntnisses zu durchdringen versucht. Beide Möglichkeiten aber stoßen an ihre Grenzen. Eine theologische Ethik, die sich allein zwischen diesen beiden entscheiden könnte, hätte dann nur die Wahl zwischen der Skylla des Identitätsverlustes und der Charybdis der Irrelevanz bzw. Kommunikationsunfähigkeit christlicher Ethik im pluralen gesellschaftlichen Kontext. Beide Alternativen sind weder wünschenswert noch zielführend. Marianne Heimbach-Steins entschließt sich deshalb, einen dritten Weg zu gehen und „[...] zu fragen, ob und inwiefern das in gegenwärtiger Bibelwissenschaft erschlossene und im Rahmen ethischer Argumentation rezipierbare Potential biblischer Modelle der Prophetie fruchtbar gemacht werden kann, ohne hinter den Anspruch einer modernen, pluralitätsfähigen und vernünftig ausgewiesenen Ethik zurückzufallen" (108). Ihre weiteren Ausführungen dienen deshalb dem Ziel, „einige Markierungen für eine theologische Ethik unter dem Anspruch des Prophetischen zu geben" (112). Das Programm, das die Autorin zumindest in wesentlichen Ansätzen vorstellt, könnte man von seinem methodisch-systematischen Ansatz her gesehen durchaus als Prolegomena zu den Bedingungen der Möglichkeit jeder künftigen prophetischen Ethik im wissenschaftlichen Diskurs lesen: Diese muß sich einerseits auf bestimmte Standards der Kommunikation einlassen, wenn sie sich nicht damit begnügen will, ihre eigene Nischenkultur zu pflegen, sondern auf die gesellschaftliche Praxis verändernd einwirken will; sie darf aber dieses Ziel nicht durch Preisgabe oder Verschleierung ihres Propriums, ihrer konstitutiven Merkmale erreichen, weil sich eine christliche Ethik dadurch selbst unkenntlich machen und zur Überflüssigkeit verurteilen würde. Das so beschriebene Programm ist gewiß anspruchsvoll und mag bisweilen schon an einen zum Zerreißen gespannten Spagat erinnern. Andererseits sind es aber gerade solche Visionen, die immer wieder stimulierend auf die Weiterentwicklung theologischer Ethik gewirkt haben.

Der Beitrag Marianne Heimbach-Steins formuliert aber nicht nur eine anspruchsvolle Aufgabenstellung für eine zukünftige theologische Ethik katholischer Provenienz, er leistet auch den ökumenischen Brückenschlag zur reformatorischen Theologie. Denn aus deren Sicht ist es gerade die genuin theologische Perspektive, welche die reformatorische Theologie und ihre Tradition geprägt hat und von der diese immer wieder neu ihre Konturen gewinnt. Reformatorische Ethik, deren elementare Grundlagen *Hans G. Ulrich* in seinem Beitrag durchbuchstabiert, stellt sich dem Rationalitätsdiskurs der Moderne in einem anderen Zugang, als dies – zumindest weitgehend – von Seiten einer katholisch geprägten Ethik geschieht. Sieht letztere sich grundsätzlich in der Pflicht, die *Begründung* ethischer Aussagen zu untersuchen, gilt das primäre Interesse reformatorischer Ethik dem *Gegenstand* theologischer Ethik. Dieser Gegenstand läßt sich mit wenigen Worten umschreiben: Es ist das „Leben mit Gott, und das heißt mit Gottes Wort" (124). Das Leben mit Gott aber ist das einzig universale, was christliche Ethik bezeugt; darin findet auch die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders ihre Ausführung. Freiheit – daran erinnert Ulrich immer wieder – meint dann aber etwas anderes als eine allgemeine anthropologische Bestimmung. Ihre Universalität gründet darin, daß das Wort Gottes die Botschaft universaler Befreiung enthält: „Außerhalb dessen gibt es keine Freiheit, sondern nur falsche Abhängigkeiten" (125). Diese radikale Theologisierung der Ethik macht verständlich, warum es auf dem Boden einer orthodoxen reformatorischen Ethik keinen abstrakten Universalismus geben kann, der das, was dem Menschen zukommt, der Kompetenz einer universalen Vernunft zuweist. Ebenso wenig kann es eine Transformation ihres genuinen, im Wort Gottes allein begründeten Auftrags in eine wie auch immer weiterentwickelte und weitergeführte Diskursethik geben, die mit einer solchen Aufgabe hoffnungslos überfordert wäre. Auf ihre kürzeste Formulierung gebracht, läßt sich die Kernaussage reformatorischer Ethik wie folgt zusammenfassen: Der Bezug auf das Wort Gottes ist für sie wesentlich und konstitutiv. Damit ist keineswegs eine Analyse der Begründung ethischer Aussagen oder gar eine Analyse der Sprache der Moral mit Hilfe einer Metasprache gemeint, wie dies in der Theologie erstmals durch die Rezeption der Methoden analytischer Ethik in den Arbeiten Bruno Schüllers geschah, sondern gemeint ist das Wort Gottes als schlechthin einzigartige und allein verbindliche Autorität, an der sich die theologische Ethik ausrichten muß. Allein aus dem Wort Gottes, aus der Schrift, bezieht sie ihre Inhalte und begründet sich die Dignität der ethischen Weisungen. In diesem Licht betrachtet die Tradition reformatorischer Theologie auch das Subjekt sittlichen Handelns, den Menschen. Das Menschenbild reformatorischer Ethik, welches immer an die Lehre von Gnade und Rechtfertigung rückgebunden bleibt, weist erkennbare Unterschiede zur Anthropologie katholischer Naturrechtsethik auf. Das ist für die Auseinandersetzung mit praktischen Fragen nicht ohne Folgen.

Da der Mensch alles, was er hat und was er ist, allein der Rechtfertigungsgnade Gottes verdankt, kann es keine universale Herrschaft von Menschen über Menschen geben. Aus reformatorischer Sicht ist alle Herrschaft nur eine Leihgabe Gottes, eine Voraussetzung, die besonders in Fragen der medizinischen Forschung und Gesetzgebung, sofern diese in die menschliche Existenzform eingreifen, höchst bedeutsam ist. Reformatorische Ethik ins Politische gewendet wird immer wieder auf die irreduzible Grundvoraussetzung der Zwei-Reiche-Lehre Bezug nehmen. Von hier aus empfängt sie ihren Auftrag, in der Welt Zeugnis zu geben, von hier aus kann auch gezeigt werden, was das Prophetische ausmacht. Es geht darum, das Wort Gottes auch gegen eine Welt zu bezeugen, die Gottes Wirken in seinem Wort mißachtet. Das gilt aber nicht nur für spektakuläre politische Aktionen, sondern auch für das ganz alltägliche Leben des Christen. Gottesdienst und Nachfolge ereignen sich im Alltag der Welt. Wenngleich einerseits die Aussage nicht unwichtig ist, daß evangelische Ethik keine spezifisch prophetische Kultur hat, so ist andererseits genauso die Aussage berechtigt, daß sie in bezug auf alle Lebensbereiche durchaus dem Muster prophetischer Kritik folgt, d. h. eine Praxis anklagt, die ein Dienst an den falschen Göttern ist, das Recht verletzt und bestehende Ungerechtigkeiten bedingt. Diese Standortbestimmung läßt sich am Beispiel des Friedensthemas gut verdeutlichen. „Es geht um den zentralen (paradigmatischen) Widerspruch dagegen, daß menschliche Macht sich etwas anmaßt, was ihr nicht zusteht: etwa eine Weltordnung zu errichten und so der Gewalt eine Bedeutung zu geben, die ihr nicht zukommt" (131). Prophetische Ethik ist aber auch eine Ethik der bohrenden und unbequemen Fragen, weil sie Christen immer wieder neu zur Standortbestimmung auffordert. Wie können sie z. B. beitragen, daß ärztliches Ethos nicht von einer medizinischen Technologie verdrängt wird? Wie ist es möglich, die Entwicklung einer Bürokratie zu verhindern, die an die Stelle politischer Verantwortung einen seelenlosen Apparat setzt? Wie können sie glaubhaft ein globales Ethos der Nächsten- und auch Fernstenliebe vorleben und damit die Gerechtigkeit Gottes zur Mitteilung bringen? Der ökumenische Brückenschlag zum Beitrag von Marianne Heimbach-Steins besteht aber nicht nur im Aufweis des beiden gemeinsamen integralen Momentes prophetischer Kritik, sondern auch in der Konsequenz, die Ulrich daraus für den theologischen Ort und das Selbstverständnis der Kirche ableitet. Manchen, der solches nicht aus dem Munde bzw. aus der Feder eines reformatorischen Theologen vermutet hätte, mag diese Konsequenz vielleicht überraschen: Nach Auffassung Ulrichs kann es nämlich keine katholische Moral geben, die nicht vom Ort der Kirche aus zu bezeugen ist (135). Interessanterweise sieht er in dieser ekklesiologischen Bestimmung jedoch keinen Unterschied zur evangelischen Ethik etwa lutherischer Prägung, sondern ganz im Gegenteil ein beiden Kirchen gemeinsames Merkmal, das wohl in je eigener Partikularität erscheint, doch gerade in der Partikularität das Allgemeine in seiner konkreten Bestimmtheit bezeugt. Da es nach der Auffassung reformatorischer Ethik keine Moral unabhängig vom Evangelium geben kann, erscheint Kirche demnach auch nicht als Vertreterin einer Ethik, sondern als Ort, an dem diese gelernt, gelebt und in bezug auf das Leben gelehrt wird.

Diese im Vorangehenden einigermaßen detailliert besprochenen Hauptbeiträge auf der Vollversammlung der „Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik" im Jahre 2003 in Berlin bilden in sich ein geschlossenes Ganzes. Sie alle nähern sich aus verschiedenen Perspektiven der gemeinsamen Leitfrage, wie Ethik – zumal eine christliche Ethik – ihren Auftrag zu einer kritisch verantworteten Zeitgenossenschaft wahrnehmen kann, ohne ihr spezifisch theologisches Profil preiszugeben. Der Hg. des vorliegenden Bdes hat sich allerdings entschieden, es nicht bei diesen grundsätzlichen Diskursbeiträgen zu belassen. Für die vorliegende Publikation war diese Entscheidung zweifellos ein Gewinn; denn in den weiteren sechs Beiträgen, die gleichsam den zweiten Hauptteil des Sammelbdes bilden und allesamt aus Werkstattdiskussionen zu aktuellen Fragestellungen berichten, wird deutlich, wie denn die Gratwanderung zwischen authentischem Zeugnis und allgemein menschlicher Akzeptanz der ethischen Positionen des Christentums gelingen kann, worin ihre Chancen liegen, aber auch, welchen Schwierigkeiten sie sich ausgesetzt sieht. Jeder dieser Beiträge ist im Blick auf die konkrete Umsetzung des Leitthemas aufschlußreich und erhellend. Im Rahmen einer Rezension ist allerdings die Beschränkung auf eine kurze Skizzierung unvermeidlich. Doch wer sich in kurzer und durchaus repräsentativer Form informieren möchte, was die Ver-

treter und Vertreterinnen einer modernen christlichen Ethik, namentlich *Christa Schnabl* („Fürsorge zwischen kirchlichen Traditionen und feministischer Ethik"), *Michael Rosenberger* („Nicht bis zum letzten Blutstropfen – das Schlachten von Tieren in den monotheistischen Religionen"), *Christof Mandry* („Ausbildung ethischer Kompetenz oder Moralerziehung?"), *Ulrike Kostka* („Mehrwert des theologischen Arguments? Bioethik im Kontext unterschiedlicher Begründungsstrategien") und *Beatrice Bowald* („Prostitution zwischen Skandalisierung und Legitimierung") auf aktuelle kultur- und gesellschaftspolitische Anfragen zu sagen haben, wird in diesen Beiträgen wertvolle Auskunft erhalten. Eine gewisse Sonderstellung nimmt der Beitrag von *Franz-Josef Bormann* („Soziale Gerechtigkeit versus Fairness?") ein, der wiederum eher an ethischen Grundfragen orientiert ist, aber sehr kenntnisreich und auf hohem Niveau die Kompatibilität von John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" mit den Grundprinzipien der katholischen Soziallehre reflektiert.

Welche ekklesiopraktischen Konsequenzen lassen sich nun aber aus diesen vielfältigen Einblicken in die Arbeit gegenwärtiger Theologie ziehen? Diese Frage greift im Schlußbeitrag mit dem Titel „Kirche als lernende Organisation? Ekklesiopraktische Einblicke und Konsequenzen" der Präsident des Zentralkomitees der Katholiken, *Hans-Joachim Meyer* auf. Er holt noch einmal zu einem großen Wurf aus und spannt den Horizont über die dogmatische und praktische Entwicklung der Kirche, die er im Sinne seines Themas bei Cyprian von Karthago einsetzen läßt, in einem gewaltigen Schritt nach vorn auf den Modernismusstreit im 19. Jh. zuführt (an dessen Hypothek die Kirche seiner Meinung nach bis heute trägt) und schließlich in ihrem vorläufigen und bis heute verbindlichen Höhepunkt enden läßt, wie er von den Konzilsvätern in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche" (Lumen gentium) und in der „Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute" (Gaudium et spes) formuliert wurde. Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils wird noch einmal lebendig; allerdings verschweigt Hans-Joachim Meyer auch nicht die Kompromißhaftigkeit dieser Konzilstexte, die ohne Zweifel mitverantwortlich ist für manchen innerkirchlichen Richtungsstreit, den wir gegenwärtig erleben können. Am Ende setzt Hans-Joachim Meyer noch einmal einen markanten Schlußakkord und hält ein flammendes Plädoyer für jene kirchenpolitische Position, die er selbst glaubwürdig bis heute vertritt – für die *radikale Mitte* als *den* geistigen Ort in der Kirche, an dem sich jene Mehrheit befindet, für die Hans-Joachim Meyer advokatorisch spricht. Anders gesagt: Nur eine Kirche, die sich dazu bekennt, eine lebenslang lernende Kirche zu sein, folgt ihrem Verkündigungsauftrag und gibt damit ein Zeugnis, das einladend und nicht abschreckend wirkt.

Es ist nicht immer leicht, im Blick auf einen Sammelband zu einer Beurteilung zu finden, die allen Beiträgen gleichermaßen, zumindest einigermaßen, gerecht wird. Im Falle der hier besprochenen Publikation ist das dennoch nicht allzu schwierig, was sicherlich auch daran liegt, daß der Kreis der Adressaten des vorliegenden Bdes in erster Linie aus Fachleuten bestehen dürfte. Jedoch sind die breit gestreuten und durchaus anspruchsvollen Beiträge nicht nur für diese Gruppe von Interesse, sondern ebenso für alle, die aufmerksam und interessiert das Thema verfolgen, wie *erstens* ein weltweites friedliches Miteinander der Menschen unterschiedlicher religiöser und politischer Überzeugungen möglich sein kann und *zweitens* welchen Beitrag – nach dem Abgesang der Säkularisierungsthese – die Religionen, insbesondere die christliche Religion, zu einem Weltethos leisten können.

Schließlich stellt dieses Buch auch ein wichtiges zeitgeschichtliches Dokument dar, das noch einmal Aufschluß gibt über die Frage, wie weit sich eigentlich die Verheißungen der Diskursethik und die Hoffnungen, die viele auf sie gesetzt haben, tatsächlich erfüllt haben. Haftet dem herrschaftsfreien, rational geführten Diskurs tatsächlich eine Zauberkraft an, der sich niemand entziehen kann? Ist der sanfte Zwang des besseren Argumentes stark genug, auch diejenigen zu überzeugen, die sich gar nicht auf ein Gespräch auf Augenhöhe, unter prinzipiell gleichberechtigten Partnern, einlassen wollen? Sicher gilt es zu bedenken, daß die ideale Diskursgemeinschaft kein empirischer, sondern eine normativer Begriff ist. Trotzdem ist es angezeigt, in Abwandlung eines seinerzeit von Ernst-Wolfgang Böckenförde geprägten Wortes einmal die Frage zu stellen, ob nicht auch die ideale Diskursgemeinschaft von Voraussetzungen lebt, die sie selber gar nicht schaffen kann? Einen ähnlich lautenden Einwand hat im Übrigen vor vielen Jahren auch schon Hermann Krings an die Adresse von Jürgen Habermas gerichtet, zu einer Zeit, als die steile Karriere der Diskursethik gerade erst begonnen hatte. Dieser Einwand trifft allerdings nicht nur die Diskursethik, sondern jede kontraktualistische Theorie. Damit wären wir aber schon wieder beim genuinen Geschäft der Theologie und der Leitfrage dieses Kongreßbandes angekommen. Ein Buch also für all jene, die redliche und bisweilen anstrengende intellektuelle Auseinandersetzung nicht scheuen, sondern zu schätzen wissen. Wissenschaftlicher Erkenntnisgewinn ist nun einmal nicht zu ermäßigten Preisen zu haben. Auch diese nicht ganz neue Einsicht wird in dem besprochenen Buch überzeugend vermittelt.

Passau Peter Fonk

**50 Jahre „Das Gesetz Christi".** Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moraltheologie, hg. v. Augustin Schmied / Josef Römelt. – Münster: LIT 2005. 176 S. (Stud. d. Moraltheol. Abt. Beih., 14), geb. € 19,90 ISBN: 3–8258–9060–0

In Bd 14 der „Studien der Moraltheologie, Abteilung Beihefte" sind die Vorträge eines Symposiums veröffentlicht, das im Januar 2005 in Gars am Inn stattfand und in Erinnerung an die erste Auflage von „Das Gesetz Christi" nach der Bedeutung von B. Häring für die Erneuerung der Moraltheologie fragt.

Raphael Gallagher hebt in dem ersten Beitrag mit dem Titel: „Das Gesetz Christi" – Seine Bedeutung für die Erneuerung der Moraltheologie deutlich hervor, daß sich in diesem Werk „die Darstellung der Moraltheologie von ihrer Form als negativer theologischer Wissenschaft zu einer positiven Darstellung der frohen Botschaft verwandelt hat" (40). Darin hat B. Häring vieles aufgegriffen, was vor ihm gedacht und geschrieben wurde. „Das Geniale des ‚Gesetzes Christi' ist nicht, daß Häring als Erster die vielen Ideen seines Buches entwickelt hätte. Härings großes Verdienst ist aber, die von Leclercq geforderte Synthese tatsächlich erbracht und gezeigt zu haben, dass moralisches Leben Frohe Botschaft und nicht eine Liste negativer Verbote ist." (40) Kennzeichnend für das Neue ist die christozentrische Sicht (vgl. 17), die zentralen Themen sind „Freiheit, Gewissen, Verantwortung" (38). Der Autor stellt zusammenfassend fest: „Der entscheidende Beitrag von ‚Das Gesetz Christi' war, das letzte Kapitel eines literarischen Genus zu schreiben und schon die Umrisse eines neuen erahnen zu lassen und zu entwerfen." (42).

Eberhard Schockenhoff ordnet in seinem Beitrag mit dem Titel: Pater Bernhard Häring als Wegbereiter einer konziliaren Moraltheologie Bernhärd Häring in die Reihe der Theologen des 19. / 20. Jh.s ein, die in ihren Schriften Ideen und Anstöße für eine Erneuerung der Moraltheologie gegeben haben. Er charakterisiert das moraltheologische Denken in „Das Gesetz Christi" als christozentriert, responsorisch-dialogisch, hochethisch und ekklesiologisch (vgl. 46–50). In seiner kritischen Würdigung erwähnt er neben der „biblischen Inspiration" (67) auch die „wissenschaftliche Darlegung auf dem Stand der Zeit" (67), d.h. die Einbeziehung der Erkenntnisse der Philosophie und der Humanwissenschaften, außerdem „die pastorale Ausrichtung" (68) neben dem ekklesiologischen Charakter.

Der moralische Zentralbegriff ist als Korrelat zur Nachfolge Christi das „religiös interpretierte Wort ‚Verantwortung'" (51). Ihm korrespondiert der Aufbau des Werkes in die Sequenz: Ruf Christi – Antwort des Menschen (vgl. 52).

Er nennt die folgenden Einzelthemen, die für seine Fundamentalethik aufschlußreich sind: die Lehre von der sittlichen Freiheit (Grundintention, Freiheit im Gehorsam gegenüber dem Ruf Gottes), Norm und Wert (Verankerung der Norm im Wert und im Willen Gottes – darin liegt eine Spannung) und Situation und Gewissen: Der Gefahr einer „einseitigen Situationsethik möchte Häring dadurch einen Riegel vorschieben, dass er das Ernstnehmen der Situation vom Ernst der persönlichen Berufung des Einzelnen her versteht." (65)

Am Ende formuliert Schockenhoff – vergleichbar dem Fazit von Gallagher – ein „paradoxes Ergebnis": „Das Gesetz Christi" ist ein „Zeugnis des Aufbruchs" und gleichzeitig ein „Dokument des Übergangs" (68).

Bruno Hidber geht der Frage nach, welchen Platz die Kultur im moraltheologischen Denken Bernhard Härings einnimmt („Der Bereich der Kultur in der Moraltheologie Bernhard Härings"). Dem Thema Kultur hat sich Bernhard Häring erst im Lauf seines theologischen Schaffens – v.a. nach dem II. Vatikanischen Konzil – intensiver zugewandt. In seinem Werk „Frei in Christus" widmet er im dritten Bd ein ganzes Kap. dem Verhältnis von „Ethik und Kultur" (81).

Der Autor stellt zum Ende seines Beitrags fest, „dass Häring einen wichtigen und profilierten Beitrag zum Gespräch zwischen Kultur und Moraltheologie geleistet hat" (88), und fährt dann fort: „Zweifelsohne hat er auf diesem Gebiet im Bereich der katholischen Kirche eine Pionierarbeit erfüllt, deren Wert bleiben wird und in allen ihren Auswirkungen wahrscheinlich noch nicht überblickt werden kann. Häring hat als einer der ersten in seinem Fach erkannt, daß die Kultur dem theologischen Denken sozusagen einen Schlüssel an die Hand gibt, mit dem es das menschliche Wirken und die Strukturen der Gesellschaft gerade auch in Zeiten des Umbruchs interpretieren kann und daß daher ein intensiver Dialog unerläßlich ist. Er hat diesen Dialog ganz entscheidend mit angestoßen. Er hat darauf geachtet, daß beide Dimensionen von Kultur, das, was er selber Personkultur genannt hat, aber auch die von den Humanwissenschaften tief herausgearbeiteten ‚Sachkulturen' zur Kenntnis genommen und für die Moraltheologie fruchtbar gemacht werden." (88f).

Der Frage nach der Beziehung von Moraltheologie und Humanwissenschaften wendet sich Josef Römelt ausdrücklich zu, („Fides quaerens scientiam – Das Gespräch Bernhard Härings mit den Humanwissenschaften"). Mit der Re-

vision der katholischen Moraltheologie am Anfang des 20. Jh., d.h. mit dem Bemühen um eine „genuin theologische Grundlegung der Moraltheologie" (95f), wächst auch das Interesse an „empirisch-sozialwissenschaftliche[n] und humanwissenschaftlich-psychologische[n] Daten". (97)

Bernhard Häring denkt von der sittlichen Person her, die in einem dialogischen Verhältnis zu Gott und zu den Mitmenschen steht und die in ihrem Handeln auf den Anspruch Gottes antwortet. Dieser Ansatz führt zur Wertschätzung der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse. Sie treten dabei aus dem Status der Hilfswissenschaften heraus und werden „zu wesentlichen Quellen der Entfaltung personaler, humaner und sachgerechter Gestaltung von Moral" (101f). Der Moraltheologe wird „ein Lernender" (102), theologische Ethik wird „bescheiden" (103).

Josef Römelt entwirft das folgende komplexe Bild der Sichtweise Bernhard Härings im Rahmen der Erneuerung der Moraltheologie: „Theologische Ethik findet ihre Mitte gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift in der lebenspendenden Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Diese Beziehung macht dem Menschen seine eigene subjektive und personale Würde bewußt und konstituiert sie. Sie setzt ihn aber ebenso in seiner moralischen Kompetenz unbedingt frei. Und deshalb gehört zur moraltheologischen Hermeneutik die vorbehaltlose Offenheit für die sachlichen Einsichten der Wissenschaften, welche die faktischen Grundlagen der personalen Entfaltung des Menschen offenzulegen im Stande sind. Fides quaerens scientiam, so muß die Moraltheologie die fundamentaltheologische Formel von der fides quaerens intellectum in ihrer Hermeneutik aufgreifen. Das bedeutet, daß sich das theologische Verständnis der moralischen Verantwortung und das Profil christlicher Ethik, also der theologisch-ethische Blick, der die komplexe und sensible Perspektive Gottes für die Vielschichtigkeit menschlichen Lebens nachvollzieht, aus dem vielfältigen Sachwissen über den Menschen maßgeblich mit bilden muss." (104)

Der Autor wendet sich dann noch zwei konkreten Ethikfeldern zu: der Ethik der Familie und der Bioethik. Er zeigt, wie sehr Bernhard Häring für neue humanwissenschaftliche Einsichten aufgeschlossen war. In bezug auf die Bioethik spricht er kritisch von einer „Wissenschaftsfreundlichkeit, die in ihrer Radikalität kaum zu überbieten ist." (110) Hinter den Mut, sich positiv auf die Erkenntnisse der Humanwissenschaften einzulasen, darf man nicht zurückfallen, aber es erscheint dem Autor als Gebot der Stunde, diesen Mut „in einer angemessenen Bestimmung der kritischen Grenzen etwa moderner biotechnischer Objektivierung des Menschen weiterzuführen, die aus dem theologischen Sinnwissen erfließt." (112)

Klaus Arntz gibt in seinem Beitrag mit dem Titel: „Der Widerspenstigen Zähmung". Moraltheologie als kritische Zeitgenossenschaft (1902–2002) einen Einblick in die moraltheologische Grundlagendiskussion im 19./20. Jh. mit besonderem Bezug auf die Bedeutung von Alfons von Liguori und dem Beitrag Bernhard Härings für die Erneuerung der Moraltheologie aus dem Geist von Alfons von Liguori. Er zeigt auf, wie sich Bernhard Härings Denken im Lauf der Zeit verändert hat, indem er dessen sich ändernde Aussagen zu einzelnen Moraltheologen (J. B. Hirscher, F. X. Linsenmann und A. M. von Liguori) zitiert. Ausdrücklich kommt er auch auf Josef Mausbach zu sprechen.

Die Bedeutung von Alfons von Liguori sah Bernhard Häring zunächst in dessen System des Äquiprobabilismus, später schätzte er ihn v.a. als Anwalt des Gewissens, v.a. des unschuldig-irrenden Gewissens (vgl. 139). Bernhard Häring hat Aspekte bei Alfons von Liguori hervorgehoben, die bei der kirchenamtlichen Wertschätzung des Ordensgründers, die sich in der Seligsprechung, in der Heiligsprechung, in der Ernennung zum Kirchenlehrer und zum Patron der Beichtväter und der Moraltheologen äußert, nicht so sehr im Vordergrund standen.

„Aus Alfons Maria von Liguori, dem einstmals sicheren Hort für die kasuistische Tradition der Moral, ist jetzt der theologisch-ethische Nonkonformist geworden, dessen ‚Bild verdunkelt' wurde durch die kirchenamtliche Liguorisation der Moral im 19. Jahrhundert." (139) Zugespitzt formuliert der Autor: „Die kirchenamtliche Liguorisierung der Moral muss durch eine zeitgemäße Alfonsianisierung der Moral ersetzt werden. Dadurch wird der moraltheologische Focus neu justiert: Aus einer kasuistisch verengten Gesetzesmoral wird eine zu schöpferischer Gewissenfreiheit erneuerte theologische Ethik.

Innerhalb von gut 30 Jahren ist aus einem traditionellen Heiligen ein zukunftsfähiger Patron der Moraltheologie geworden." (139)

Marciano Vidal CSsR hat seinen Beitrag überschrieben: Bernhard Häring – Ein Theologe in der alfonsianischen Tradition. Die alfonsianische Tradition ist charakterisiert durch die „pastorale Note" (149), den „Heilsbezug" (150) und die „pastorale Milde" (151). Das Verdienst von Bernhard Häring sieht er – ähnlich wie K. Arntz – darin, daß er „die Struktur der alfonsianischen Moral mit neuen Augen gesehen" hat. „Er legte die kasuistische Brille beiseite und nahm eine neue Blickrichtung ein, durch die er bei Alfons die eigentlichen theologischen (‚theologalen') Fundamente entdeckte, die in der bisherigen Hermeneutik übersehen wurden." (154) Dazu gehören die Verwurzelung der Moral in der Erfahrung der Erlösung, die Lehre vom Gewissen und in der Ehelehre die Überordnung der personalen Dimension über die prokreative (vgl. 155–161).

Die „Potentialität der alfonsianischen Tradition" (164) für die heutige Diskussion entfaltet er u.a. in den Aussagen: Die sittliche Wahrheit liegt für Alfons von Liguori „weder in einem abstrakten Wesen noch in der äußeren Macht der Gesetzgebung" (165), sondern in der Person, „im Gewissen, das die objektive Norm ‚erfasst'" (165). Die personalistische Sicht des Gewissens darf nicht zurückgedrängt werden – er nimmt in diesem Zusammenhang positiv Bezug auf VS.

Mit einem persönlichen Bekenntnis schließt er seinen Beitrag ab: „Ich bin der Überzeugung, dass Bernhard Häring ein großes Geschenk des Herrn für seine Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s war und dass er weiterhin von Bedeutung bleiben wird." (173)

Die Beiträge des Bdes der Studien der Moraltheologie geben einen guten Einblick in die Geschichte der Erneuerung der Moraltheologie im 19. und 20. Jh., in der Bernhard Häring einen besonderen Platz einnimmt. Er hat zwei große moraltheologische Werke verfaßt, in denen viel von dem, was andere vor ihm und mit ihm gedacht und geschrieben haben, zusammengefaßt ist, die aber unverkennbar seine theologische, spirituelle und pastorale Handschrift tragen. In der Theologie seines Ordensgründers Alfons von Liguori hat er neue Aspekte entdeckt und für sein Denken fruchtbar gemacht. Die Beiträge zeugen von einer hohen Wertschätzung des Moraltheologen Bernhard Häring, sie formulieren aber auch kritische Anfragen. Sie geben einen guten Einblick in sein theologisches Denken im Kontext der wissenschaftlichen Theologie und der kirchlichen Praxis.

Fulda Gerhard Stanke

## Philosophie / Religionsphilosophie

**Wahrheit in Perspektiven.** Probleme einer offenen Konstellation, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. VIII, 410 S. (Religion in Philosophy and Theology, 14), pb € 59,00 ISBN: 3–16–148286–7

Die Arbeiten dieses Bdes sind hervorgegangen aus einer Tagungsreihe des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theol. Fak. der Uni. Zürich in den Jahren 2001 und 2002. Die Einleitung der beiden Hg. (1–28) beschreibt die Aufgabe und das Anliegen. Die Diskussion über Wahrheitstheorien und Wahrheitskriterien zeigt, daß die Wahrheitsfrage in jüngster Zeit verstärkt ins Zentrum des Interesses von Philosophie und Theologie getreten ist. Die Wahrheitsfrage umfasse aber ein ganzes Bündel von Problemen, und mit dem Verweis auf die Wahrheit könnten in verschiedenen Kontexten sehr unterschiedliche Fragen beantwortet werden. Deshalb sei es notwendig, die Funktion der Wahrheitsthematik in unterschiedlichen Praxiszusammenhängen zu klären. Fragen und Antworten ergäben sich immer aus Problemlagen, die perspektivengebunden sind. „Sie leisten zu deren Lösung daher auch nur einen Beitrag, wenn sie diese Perspektivität nicht ignorieren [...] Deshalb ist es eine zentrale Aufgabe, *das Verhältnis von Wahrheit und Perspektive hermeneutisch zu klären*" (4). „*Perspektivität*", so die These der Einleitung, „*ist die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit*" (13). Jede Behauptung sei in einer Perspektive von hier und jetzt positioniert und stehe damit in Differenz zu anderen. In einer Formulierung von Hilary Putnam: „Es gibt keinen Gottesgesichtspunkt, den wir kennen oder uns mit Nutzen vorstellen können, sondern nur die verschiedenen Gesichtspunkte tatsächlicher Personen, die verschiedene Interessen und Zwecke erkennen lassen, denen ihre Beschreibungen und Theorien dienlich sind" (23). Diese Perspektivität der Erkenntnis und ihrer Wahrheitsansprüche dürfe jedoch nicht als bloßer Relativismus mißverstanden werden; vielmehr sei die Perspektive das, was den Blick überhaupt erst ermögliche. Die These von der unlöslichen Verknüpfung von Wahrheit und Perspektivität behaupte nicht, daß die Wahrheit nicht gefunden werden könne, sondern daß jeder sie selbst finden müsse und daß sie von anderen durchaus auch anders erreicht werden könne.

Alle Beiträge beschäftigen sich mit dem Thema Wahrheit, aber nicht alle mit der Perspektivität der Wahrheit. Jan Rohls gibt einen instruktiven Einblick in die seit Beginn des 20. Jh.s geführte Diskussion über die Korrespondenz-, Konsens- und Kohärenztheorie der Wahrheit; zur Sprache kommen James, Russell, der Wittgenstein des Tractatus, der Wiener Kreis, Ramsey, Peirce, Habermas, Putnam, Tugendhat, Rescher und Puntel. Mit dem Gottesbegriff und den Kriterien der wahren Rede von Gott befaßt sich Armin Kreiner. Die Texte von Lorenz B. Puntel und D. Hugh Mellor wurden (in früheren Versionen) an mehreren Universitäten vorgetragen; der von Puntel wurde in kürzerer Form bereits in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) veröffentlicht. Puntel entwickelt die Grundidee einer semantisch-ontologischen Wahrheitstheorie; Mellor befaßt sich mit der Ontologie von Wahrmachern. Der Streit zwischen Korrespondenz- und Kohärenztheorie ist Thema des Beitrags von Alois Rust. Es gebe keinen guten Grund, die alte, im Common sense verankerte Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt zurückzuweisen; die Einwände gegen diesen Wahrheitsbegriff beträfen in erster Linie problematische Präzisierungsversuche dieses Wahrheitsbegriffs. Damit will Rust eine Skepsis ausdrücken gegenüber den Versuchen, den Wahrheitsbegriff über dieses basale Verständnis hinaus als philosophische Theorie zu entwickeln.

Dem weiteren Kreis sind auch die Arbeiten über Wahrheit in Rhetorik und Literatur zuzurechnen. Gonsalv K. Mainberger unterscheidet drei Positionen

zum Verhältnis von Wahrheit und Rhetorik: 1. Rhetorische Sätze können keinerlei Anspruch auf Wahrheit erheben. 2. Allein rhetorische Sätze können einen Wahrheitsanspruch erheben; es gibt keine sprachunabhängige Wahrheit. 3. Rhetorische Sätze sind weder völlig von der Wahrheit abgekoppelt, noch können sie den Anspruch erheben, der Wahrheit voll Genüge zu tun. „Wahrheit und Rhetorik", so die von ihm entwickelte (dritte) These, „unterhalten ein Wechselverhältnis, eine prekäre Balance zwischen apodiktischer Gewißheit und rhetorischer Konjektur, Verstand und Wille bzw. Begehren, Lust und Wunsch, Evidenz und Persuasion" (274). Das letzte Drittel der Arbeit geht ein auf die Rhetorik im Frankreich des 17. Jh.s (Port Royal und Blaise Pascal). Jan Bauke-Ruegg bringt rhetorische und literarische „Einwürfe" zur Wahrheitsthematik: den Topos, daß die Dichter lügen und die Wahrheit sich verhüllt; Nietzsches Antwort auf seine Frage ‚Woher der Trieb zur Wahrheit?'; Musils Diktum, die Wahrheit sei „eine unendliche Flüssigkeit, in die man hineinfällt" (316). Klaus Weimar fragt nach dem Wahrheitswert von Aussagesätzen in literarischen Texten. Sie seien weder einfach wahr noch einfach falsch, sondern „nicht-unwahr" (331). Das Nicht-Unwahre sei zwar durch die Unterscheidung von wahr und falsch hindurchgegangen, sei aber nicht mit ihr zu erfassen; es habe sie hinter sich gelassen und sich als selbständig erklärt.

Perspektivität der Wahrheit in der Geschichte der Philosophie ist Thema von Enno Rudolph, Hans-Peter Grosshans und Josef Simon. Der „häretische Perspektivismus der Renaissancephilosophie" (Rudolph) ist die Überzeugung vom Pluralismus der Wahrheiten oder der Gleichberechtigung gegensätzlicher Zugänge zur einen Wahrheit. Bei Cusanus ließen sich drei Aspekte des Perspektivismus unterscheiden: Perspektivismus als Methode der Wahrheitserkenntnis; als Form, in der Wahrheit sich erschließt; als weltanschaulicher Relativismus. Bei Pico della Mirandola seien ein weltanschaulicher und ein historischer Perspektivismus zu unterscheiden. Im Unterschied zu beiden sei bei Montaigne die Verpflichtung auf eine als Einheit verstandene Wahrheit endgültig aufgegeben. Lassen sich, so lautet die systematische Frage von Grosshans, „in einer perspektivischen Erkenntnis alle Bedingungen erfüllen, die nötig sind, um eine Erkenntnis als wahr zu behaupten, oder bedarf es dazu eines Überschreitens der jeweiligen Perspektiven des Erkennens" (254)? Für das begrenzte menschliche Erkennen gebe es keinen Standpunkt, von dem aus man die Perspektive Gottes einnehmen könnte. Eine Alternative sei Leibniz' Konzeption eines multiperspektivischen Universums. Menschliche Erkenntnis, so das sachliche Ergebnis der Interpretation, vollziehe sich immer perspektivisch; mit der Frage nach der Wahrheit einer Erkenntnis werde die Perspektivität des Erkennens jedoch zu überschreiten gesucht. „Insofern ist ein Wahrheitsanspruch eine Überschreitung perspektivischen Erkennens und es scheint dann wenig sinnvoll, Wahrheit selbst als eine Perspektive (unter anderen) zu bezeichnen" (269). Nach Kant vollzieht alle Erkenntnis sich in Horizonten. Kant, so zeigt Simon, unterscheidet verschiedene Weiten des Horizonts: Er ist entweder der allgemeine und absolute Horizont des ganzen menschlichen Geschlechts oder ein besonderer und bedingter Privat-Horizont. Außerdem unterscheide Kant verschiedene Bestimmungsarten der Horizonte des Fürwahrhaltens: nach dem Interesse des Verstandes, nach dem Geschmack und nach dem Interesse des Willens, d.h. dem Nutzen. Die Horizonte entspringen dem Bedürfnis des Menschen, sich ohne Übersicht *über* die Welt *in* ihr zu orientieren. Kant weise mit dieser Lehre „alle Versuche als *Irrtum* auf, die eine Übersicht über die Welt vorgeben und ihre eigene (rationale, geschichtliche und sprachliche) Beschränkung nicht *bemerken*" (140).

Den Theologen dürften vor allem die folgenden Beiträge interessieren: Eberhard Herrmann unterscheidet zwischen ‚konzeptualisiert', ‚konstruiert' und ‚konstituiert'. Er vertritt einen Relativismus in dem Sinn, daß wir Menschen biologische und soziale Wesen sind und daß Wirklichkeit immer eine von uns verstandene und konzeptualisierte Wirklichkeit ist; Konzeptualisierung sei eine Voraussetzung jeder Rede über die Wirklichkeit in allen ihren Aspekten. Um überleben und ein gutes Leben führen zu können, brauchen wir außer der korrekten Erklärung kausaler Zusammenhänge, die uns die Wissenschaft liefert, Werte als Konzeptualisierungen eines guten Lebens; sie werden uns von unseren Lebensanschauungen zur Verfügung gestellt. „Aufgabe und Funktion von Lebensanschauungen ist es, uns ein Verständnis dessen zu ermöglichen, was es bedeutet, Mensch zu sein, das heißt, mit den Unumgänglichkeiten des Lebens wie Glück, Liebe, Freude auf der positiven Seite und Leiden, Schuld und Tod auf der negativen Seite zu leben" (168). Diese Arbeitsteilung von Wissenschaft und Lebensanschauung impliziere die Möglichkeit zweier verschiedener materialer Wahrheitsdefinitionen. Kriterien für die Wahrheit von Lebensanschauungen seien „Kohärenz und existentielle Adäquanz" (169). Dabei sei das Adäquanzkriterium „stärker subjektiv in dem Sinne, daß es letzten Endes eine Frage des Erlebens ist, welche Ausdrücke, Bilder und Erzählungen unserer Lebensanschauungen als adäquat empfunden werden" (170). Bei religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen greifen nach Matthias Jung affektiv fundierte Wertungen und propositionale Komponenten ineinander; hier kommen ‚wir' als zentrierte Individuen ins Spiel. „Überzeugungen zu haben, geht über das Für-wahr-Halten von Sätzen aus einer neutralen Perspektive hinaus, es bedeutet, jene persönliche Perspektive zu artikulieren, die jeweils in einer spezifischen Verschränkung lokaler affektiver Bewertungen und globaler kognitiver Gehalte zum Ausdruck kommt" (193). Der schwer zugängliche Beitrag von Gabriel Motzkin gilt dem Problem, wie ein unendlich Seiendes endliche Seiende erfaßt. Der umfangreiche und thematisch weit ausholende Text von Ingolf U. Dalferth ist in ausführlicherer Form bereits in dessen Buch *Die Wirklichkeit des Möglichen* (Tübingen 2003)[1] erschienen. Im Mittelpunkt steht der Begriff der „Lebenswahrheit". Für sie sei der Gottesbezug als Norm der Lebensorientierung entscheidend. Leben heiße entscheiden, und richtige Entscheidungen seien solche, welche unsere Identität stärken oder uns *zur* Person werden lassen. Dieses Werden zur Person werde durch Gott ermöglicht; er „ist derjenige Grund des Möglichen und Wirklichen, ohne den nichts möglich wäre und ohne den es keine Wirklichkeit gäbe, für die etwas möglich wäre" (229).

Anliegen und These des langen, materialreichen Beitrags von Philipp Stoellger mit dem Titel „Wirksame Wahrheit" sind mir trotz wiederholter Lektüre leider nicht klar geworden. Der Untertitel „Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis" läßt vermuten, daß sein Fazit im letzten Teil „Zeugnis geben" zu suchen ist. „Der Wahrheitsanspruch eines Zeugen", heißt es dort, „überschreitet deutlich die Beschränkung auf Korrespondenz und Adäquation. Sein Anspruch ist *irreduzibel* persönlich und situativ" (380). Welcher Begriff von Zeugnis und Zeuge liegt diesen Sätzen zugrunde? Gilt sie auch für den Zeugen im alltäglichen Leben, etwa vor Gericht? Oder handelt es sich um einen bereits theologisch gefüllten Begriff von Zeuge und Zeugnis? Wie hängt er mit dem Begriff der Alltagssprache zusammen? Das „Zeugnis läßt in der Situation der Gabe keine Indifferenz zu, in der seine Wahrheit abgewogen und beurteilt werden könnte, sondern evoziert eine *Nicht-Indifferenz*, die zur Antwort herausfordert. Hier mit deliberativer Indifferenz zu antworten, wäre schon eine Abweisung dieses Anspruchs." Es handle sich hier vielmehr um einen „unausweichlich wirksamen Wahrheitsanspruch" (380). Soll hier, um es in der Terminologie der analytischen Diskussion zu formulieren, eine emotive, instrumentalistische Auffassung von der Wahrheit vertreten werden? Ist der Anspruch des Zeugen deshalb „irreduzibel persönlich und situativ", weil er von emotionalen Dispositionen abhängt? Oder handelt es sich um theologische Aussagen, die eine Pneumatologie und eine Gnadenlehre voraussetzen?[2]

Der Bd arbeitet Unterscheidungen heraus, die für die Diskussion über die Wahrheitsthematik wichtig sind, z.B. die Unterscheidung zwischen einer Intuition und deren Formulierung in einer Theorie oder zwischen dem Begriff und den Kriterien der Wahrheit. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß es sich um eine metaphorische Rede handelt, wenn wir von Perspektiven der Wahrheit oder von Wahrheit in Perspektiven sprechen. Der Begriff der Perspektive gehört dem Gesichtssinn zu. Wenn wir die Erkenntnis als eine Art geistigen Sehens betrachten, können wir ihn auch dort verwenden; so wie wir einen Körper immer nur von einer bestimmten Seite her sehen, erkennen wir an einer Sache immer nur einen bestimmten Aspekt. In diesem Sinn ist die Erkenntnis perspektivisch, aber ist es auch die Wahrheit? ‚Wahr' ist ein einstelliges Prädikat; eine Aussage ist nicht wahr für jemand oder für etwas, sondern sie ist einfachhin wahr. Die Aussage kann die begrenzte ‚Perspektive', unter der sie gemacht wurde, in sich zum Ausdruck bringen; sie kann angeben, wann und wo sie gemacht wurde, unter welcher Rücksicht der Sprecher die Sache betrachtet hat usw. Die Wahrheit einer Aussage kann von solchen Bestimmungen abhängen, aber dadurch wird die Wahrheit nicht perspektivisch; die so bestimmte Aussage, welche die Perspektiven, unter denen die Sache gesehen wird, in sich zum Ausdruck bringt, ist einfachhin und nicht für jemand oder unter einer bestimmten Perspektive wahr. Wenn von Wahrheit in Perspektiven die Rede ist, so muß zwischen der Aussage und dem Akt der Zustimmung oder des Urteils, welcher der Aussage einen Wahrheitswert zuspricht, unterschieden werden. Es ist möglich, daß die Zustimmung nicht allein vom Wahrheitswert der Aussage, sondern auch von anderen Motiven bestimmt wird, oder daß der Grad ihrer Stärke von solchen anderen Motiven abhängt. Aber dadurch wird die Wahrheit nicht perspektivisch, denn das Prädikat ‚wahr' qualifiziert nicht die Zustimmung, sondern die Aussage, der zugestimmt wird.

München Friedo Ricken

[1] Vgl. meine Rezension in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 587–590.

## Kirchenrecht

**Schwarz**, Stephan: **Strukturen von Öffentlichkeit im Handeln der katholischen Kirche.** Eine begriffliche, rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung. – Paderborn: F. Schöningh 2004. 382 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht KStKR, 3), kt € 48,00 ISBN: 3–506–71801–0

Begriff und Phänomen des Öffentlichen und der Öffentlichkeit waren in den 1960er/1970er Jahren ein verbreiteter Gegenstand öffentlich-rechtlicher, soziologischer oder sozialphilosophischer Untersuchungen. Neben der grundlegenden Arbeit von Jürgen Habermas über den Strukturwandel der Öffentlichkeit sind hier insbesondere

[2] Das Namensregister nennt einen Autor namens Thomas *Nagel* und unterscheidet von ihm einen anderen namens Thomas *Nagl*. Die Seitenangaben zu Th. Nagl beziehen sich auf den Aufsatz von Stoellger. Anhand der zitierten Werke ist eindeutig, daß es sich um ein und denselben Autor, nämlich Thomas Nagel, handelt.

juristische Untersuchungen aus der Feder von Peter Häberle und Alfred Rinken zu nennen, die der wissenschaftlichen Schule von Rudolf Smend und Konrad Hesse zuzurechnen sind. Der Öffentlichkeitsbegriff stand und steht in den rechtswissenschaftlichen Werken eher für ein von der staatlichen Ordnung her verstandenes Prädikat. Durch die Diskussionen über das Verhältnis von Staat und Gesellschaft seit den 1960er Jahren wurde das Öffentliche aber aus der staatszentrierten Beziehung herausgelöst und in dem intermediären Bereich zwischen Staat und Gesellschaft verortet. Unbestritten war und ist dies unter (weltlichen) Juristen aber nicht. Das Öffentliche und die Öffentlichkeit treten aber nicht nur als staatsrechtliches oder sozialphilosophisches Problem auf. Schon in den 1950er Jahren hat sich etwa Hermann Krings in einer sehr anregenden, ganz kleinen Abhandlung – vor dem Hintergrund der Theologischen Traktate Erik Petersons – mit dem von der ecclesia her verstandenen Öffentlichkeitsbegriff auseinandergesetzt (in: Frankfurter Hefte 7 [1952], 294–296). Zu den theologischen Aspekten treten kirchenrechtliche Konzepte wie das Ius publicum ecclesiasticum (IPE) hinzu. Aus der Sicht der evangelischen Theologie hat sich vor dreißig Jahren der heutige Bischof von Berlin-Brandenburg Wolfgang Huber in seiner Heidelberger Habil.schrift dem Spannungsfeld „Kirche und Öffentlichkeit" gewidmet. Das evangelische Kirchenvertragsrecht verkoppelt mit der Formel vom Öffentlichkeitsauftrag kirchliche und staatliche Sphäre nicht nur mit einem Recht der Kirchen auf öffentliche Wirksamkeit, sondern gleichzeitig mit der staatlichen Erwartung an die Kirchen, Sorge für das politische Gemeinwesen zu tragen. Peterson und Krings beispielsweise kam es aber weniger auf die vom Staat verliehene – oder auch: geliehene – Öffentlichkeit der Kirchen an, wie sie nicht zuletzt etwa in dem Recht auf öffentliche Religionsausübung oder der Anerkennung als rechts- und handlungsfähige Institution zum Ausdruck kam und kommt. Sie warfen vielmehr die Frage nach der kircheneigenen Öffentlichkeit auf: „Der Öffentlichkeitscharakter der Kirche ergibt sich also nicht aus ihrer Beziehung zum Staat, sondern umgekehrt: weil die Kirche ihrem Wesen nach öffentlich ist, hat sie einen Bezug zum Politischen, besonders dort wo sie am ‚kirchlichsten' ist: in ihrer Liturgie, in ihrer Dogmenverkündigung" (Krings, ebda., 295).

Da das Öffentliche und die Öffentlichkeit nicht ausschließlich auf den staatlichen Kontext bezogen sind, ist es sehr verdienstvoll, daß Stephan Schwarz mit seiner hier anzuzeigenden Mainzer theologischen Diss. sich dem Problemkreis Öffentlichkeit von einer katholisch-theologischen und kirchenrechtlichen Perspektive her nähert (23). Der Vf. konstatiert, daß es verschiedene Arten von öffentlichem Handeln der Kirche gibt, die von außen undifferenziert als öffentlich wahrgenommen werden, aber innerkirchlich auf einem differenzierenden Konzept von Öffentlichkeit basieren, das auch in der Rechtsprache des CIC 1983 zum Ausdruck gelange. Im Gegensatz zu anderen Arbeiten geht es dem Vf. um ein Öffentlichkeitsverständnis, das vorrangig aus kanonistischer und theologischer Binnenperspektive destilliert werden soll (24). Dabei sollen nicht nur die Interaktionen zwischen Kirche und Staat, sondern vor allem die Öffentlichkeitsdimensionen des innerkirchlichen Raumes ausgelotet werden.

Der Vf. gliedert seine Untersuchung in fünf Kap.n. Während das erste Kap. (29–87) die Verwendung des Begriffes Öffentlichkeit in verschiedenen Wissenschaftskontexten darstellt und analysiert, steht im zweiten Kap. die historische Rückversicherung im Vordergrund (89–154). Hieran schließt sich im dritten Kap. (155–203) die sendungstheologische Grundlegung des öffentlichen Handelns der Kirche an, die im vierten Kap. (205–340) in der Analyse des öffentlichen Handeln vor der Folie der Bestimmungen des CIC 1983 mündet.

Der mehrperspektivischen Methode des Vf.s entsprechend umkreist er im ersten Kap. das Öffentlichkeitsverständnis in der Philosophie, Soziologie, Kommunikationswissenschaft / Publizistik, Pädagogik, Rechtswissenschaft und auch der Theologie. Der Vf. bietet hier eine solide Zusammenschau unterschiedlicher Wissenschaftsergebnisse, die im Ergebnis als „öffentlich" bekannt vorausgesetzt werden können. Besonders Neues konnte hier nicht erwartet werden.

Das zweite Kap. wird vom Vf. als historische Basis konzipiert. Er zeigt dabei, wie das römisch-rechtliche publicus und das Ius publicum Eingang in die kirchliche Doktrin über das Verhältnis von Staat und Kirche gefunden hat, indem das Ius publicum ecclesiasticum (IPE) die Kirche als societas inaequalis et perfecta konzipierte und zu dem großen Gegenüber des Staates aufbaute. Als societas perfecta verband die Lehre vom IPE eine kirchliche Eigenrechtsmacht und den Anspruch darauf, im säkularen staatlichen Gemeinwesen eine herausgehobene, öffentliche Stellung eingeräumt zu bekommen. Sch. hebt hervor, daß der Kirchenbegriff der IPE eine Engführung auf die sichtbare, durch die Hierarchie geprägte Kirche bedeute, da öffentliche Wirksamkeit und Handlungsfähigkeit der Kirche nur mit dieser Hierarchie als dem zuständigen Handlungssubjekt verbunden worden sei. Bei terminologischen Variationen sei das Konzept des IPE vom CIC 1917 übernommen worden. Dem kanonistischen Leitbild des IPE stellt der Vf. schließlich die Katholische Aktion als Phänomen eines Laienapostolats gegenüber (139 ff.). Das Besondere dieser Bewegung war ihre kirchenobrigkeitliche Beauftragung, so daß sie keine Widerlegung der sacra hierarchica (dazu 132) war, sondern Beleg dafür, daß kirchliche Außenwirkung hierarchisch zurückgebunden sein muß.

Ein Gegenakzent liegt in den Aussagen des Zweiten Vatikanums zum Öffentlichkeitsaspekt. Der mit dem Konzil verbundene „Öffnungsauftrag" (Ratzinger) sollte – was aber kanonistisch nicht unbestritten ist – eine eindeutige Zäsur gegenüber der Lehre vom IPE darstellen (156, 162). Der Vf. zeichnet zum Beleg dafür die theologischen Grundaussagen des Zweiten Vatikanums im Hinblick auf das Öffentlichkeitsproblem nach. Der Öffentlichkeitstopos werde in den Konzilsdokumenten aber sinnvariabel verwendet. Einerseits lehne er sich an den Sprachgebrauch juristisch-sozialwissenschaftlicher Verwendungszusammenhänge an und bezeichne dabei entweder die staatliche Sphäre oder die Sphäre zwischen den Polen Staat und Gesellschaft. Andererseits arbeite das Konzil theologische Spezifika kirchlicher Öffentlichkeit heraus, die mit Fragen kirchlicher Repräsentation und verbindlichen Handelns namens der Kirche verbunden sind. Die „Öffentlichkeitsvollmacht" werde nach den konziliaren Vorstellungen nicht bei den Priestern monopolisiert, sondern angesichts des allgemeinen Priestertums der getauften und gefirmten Gläubigen auch vermehrt auf Laien ausgedehnt, wenngleich die öffentliche Leitungsvollmacht nach wie vor und vorrangig bei einzelnen priesterlichen Vollmachtsträgern verortet sei. Daneben bestehe ein missionarischer Öffentlichkeitsauftrag, der alle Gläubigen zum Tätigwerden in Staat und Gesellschaft aufrufe. Die Verwendungszusammenhänge des Topos Öffentlichkeit in den Konzilstexten kennzeichnet der Vf. zu Recht als vielfältig. Sie sind ein Beleg für die Sinnvariabilität dieses Topos, dessen Bedeutung sich nur jeweils kontextuell erschließen läßt. Von einem einheitlichen Öffentlichkeitskonzept ist das Konzil weit entfernt.

Der Bedeutungsvielfalt des Öffentlichkeitsbegriffs in den Konzilsdokumenten steht nach Ansicht des Vf.s ein sehr differenziertes (213, 343), engeres Verständnis im CIC 1983 gegenüber, ohne aber den zweifachen Wurzelgrund einerseits im CIC 1917 und den Konzilsdokumenten zu verleugnen. Das kirchenrechtliche Öffentlichkeitsverständnis sei wesentlich mehr auf die kirchliche Binnenperspektive beschränkt: publicus sei das, was auf den sozial-communialen Raum der Kirche bezogen ist (213 f.); die Öffentlichkeit des Staates und/oder der bürgerlichen Gesellschaft liege nicht so sehr im Blick- und Regelungsfeld des CIC 1983. Die kanonistische Analyse der Öffentlichkeitsthematik ist das Herzstück der Arbeit von Sch. Angesichts der Verfassungsstruktur der Katholischen Kirche könnten kirchliche Öffentlichkeitsaufgaben nicht von allen Gläubigen ohne Unterschied wahrgenommen werden (344). Um die unterschiedlichen Öffentlichkeitsgewichte auszuloten, nähert sich Sch. der Thematik in zwei Schritten: Im ersten Schritt analysiert er Öffentlichkeit formal vor der Folie der hierarchischen Verfassung der Kirche (227 ff.), im zweiten Schritt beleuchtet er das Öffentlichkeitsthema material in den drei kategorialen Bereichen kirchlicher Sendung (tria munera): Verkündigungsdienst, Heiligungsdienst und Leitungsdienst (26, 265 ff.). Der Vf. verspricht sich von dieser differenzierenden Analyse einen „Beitrag zur innerkirchlichen Konfliktminimierung", da die unterschiedlichen Grade von Verantwortung und Repräsentativität kirchlicher Öffentlichkeit deutlicher zu Tage treten (345).

Sch. arbeitet dabei in seinem ersten Schritt folgendes heraus: Träger höchster kirchlicher Autorität und Verantwortung für das öffentliche Handeln im Namen Jesu Christi und der Kirche sind universalkirchlich der Papst und das Bischofskollegium (231 ff.). Papst und Bischöfe sind die verbindlichen Repräsentanten der Kirche (235). Sie wirken kraft ihrer hoheitlichen Leitungsvollmacht (dazu 227 ff. u. ö.) nach innen und außen öffentlich für die Kirche. Die päpstliche Handlungsvollmacht ist nach c. 331 CIC 1983 potestas suprema et plena (231 f.); ihr kommt Vorrang vor allen anderen Vollmachten auch innerhalb der Teilkirchen und deren Verbände zu. Das Bischofskollegium hat Anteil an der gesamtkirchlichen Öffentlichkeitsvollmacht, wenn sie es in Gemeinschaft mit dem kirchlichen Oberhaupt ausübt. Wann dies der Fall ist, liegt in der Kompetenz-Kompetenz des Papstes (232). Zwischen Papst und Diözesanbischof tritt als Zwischeninstanz die nationale Bischofskonferenz (236 ff.), die nach kirchlichem Recht ipso iure öffentliche juristische Person ist (cc. 449 § 2, 116 § 1 CIC 1983). Das öffentliche Handeln der Bischofskonferenz ist keine iure divino begründete Repräsentationsbefugnis; öffentlich ist sie nur im Rahmen ihres Zuständigkeitsbereiches kraft kirchlichen Rechts (242). In der Diözese als Grund- und Vollform der Teilkirche (243) obliegt dem Ortsordinarius die Hirtensorge für sein (Teil-)Volk, gleichzeitig hat er aber an der gesamtkirchlichen Verantwortlichkeit Anteil (252). Der Ortsbischof nimmt die öffentliche Repräsentation der als öffentliche juristische Person verfassten Diözese als seinem räumlichen und sachlichen Jurisdiktionsbereich in all ihren Dimensionen wahr (246). Hierbei ist der Diözesanbischof nicht immer zur höchstpersönlichen Wahrnehmung verpflichtet, sondern kann seine Befugnisse (teilweise) kraft kirchlicher Sendung (missio canonica) delegieren oder mandatieren. Hier bestehen im einzelnen Unterschiede zwischen Klerikern und Laien, jedoch haben alle bei der Verleihung von Vollmachten oder Befugnissen Anteil an der apostolischen Sendung und handeln nach Maßgabe der Verleihung für ihren Zuständigkeitsbereich öffentlich und rechtsverbindlich (252 f.). Kraft Kirchenrechts sind dem Diözesanbischof als Inhaber stellvertretender ordentlicher Leitungsvollmachten im Bereich der Exekutive und der Judikative der Generalvikar und der Offizial beigegeben; sie handeln nach Maßgabe ihrer

Funktion in seinem Namen öffentlich (249). Auf der Ebene der Pfarrei als der untersten kirchlichen Verfassungsebene übt der Pfarrer sein Amt mit eigenberechtigter Vollmacht aus, die aber nicht als hoheitliche Leitungsmacht mißverstanden werden darf (256). Aufgrund seiner kirchlichen Sendung durch den Ortsordinarius trägt der Pfarrer die cura pastoralis für seine Pfarrei. Ihm obliegt dabei die Repräsentation in allen Angelegenheiten innerkirchlicher und außerkirchlicher Öffentlichkeit innerhalb seines Sprengels und seiner Zuständigkeiten (258).

Im zweiten Schritt mustert der Vf. die Öffentlichkeit der Kirche in der Perspektive des Tria-munera-Schemas (265 ff.). Der öffentliche Verkündigungsdienst beschränke sich nicht nur auf religiöse Dinge, sondern umfasse auch, wie sich aus c. 747 § 2 CIC 1983 ergibt, den gesellschaftlich-politischen Sektor (268) und die kirchliche Missionstätigkeit (cc. 781–792 CIC 1983) als konstitutives Element kirchlicher Sendung (269). Der Begriff missio sei kodikarisch weit gefaßt und keineswegs auf die Bekehrung Ungetaufter oder Ungläubiger beschränkt (269, 277). Eingehend setzt sich der Vf. damit auseinander, daß nach den kodikarischen Bestimmungen alle Gläubigen aufgrund von Taufe und Firmung grundsätzlich zur Ausübung des kirchlichen Verkündigungsdienstes durch Bekenntnis, Zeugnis und Weitergabe des Glaubens befähigt und verpflichtet sind (278). Anders als die Inhaber kirchlicher Leitungsmacht handeln sie aber eigenverantwortlich. Offiziell wird die Teilhabe am öffentlichen Verkündigungsdienst im Namen der Kirche erst aufgrund kirchlicher Sendung (missio canonica) (288 ff.). Im nächsten Punkt arbeitet der Vf. heraus, daß zwar alle Gläubigen am Heiligungsdienst beteiligt sind, doch übten ihn nur diejenigen öffentlich aus, die dazu insbesondere durch die sakramentale Weihe befähigt sind (297, 301). Entsprechend ihrer Weihestufe sind Bischöfe, Priester und Diakone zur öffentlichen Wahrnehmung des kirchlichen Heiligungsdienstes berufen. Eine Beteiligung von Laien ist aber durchaus möglich und kann in unterschiedlichen Variationen vorkommen (308 ff.). Eine differenzierte Öffentlichkeit zeige sich schließlich bei der Wahrnehmung kirchlicher Leitungsdienste. Leitung sei ein in sich stark aufgefächertes Phänomen und beschränke sich nicht auf die hoheitliche Leitungsvollmacht (311). Der Vf. hebt hervor, daß alle Gläubigen in grundlegender Weise am munus regendi Anteil haben und diesen Dienst im eigenen Namen ausüben können (313). Relativiert wird dies aber durch die weiteren Ausführungen, die belegen, daß die Leitungsvollmachten insbesondere beim Papst und den Bischöfen liegen. Trotzdem können Laien partiell an der Ausübung des munus regendi teilhaben und beispielsweise an der diözesanen hoheitlichen Verwaltung und Rechtsprechung mitwirken (332, 333 f.). Schließlich sind Laien am Leitungsdienst beteiligt, wenn ihnen der Vorsitz eines kirchlich-öffentlichen Vereins obliegt; sie repräsentieren dann nach Auffassung des Vf.s ein Stück kirchenamtlicher Öffentlichkeit (336, 337), wie überhaupt die Differenzierung zwischen privaten und öffentlichen Vereinen nach dem CIC 1983 ein Beleg für die Öffentlichkeitsthematik sei (näher dazu 258 ff.).

Das erkenntnisleitende Interesse des Vf.s ist es, klar die Verantwortung unterschiedlichster kirchlicher Akteure hinsichtlich kirchlich-öffentlicher Aufgaben aufzuzeigen und auszutarieren. Das Öffentlichkeitsverständnis des Vf.s muß dabei notwendigerweise eher introvertiert bleiben und sich auf die besondere, über den einzelnen hinausgreifende Sphäre innerhalb des sozialen Gebildes Katholische Kirche beschränken. Zu Recht kommt bereits im Titel der Arbeit zum Ausdruck, daß kein in sich geschlossenes kirchliches System von Öffentlichkeit anvisiert ist. Vielmehr beabsichtigt der Vf., das vielschichtige und mehrdeutige Phänomen Öffentlichkeit vor allem unter dem kirchenrechtlichen Blick zu analysieren. Gerade diese Passagen seiner Arbeit zeichnen sich durch hohe Akribie aus und eröffnen dem Leser neue oder zumindest genauere Perspektiven. War es in den 1960/1970er Jahren das ebenso dezidierte wie pointierte Anliegen des Bayreuther Verfassungsrechtlers Peter Häberle, für eine „Entstaatlichung des Öffentlichen" zu plädieren, so kann man nach der Lektüre der lesenswerten Arbeit von Schwarz sagen, daß à la longue eine „Enthierarchisierung des Kirchenöffentlichen" nicht möglich ist. Die Sentenz Häberles von der Entstaatlichung war in gewissem Sinne wohl auch schon eine polemische Überzeichnung. Die bestehenden Nuancierungen und Schattierungen des Öffentlichkeitsthemas im kirchlichen Bereich erstmalig umfassend nachgezeichnet und erschlossen zu haben, ist das große Verdienst der Arbeit von Sch.

Bonn / Dresden Ansgar Hense

## Religionswissenschaft

**Heinrich,** Rolf: **Leben in Religionen – Religionen im Leben.** Interreligiöse Spuren. – Münster: LIT 2005. 222 S. (Interreligiöse Begegnungen. Studien und Projekte, 1), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–8037–0

Interreligiöse Begegnungen bewegen sich normalerweise auf einer hohen abstrakten Ebene, dabei werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Weltreligionen untersucht. Schnell stößt man hier aber an Grenzen, zumal wenn sich absolute Wahrheitsansprüche wie im Christentum und Islam gegenüberstehen. So gerät das Gespräch in eine Sackgasse. Einen anderen Weg beschreitet die Projektgruppe unter Folkert Rickers an der Universität Duisburg-Essen, die beim konkreten Alltag ansetzt, der von den Anhängern der verschiedenen Weltreligionen bewältigt werden muß. (Vgl. Rickers, F., Alltagserfahrungen im interreligiösen Kontext, Neukirchen-Vluyn 2000.) So ergibt sich die Frage, welchen Beitrag leisten die einzelnen Religionen zur Lebensbewältigung und welche Funktion erfüllen sie dabei? Grundbedürfnisse der Menschen, Schwellensituationen und Erschütterungen des Lebens werden in allen Religionen thematisiert. Hier tun sich nicht nur eindeutige Differenzen auf, oft überlappen sie sich auch, oft sind es nur begrenzte Differenzen. So entsteht eine „Spurensuche von unten", die an die Stelle des „Weltethos von oben" von Hans Küng treten soll (27). Dabei werden gemeinsame Wurzeln wahrgenommen, aber auch Unterschiedliches kann wahrgenommen, respektiert und kritisiert werden. Die Duisburger Arbeitsgruppe erblickt darin die Zukunft der interreligiösen Begegnungen. Das Wort Dialog vermeidet sie zu Recht, weil es viel zu anspruchsvoll klingt und oft nicht eingelöst werden kann. Für diese Art des interreligiösen Dialogs ist eine eigene Reihe im LIT-Verlag konzipiert worden, in der bereits vier Bde erschienen sind. Den Reigen eröffnet der Hg. selbst mit dem hier vorgestellten Bd.

Aus der Perspektive eines evangelischen Christen werden Möglichkeiten der Begegnung mit Anhängern jüdischer, muslimischer, hinduistischer und buddhistischer Religionsgemeinschaften aufgezeigt, die jeweils auf ihre Weise versuchen, den Alltag in Deutschland zu bewältigen. Der Personenkreis wird darüber hinaus ausgeweitet auf die Konfessionslosen, die „Atheisten" und diejenigen, die sich ihre „eigene Religion" zusammengestellt haben. Die Leitfrage lautet, „ob und wie religiöse Erfahrungen und Deutungen förderlich, bewahrend und schützend für das Leben und welche destruktiv sind." (10) Der Vorzug dieser Publikation liegt darin, daß in jedem Kap. auch erprobte Modelle und Projekte interreligiöser Begegnungen vorgestellt werden. In diese Arbeit ist die Tätigkeit des Autors als Pfarrer einer Gemeinde im Herzen des Ruhrgebietes und als Lehrbeauftragter für Evangelische Theologie an der Universität Duisburg-Essen eingeflossen. So verbinden sich hier Begegnungen mit Menschen in einem überschaubaren Nahbereich und wissenschaftliche Reflexion auf vorteilhafte Weise.

Eingestimmt wird der Bd mit einer Reflexion über den fremden Gott und fremden Jesus. Anhand biblischer Texte wird aufgezeigt, daß Gott den Menschen als Fremder begegnet, daß die Israeliten in Ägypten Fremde waren und so auch den Fremden gastfreundlich begegnen sollten. Jesus selbst führte diese Tradition fort, er blieb fremd im eigenen Land und hatte kein Zuhause. Das Fremdsein gehört zur Grunderfahrung der Christen, die unterwegs sind und deren Heimat im Himmel ist. Von daher sind die Christen aufgefordert, den Fremden jeglicher Herkunft zu Hilfe zu kommen, die Mitgenossen der Verheißung in Jesus Christus sind (Eph 3,43–48). Das Christentum hat der Fremdenfeindlichkeit das Gebot der Nächstenliebe entgegengestellt (K. O. Hondrich). Die unter uns lebenden Angehörigen anderer Religionen sind auch Fremde, denen wir vor Ort begegnen. Wir müssen uns auf ihr Fremdsein einlassen, auch sie sind mit uns auf dem Weg.

Der erste Lebensbereich, in dem sich Vertreter verschiedener Religionen begegnen, ist das Essen und Trinken. In allen Religionen gibt es bestimmte Speiseregeln als „Schutzschild ihres Lebens". Mit dem Mahl verbunden ist die Gastfreundschaft, die in allen Kulturen verwurzelt ist und ein religiöses Fundament besitzt. In diesem Zusammenhang wird ein „Abendmahl der Gastfreundschaft" (54–61) vorgestellt, das zusammen mit Protestanten, Katholiken, Religionslosen und sogar Muslimen gefeiert wird. Zum Mahl werden Brot, Wasser und Datteln gereicht. Muslime begründen ihre Teilnahme mit: „Tut gut und kommt von Gott." Hier zeigt sich, wie problematisch sich der ausgeweitete Religionsbegriff erweist. Mit dem biblisch überlieferten Herrenmahl, in dem das Leiden, Sterben und die Auferstehung Jesu Christi kommemoriert wird, hat dies überhaupt nichts zu tun. Eine solide bibeltheologische Begründung sucht man vergebens, dafür werden die Unterschiede zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen verwischt. Genau genommen handelt es sich hier um ein Sättigungsmahl, der Ausdruck Abendmahl führt dagegen in die Irre!

Liebe und Sexualität gehören zu den Grundbedürfnissen des menschlichen Daseins und finden in den religiösen Traditionen unterschiedliche Beachtung. Sie entwickeln Lebensregeln, „die dem Erhalt und Schutz des Lebens dienen sollen gegen destruktive und menschenverachtende Haltungen." (62f.) Bei der religionsgeschichtlichen Darstellung werden dem Christentum lustfeindliche Tendenzen vorgeworfen. Für den Vf. ist das entscheidende Kriterium für gelingende Sexualität, ob die Würde des Menschen gewahrt wird, biblische Aussagen finden keine Berücksichtigung. Folgerichtig plädiert er für „ein sexuell selbstbestimmtes Leben." „Lustvolle Sexualität" ist das Lernziel der Religionen" (81). Der Realisierung dieses Zieles einer befreienden Sexualität steht aber im Wege, daß sowohl der Islam als auch der Buddhismus, mit Ausnahme des tantrischen Buddhismus, sich diesem Lernziel strikt verweigern. Wie soll es dann aber auf dieser Grundlage zu einer Begegnung der Religionen kommen?

Hier steht postmoderne Beliebigkeit gegen traditionelle Sichtweisen von Liebe, Sexualität und Ehe. Ganz anders dagegen argumentiert Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est"! Die Ausführungen in diesem Kap. können nicht überzeugen und weisen keinen Weg zu einer fruchtbaren Begegnung der Religionen.

Zur Alltagswelt gehört die Kleidung, dafür gibt es in den Religionen unterschiedliche Vorschriften und Einstellungen, wir brauchen nur an das Kopftuch zu denken. So zeigen sich auch hier Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Der Autor regt an, interreligiöse Begegnungen mit und ohne Kopftuch zu veranstalten (89ff). Aber selbst unter Muslimen ist das Tragen eines Kopftuches höchst umstritten, so daß ein interreligiöses Gespräch kaum eine Klärung herbeiführen wird. Es stößt hier an unüberwindbare Grenzen.

Ein umfangreiches Kap. ist zu Recht der Gier nach Geld gewidmet, das sich immer mehr als wahrer Gott dieser Welt oder als Götze erweist. Hier gibt es große Übereinstimmungen unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften in der Verurteilung des „gelben Sklaven". Ausführlich wird das Zinsverbot behandelt, das Martin Luther aus der Bibel übernommen und konkretisiert hat. Im Islam kommt ihm auch heute noch eine große Bedeutung zu, „es wird von der Mehrheit der Muslime als absolutes Verbot verstanden" (A. Köhler). Aber zwischen grundsätzlichen Glaubensüberzeugungen und alltäglicher Praxis bestehen auch hier gravierende Unterschiede. In der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung hat das Zinsverbot keine Realisierungschance. Der Autor plädiert zu Recht dafür, daß es ökonomisch und ethisch geboten sei, daß sich „die verschiedenen Religionsgemeinschaften in der Frage nach dem Umgang mit Geld interreligiös verständigen"(123). Dieses Kap. ist sehr instruktiv und hilfreich.

Im Leid schaut der Mensch nach Hilfen aus, die er v. a. von den Religionsgemeinschaften erhofft, die sich alle auf ihre Weise mit diesem Urphänomen auseinandergesetzt haben. Besonders der Buddhismus hat das Leid zentral in die Mitte seiner Religion gerückt; denn für den Buddhisten ist alles Dasein Leiden. Das Bemühen des Menschen bestehe darin, das Leid zu überwinden, dafür müsse er sich aber unzähligen Inkarnationen unterziehen. In der Mitte des christlichen Glaubens steht das Symbol des Kreuzes, es symbolisiert Leid und Überwindung des Leidens. In keiner Religion wagt man es, Gott unmittelbar mit dem Leid des Menschen in Verbindung zu bringen, nur im Christentum, das vom „gekreuzigten Gott" spricht. Dagegen darf im Islam Gott nicht leiden, dies gilt auch für Jesus, dessen Kreuzestod daher geleugnet wird. In diesem Zusammenhang hätten auch das strukturelle Leid und der Kampf gegen das Leid, sofern es von Menschen verursacht worden ist, eine Erwähnung verdient. Die unterschiedliche Sichtweise des Leids und seiner Überwindung läßt sich auch nicht durch interreligiöse Begegnungen überwinden. Dafür sollten aber die Leidensbereiche gemeinsam sensibel wahrgenommen werden, alle sollten sich zu einer Gemeinschaft der Leidenden zusammenschließen (148).

Sterben und Tod betreffen den Menschen elementar, sie sind Teil des Lebens (151). Die Religionen versuchen, den Menschen Trost zu spenden und Orientierungen zu vermitteln. Unterschiedliche Rituale helfen den Sterbenden, den Tod anzunehmen und den Hinterbliebenen, mit der Verlusterfahrung fertig zu werden. In Krankenhäusern und Sterbehospizen können Menschen verschiedener Religionen über die jeweiligen Traditionen in der Begleitung Sterbender und Bestattungsformen ins Gespräch kommen. Auf diese Weise erfahren sie etwas über die Einstellung der anderen zum Tod auf dem Hintergrund der jeweiligen Religion. Alle Religionen verbindet der Glaube, „dass das Band zwischen Lebenden und Toten nicht abreißt" (171). Diese Gespräche können helfen, den Tod nicht aus dem Leben zu verdrängen und das Gedächtnis der Verstorbenen zu bewahren (172). Den Religionen wird die Aufgabe zugewiesen, gemeinsam der weit verbreiteten Verdrängung des Todes aus dem Alltag zu widerstehen, indem sie ihn zur Sprache bringen und entsprechende Rituale und Bräuche pflegen.

Übergangsriten an den Knotenpunkten menschlicher Existenz finden heute wieder stärkere Beachtung, auch bei Nichtglaubenden. Die Menschen suchen in der Zeit des Übergangs Sicherheit in Riten, die ihnen die Angst vor dem Unbekannten nehmen. In den Passageriten beim Beginn eines neuen Lebensabschnittes (z. B. Konfirmation / Firmung) werden solche Hilfen angeboten. Segenshandlungen begegnen uns in allen Religionen, sie stellen den Menschen unter den Schutz der Gottheit und verheißen ihm seine Treue (183). Angesichts der hohen Anzahl nichtchristlicher Schüler/Innen wächst der Wunsch nach multireligiösen Feiern oder Gottesdiensten in der Schule. Ein interreligiöser Gottesdienst zum Schulanfang wird vorgestellt (189–194), ist doch die Schule für Schüler der verschiedenen Religionen der gemeinsame Lebensraum. Gottesdienste dieser Art haben in England und Wales schon eine lange Tradition.

Zum Leben gehört das Aufbrechen, Ausziehen und Wandern. Die Religionen verstehen diese Bewegung als Pilgerweg, der in der Ewigkeit bei Gott endet. Pilgerreisen erfreuen sich wieder wachsender Beliebtheit, man denke nur an den Jakobuspilgerweg, auf den sich Katholiken, Protestanten, Muslime, ja selbst Ungläubige begeben. Man braucht aber nicht eigens auf große Pilgerfahrten zu gehen, man kann auch in einem Stadtteil oder in einer Region gemeinsam die heiligen Stätten der Religionen aufsuchen und dort beten (203). Ein nächtlicher Pilgerweg in einem Stadtteil von Gelsenkirchen wird geschildert, an dessen Ende ein Mahl der Gastfreundschaft steht (203–204).

Der Tanz als elementares Ausdrucksmittel des Menschen in den verschiedenen Religionen bildet den Abschluß dieses informativen Buches. Wir entdecken heute wieder, daß sein Ursprung im Kult liegt, und das hat zur Folge, daß der Kulttanz Eingang in den Gottesdienst findet. Auch er kann im Mittelpunkt einer interreligiöser Begegnung stehen, wenn Menschen verschiedener Religionsgemeinschaften die Tänze ihrer Religion vorführen. Sie vermitteln auf diese Weise ein Verständnis einer anderen Spiritualität und Gottesbeziehung, die als Bereicherung für den eigenen Glauben erfahren werden kann (211–213).

Die flüssig geschriebene Darstellung interreligiöser Begegnungen zeigt Möglichkeiten auf, wie sich Anhänger verschiedener Religionsgemeinschaften im gelebten Alltag in Deutschland begegnen können. Sie macht aber auch deutlich, wo die Grenzen dieser interreligiösen Spurensuche liegen. So sehr man die theologischen Differenzen in den Hintergrund drängen möchte, sie melden sich immer wieder zu Wort. Daher dürfen wir uns nicht mit religionsgeschichtlichen Vergleichen begnügen. Auf eine solide theologische Reflexion kann dabei nicht verzichtet werden. Auch diese „Spurensuche von unten" ist kein Königsweg, aber eine diskussionswürdige Alternative zu den bisherigen Dialogbemühungen. Man darf gespannt auf die weiteren Veröffentlichungen in dieser begrüßenswerten Reihe sein.

Vechta Ralph Sauer

## Ökumene

**Link-Wieczorek,** Ulrike u. a.: **Nach Gott im Leben fragen.** Ökumenische Einführung in das Christentum. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Freiburg u. a.: Herder 2004. 364 S., pb 19,95 € ISBN: 3–579–05426–0 (Gütersloher Verlagshaus) / 3–451–28518–5 (Herder)

Das in einem mehrjährigen ökumenischen Austauschprozeß und in enger Anbindung an die Arbeit des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses entstandene Buch versteht sich, wie der Untertitel preisgibt, als eine „ökumenische Einführung in das Christentum". Es ist erstellt angesichts der Herausforderungen durch die gegenwärtige Lage des Christentums insbesondere in Deutschland und damit angesichts einer kulturellen wie religiösen Pluralität einerseits und einer zunehmenden Unvertrautheit mit einem kirchlichen Bekenntnis andererseits. Das Buch richtet sich v. a. an „religiöse Kommunikatoren", die vor der Aufgabe stehen, den christlichen Glauben (nicht nur) an Fernstehende zu kommunizieren; von daher ist es zum Gebrauch an der Universität (evtl. Kurs für Studienanfänger/innen) wie auch in der Gemeinde gedacht. Seine Struktur gewinnt das in 13 Kap. gegliederte und von sechs Autoren unterschiedlicher konfessioneller Herkunft (lutherisch, katholisch, baptistisch) verfaßte Buch aus der Absicht, die Bedeutung von Religion innerhalb „typischer menschlicher Lebenswelten" zu erschließen. Von daher unternimmt der Bd eine „Reise" in zwölf Lebensbereiche (Leid, Natur / Schöpfung, Lebensformen, Gewalterfahrung, Wirtschaftsbereich, Pluralismus, [nichtchristliche] Religionen, Sünde und Erlösung, Tod und Leben, Kirche, Gottesdienst, Spiritualität), in denen – in Anlehnung an die klassischen theologischen Traktate – nach der Perspektive christlicher Wirklichkeitsdeutung gefragt wird; abgeschlossen wird das Buch durch ein ausdrücklich der Ökumene gewidmetes Kap. In didaktischer Hinsicht bietet das Buch Illustrationen und Zusatzinformationen jeweils in einem Kasten, am Ende jedes Kap.s sind „Fragen zur Diskussion" zu finden; zur Vertiefung des entsprechenden Themas werden unter der Rubrik „Ausgewählte Basistexte" Materialvorschläge gegeben, die Angabe „Grundlegender Literatur" will zu Überblicksinformationen verhelfen. Eine vierte „Service-Rubrik" enthält spezifische Vorschläge für die Arbeit in der Gemeinde. Ein Glossar am Ende des Bdes gibt schnelle Verständnishilfe.

Das erste Kap. ist überschrieben mit „Verzweiflung im Leiden und Ringen um den Gottesglauben" (Ulrike Link-Wieczorek; 20–46). Es stellt sich der Frage nach der Plausibilität der christlichen Gottesrede angesichts der Erfahrung von Leid und Unheil. Nach der Skizzierung der klassischen Lösungsversuche zur Theodizeeproblematik (Leiden als Strafe für menschliches Vergehen, funktionalisierende bzw. agnostische Sicht des Leides) wirbt die Autorin für „biblisch veranlaßte Perspektivenveränderungen": Bewußtheit um die Vorläufigkeit der diesseitigen Welt (Eschatologisierung der Theodizeefrage), die aber dennoch in Gottes Heilszusage gehalten und noch unterwegs ist in Gottes Zukunft; vertieftes Verständnis der Allmacht Gottes (nicht All-Verursachung, sondern Macht der Liebe); Klage (nicht einfach passives Erdulden) als christliche Grundhaltung angesichts der Erfahrung von Leid.

Mit dem Feld „Natur, Technik und die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung" (Ulrike Link-Wieczorek, 47–70) setzt sich das zweite Kap. auseinander. Ausgehend von einer gegenwärtig vielfältig begegnenden Religiosität, die in der Anschauung der Natur oder in der privaten Innerlichkeit erfahren wird, aber sich kaum mit dem christlichen Bekenntnis zum personalen, gütigen und allmächtigen Schöpfergott zu verbinden vermag, befaßt sich das Kap. mit dem biblisch-christlichen Schöpfungsglauben, der weniger als „Weltentstehungstheorie" denn vielmehr als Konstituierung und Fortführung eines Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch zu verstehen sei. Der Durchgang durch konfessionsspezifische Zugänge zu einer „natürlichen Theologie" mündet in die These, daß es im Bereich der Schöpfungslehre keine kirchentrennenden

Differenzen, wohl aber Unterschiede gebe, wie die wirksame Gegenwart Gottes in der Schöpfung gedacht werden könne. Das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Naturwissenschaften (zwei Zugänge: je eigene Prägung der verschiedenen Bereiche bzw. Kontinuität von Theologie und Naturwissenschaften) wird ebenso thematisiert wie die Frage nach der ethischen Relevanz des Schöpfungsglaubens, die insbesondere unter der Perspektive der Überwindung eines (mißverstandenen und mißbrauchten) „Herrschaftsauftrags" des Menschen über die Natur zu Gunsten eines „Hirtenauftrags" gestellt wird. Von daher wird schließlich versucht, ein die klassische Vorstellung von der Allmacht des Schöpfergottes (im Sinne eines „Generals") modifizierendes Gottesbild zu ertasten, das Gottes Wirken in Schöpfung und Geschichte als „mitfühlende Einflußnahme innerhalb natürlicher und sozialer Prozesse" denken kann.

Das dritte Kap. befaßt sich mit „Die Liebe Gottes und die Liebe der Menschen. Ehe, Lebensformen und Sexualität" (Michael Haspel, 71–94). Der Autor setzt ein mit der Spannung, die gerade in diesem Bereich zwischen der kirchlichen Tradition und der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage besteht. Nach der Vorstellung verschiedener biblischer Traditionen zum Verständnis von Ehe und Familie werden die in der Theologiegeschichte maßgeblich gewordenen evangelischen und katholischen Ehekonzeptionen vorgestellt. Ein weiterer Abschnitt erschließt das Thema Sexualität in theologisch-anthropologischem Blickwinkel (Identitäts-, Beziehungs-, Lust-, Fruchtbarkeitsaspekt); daraus werden sexual-ethische Kriterien (z. B. Selbstbestimmung, Gewaltfreiheit, Freiwilligkeit, Gleichheit) abgeleitet, die der theologisch-ethischen Beurteilung konkreter Lebensformen dienen sollen. Denkanstöße für eine diesbezügliche theologisch-ethische Orientierung in unserer gegenwärtigen „postmodernen Vielfalt" schließen das Kap. ab.

Der sozialethischen Thematik von „Gewalterfahrung und die Hoffnung auf gerechten Frieden" widmet sich das vierte Kap. (Uwe Haspel, 95–119). Ansetzend bei dem in der biblischen Überlieferung gezeichneten Bild von Gewalt und der dort aufgezeigten Wege und Mittel zu deren Überwindung widmet sich der Autor anhand einiger Beispiele (z. B. Historische Friedenskirchen) dem Ethos der Gewaltfreiheit als Leitbild christlichen Lebens. Ein Überblick über die konfessionellen Modelle zur „Bändigung der Gewalt durch das Recht" als Leitbild christlichen Staatsverständnisses und zur „Lehre vom gerechten Krieg" als Versuch der Bändigung zwischenstaatlicher Gewalt folgen, aufgerufen wird zur Modifikation dieser Lehre angesichts gegenwärtiger Herausforderungen. Das Kap. mündet in die Vision vom gerechten Frieden, von der Überwindung der Gewalt durch Gerechtigkeit, wie sie insbesondere in ökumenischer Orientierung im Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung entwickelt wurde.

Ebenfalls dem sozialethischen Feld widmet sich das fünfte Kap.: „Moderne Wirtschaft und die christliche Hoffnung auf Gerechtigkeit" (Heinrich Bedford-Strohm, 120–143). Der Autor stellt heraus, daß es eine der zentralen Aufgaben theologischer Wirtschaftsethik sei zu zeigen, daß für die Lösung gegenwärtig bestehender Orientierungsprobleme im Blick auf die moderne Wirtschaft jener Schatz an Orientierungswissen bedeutungsvoll ist, der in der biblischen Tradition und in den kirchlichen Konzeptionen steckt. Das Kap. beleuchtet die biblische Überlieferung v. a. unter den beiden Perspektiven der „vorrangigen Option für die Armen" und der Bedeutung der Arbeit für den Menschen. Sodann kommen wirtschaftsethische Konzeptionen aus den unterschiedlichen konfessionellen Traditionen zur Sprache. Inhaltliche Überschneidungen der konfessionellen Traditionen erlauben einen Prozeß hin zu einer kommunikativ verwurzelten ökumenischen Soziallehre, deren Grundlinien auf der Basis des Gedankens der Gerechtigkeit als Teilhabe, der Solidarität und der Nachhaltigkeit skizziert werden. Ein Ausblick zur verantwortlichen Gestaltung der Wirtschaft im Zeitalter der Globalisierung („Globalisierung der Gerechtigkeit") runden das Kap. ab.

Der Thematik „Pluralismus in der Lebenswelt und die Bewahrung der Identität des Glaubens" stellt sich das sechste Kap. (Ralf Miggelbrink, 144–167). Der Autor differenziert zwischen Pluralität als Wert (unter der Voraussetzung einer fundamentalen Einheit aller Menschen innerhalb des Pluralismus) und als zerstörerischen Relativismus (ohne leitende Ausrichtung an der Gemeinschaft aller Menschen). Er sieht die Dialektik von Pluralität und impliziter Einheit als Grundcharakteristikum des christlichen Glaubens, im Christentum werde der Pluralismus „auf eigenartige Weise radikalisiert", indem es die plurale geistige Welt mit dem Anspruch der von Gott der Welt verheißenen einen Wahrheit konfrontiere und auf diese Weise den Pluralismus auf eine übergeordnete Einheit, die in Gott selbst liegt, hin ausrichte. Dies wird dann im Blick auf Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens durchbuchstabiert (Schöpfung, Trinität, Pluralität als Frucht des Heiligen Geistes oder als „Sünde wider den Heiligen Geist"). Ein eigener Abschnitt widmet sich dem innerkirchlichen Pluralismus – zum einen im Blick auf konfessionell unterschiedliche Modelle der Einheit der Christen angesichts der Kirchenspaltungen, zum anderen im Blick auf die innerkatholische Verhältnisbestimmung von Universalkirche und Ortskirchen. Ein Streiflicht auf Pluralität im Zusammenhang der Globalisierung beschließt das Kap.

„Die Religionen der Welt und der christliche Glaube" ist Gegenstand des siebten Kap.s (Uwe Swarat, 168–190). Drei Themenkreise werden behandelt: der klassische Vorwurf der atheistischen Religionskritik, jegliche Religion beruhe nur auf Projektionen der menschlichen Phantasie; die Frage nach einem „Bewertungsmaßstab" der unterschiedlichen Religionen in Hinblick auf den Zugang zur göttlichen Wirklichkeit; schließlich die Frage der Beziehung des Christentums zu anderen Religionen. Im Blick auf den erstgenannten Vorwurf werden unterschiedliche Antwortversuche christlicher Theologie skizziert (strikte Unterscheidung von „Religion" und christlicher Offenbarung [K. Barth]; Gottesglaube als Grundmoment gelingenden menschlichen Daseins [K. Rahner; W. Pannenberg]). Hinsichtlich der zweiten Frage wird die übliche Unterscheidung von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus dargelegt und kritisch diskutiert. Die dritte Frage wird thematisiert unter der Perspektive der (jeweils konfessionsspezifischen) Verhältnisbestimmung von „Mission" einerseits und indirektem (Weltverantwortung) bzw. direktem (religiöse Fragen) interreligiösen Dialog andererseits.

Mit „Verstrickungen im Lebenslauf und Erlösung in Jesu Christus" befaßt sich das achte Kap. (Dorothea Sattler, 191–217), d. h. es widmet sich der christologischen und soteriologischen Thematik. Es nimmt seinen Anknüpfungspunkt bei der Erfahrung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (Ursünde, Erbsünde, personale Tatsünde). Das christliche Verständnis der Erlösung wird anhand einiger soteriologischer Entwürfe gegenwärtiger Theologie nahe gebracht, eine Zusammenschau von vitalem, staurologischem und inkarnationstheologischem Ansatz intendiert. Insofern die Kirchentrennung in der westlichen Christenheit im 16. Jh. durch die Auseinandersetzung um das Erlösungsverständnis in Gestalt der Rechtfertigungslehre ausgelöst wurde, befaßt sich ein weiterer Abschnitt mit der Überwindung der diesbezüglichen kirchentrennenden Differenzen in der lutherisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Gebündelt werden die Ausführungen zur Erlösungsbedürftigkeit und zum christlichen Verständnis von Erlösung schließlich unter dem Aspekt der „Adventlichkeit" christlicher Existenz.

„Todesbedrohung und Hoffnung auf Leben" ist Thema des neunten Kap.s (Dorothea Sattler, 218–240). Zunächst klärt die Autorin das Selbstverständnis christlich-eschatologischer Aussagen: Eschatologie wird begriffen als Transformation der „in der biblisch bezeugten, geschichtlichen Gotteserfahrung implizierte[n] Kosmologie und Anthropologie in den Modus der Vollendung" (222). Die biblischen Grundlagen der Eschatologie werden dargelegt. Ein Überblick über die Kontroversen in der Überlieferungsgeschichte des christlichen Glaubens (Frage nach universaler Vollendung und Existenz der Hölle, duale Einheit des Menschen bzw. Unsterblichkeit der Seele, leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel) geht über in einen Abschnitt, der sich den gegenwärtigen (ökumenischen) Herausforderungen stellt: dem Verständnis des eschatologischen Gerichts, der liturgischen Feier des Totengedächtnisses (ökumenische Problematik der „Messen für Verstorbene" und „fürbittendes Gedenken" als gemeinsame Perspektive), den Anknüpfungspunkten und Differenzen zwischen den Vorstellungen von Wiedergeburt und dem christlichen Auferstehungsglauben.

Der Ekklesiologie widmet sich das zehnte Kap.: „Die eigenartige Gemeinschaft der Christen: Kirche" (Ralf Miggelbrink, 241–265). Nach einer ersten Begriffsklärung von „Kirche" vertieft der zweite Abschnitt das Verständnis von Kirche in jeweils konfessioneller Akzentsetzung, legt die Gebundenheit der Kirche an das geschichtliche Ereignis und die geschichtliche Person Jesu Christi sowie deren Bezugspunkt in Schrift und Tradition dar. Die je aktuelle Gegenwart Jesu Christi in der Kirche wird thematisiert im Blick auf die Sakramente – insbesondere Taufe und Eucharistie / Abendmahl –, die Berufung der Kirche zum Dienst am Menschen wird herausgestellt. Unter den Begriffen martyria, leitourgia, diakonia werden die konstitutiven Vollzüge der Kirche in der Praxis nochmals dargelegt. Die im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis genannten Wesenseigenschaften der Kirche (Einheit, Apostolizität, Katholizität, Heiligkeit) werden – in jeweils konfessionsspezifischer Akzentuierung und ökumenischer Sensibilität – erläutert. Nach Darstellung verschiedener Leitbilder der Kirche durch die Theologiegeschichte hindurch geht der Autor auf die Strukturen der Kirche sowie insbesondere die Amtsfrage in ökumenischer Zielsetzung ein. Das Verhältnis der Kirche zur „Welt" wird unter der Perspektive „Sakrament für das Heil der Welt" angesprochen. Einen eigenen Abschnitt widmet das Kap. der Beziehung von Kirche und Israel.

„Das Leben deuten und feiern: Christlicher Gottesdienst" ist Gegenstand des elften Kap.s (Ralf Miggelbrink, 266–289). Es stellt sich der Frage nach der Eigenart christlichen Feierns angesichts des zunehmenden Bedeutungsverlustes christlicher Gottesdienste in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hingewiesen wird auf das stete Spannungsverhältnis zwischen Ausdrucksfunktion (in bezug auf das Leben des jeweils einzelnen Menschen) und Zeichenfunktion (Erinnerung der göttlichen Zusage in der Gemeinschaft) des Gottesdienstes. Kult und Rituale werden zunächst als allgemein menschliche Vollzüge vor Augen gestellt. In christlicher Hinsicht thematisiert der Autor dann Taufe und Herrenmahl sowie die damit einhergehenden Probleme des ökumenischen Dialogs, die klassischen Fragen der allgemeinen Sakramentenlehre werden aufgegriffen. Dem Zusammenhang von (konfessioneller) theologischer Schwerpunktsetzung und Gestalt des christlichen Gottesdienstes widmet sich ein weiterer Abschnitt, die Frage nach Religionen und Konfessionen verbindende Gebete bzw. Gottesdienste beschließt das Kap.

Thema des zwölften Kap.s ist „Die Vielfalt der spirituellen Erfahrungen und ihre Einheit im Geist Gottes" (Dorothea Sattler, 290–312). Unter „Spiritualität" wird dabei die „Gesamtheit der Erfahrungen der Gegenwart des Geistes Gottes" verstanden, die sich „in der Mehrung von Lebendigkeit, Lebensfreude, Lebenskraft oder Lebensbejahung als gegeben erweist" (291f). Ausgehend von einem transzendental-anthropologischen Ansatz von Spiritualität wird dieser auf seine bibeltheologische Begründung hin befragt. Geisterfahrungen im alltäglichen Leben werden unter der Perspektive transzendentaler Erfahrung nahe gebracht. Von hier ausgehend wendet sich die Autorin der Spiegelung dieser Erfahrungen im Leben der christlichen Glaubensgemeinschaften zu. Die konfessionsspezifischen Zugänge zur „geistlichen Ökumene" bzw. zur „Ökumene des Lebens" sowie Formen ökumenischer Spiritualität heute werden dargestellt. Beendet wird das Kap. mit einer theologischen Reflexion auf das Wesen der geistlichen Ökumene.

Das Schlußkap. „Die Wahrheit in zerbrechlichen Gefäßen: Theologie als ökumenische Theologie" (Ulrike Link-Wieczorek, 313–337) bildet gleichsam das Integral um die übrigen Kap. und nimmt nochmals die Frage nach der Plausibilität und dem Anspruch des christlichen Glaubens auf, Weichenstellungen der Lebensorientierung aufzuzeigen – und dies vor dem Hintergrund der Vielfalt der christlichen Konfessionen. Das Augenmerk wird auf die Frage nach der Möglichkeit gerichtet, das gemeinsame christliche Bekenntnis in konfessionell unterschiedlichen Weisen zur Sprache zu bringen, ohne daß die Wahrheit Gottes dabei in die Pluralität der Perspektiven aufgelöst wird. Ein erster Abschnitt reflektiert Grundstrukturen christlicher Gottesrede, die sich in der Spannung zwischen Offenbarung und Unverfügbarkeit Gottes bewegt. Die konfessionsspezifischen Zugangsweisen zur Rede von Gott werden skizziert (apophatische Dimension, Analogielehre, Metaphern-Sprache). Der Frage nach der Bedeutung der Spannung zwischen Unverfügbarkeit und Selbstoffenbarung Gottes für das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander wird im zweiten Abschnitt nachgegangen, die Frage nach notwendiger Einheit und legitimer Vielfalt, nach dem Verhältnis von gemeinsamem Christusbekenntnis und Unterschieden in der Glaubensreflexion gestellt. Die Felder der Ökumene werden in historischer wie systematischer Hinsicht unter den Stichpunkten Gerechtigkeitsökumene, Dialog-Ökumene und missionarische Ökumene skizziert; als Methode ökumenischer Theologie werden die Bemühung um Konsensformulierungen sowie die Methode des „differenzierten Konsenses" vorgestellt. In der Vision, von der das Buch ausgegangen ist, fließen auch die Fäden am Ende wieder zusammen: in der Hoffnung auf eine Kirche, in der sich die bisherigen Konfessionen gegenseitig bereichern und anstehende Fragen und Probleme miteinander angehen – „im gemeinsam geübten Vertrauen auf den gegenwärtigen Christus" (335).

Das Buch stellt den gelungenen Versuch einer Einführung in das Christentum dar, das sowohl die Lebenswelt der derzeitigen (v. a. deutschen) Gesellschaft als auch die jeweils konfessionsspezifischen Zugänge zur christlichen Botschaft in historischer wie systematischer Hinsicht berücksichtigt und getragen ist von dem Anliegen, die ökumenische Dimension christlichen Lebens und kirchlicher Lehre herauszustellen und zu befördern.

München Birgitta Kleinschwärzer-Meister

**Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit.** Das neunte und das zehnte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Dagmar Heller u. Rolf Koppe. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2005. 274 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 75), kt € 16,00 ISBN: 3–87476–471–0

Die vorliegende Publikation dokumentiert die Vorträge und gemeinsamen Kommuniqués der neunten und zehnten Gesprächsrunde im theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, der 1979 mit einer ersten Gesprächsrunde in Goslar begann.

Die Gespräche mit der rumänischen Orthodoxie, die in der internen Terminologie der EKD mit Blick auf den ersten Tagungsort als „Goslar-Gespräche" bezeichnet werden, zählen zu den theologisch ertragreichsten Dialogen zwischen orthodoxen und evangelischen Theologen, deren Ergebnisse zum Teil bereits von der Internationalen orthodox-lutherischen Dialogkommission rezipiert wurden. Inhaltlich ging es bei den ersten Gesprächsrunden neben der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Bekenntnis v. a. um das Verständnis der Sakramente (Sakramententheologie im Allgemeinen, Taufe und Buße im Besonderen) sowie Fragen der Soteriologie (insbesondere das Verständnis von Rechtfertigung und Theosis). Mit der siebten und achten Gesprächsrunde bewegte sich der Dialog dann auf Fragen des Kirchenverständnisses zu, wobei neben dem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zunächst v. a. das Verhältnis von Kirche und Welt thematisiert wurde.

Die neunte Gesprächsrunde, die im Oktober 2000 in Herrnhut stattfand, knüpft an das vorhergehende Gespräch an, wenn sie über „Die Kirche und ihre politisch-gesellschaftliche Verantwortung heute" reflektiert. Das Thema wird in sechs Vorträgen aus biblischer, kirchengeschichtlicher und systematisch-theologischer Perspektive entfaltet und durch drei Impulsreferate zu aktuellen Fragestellungen im Blick auf die Rolle der Kirche in der Gesellschaft ergänzt.

*Mircea Basarab* und *Jörg Jeremias* bieten in ihren Vorträgen einen fundierten Überblick über verschiedene biblische Modelle hinsichtlich der „Weltverantwortung des Glaubens", die sich v. a. auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat bzw. Prophet und König konzentrieren. *Viorel Ionita* und *Adolf Martin Ritter* beschreiben verschiedene historische Modelle der Staat-Kirche-Beziehungen, wobei Ionita sich v. a. auf die byzantinischen Kaiser Konstantin und Justinian konzentriert, während Ritter die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat bei Augustinus und Photios vergleicht. Während Ritter sich ganz auf die historische Fragestellung beschränkt, setzt sich Ionita auch kritisch mit der Frage auseinander, welche Rolle das Modell der Symphonie von Kirche und Staat in kommunistischer Zeit gespielt hat, und fragt nach der Bedeutung für die gegenwärtige Situation der Kirchen in Rumänien. Ionitas Ausführungen enthalten interessante Ansätze, vermögen jedoch durch die unmittelbare Konfrontation der Patristik mit der Gegenwart nicht zu überzeugen, weil die gesamte Wirkungsgeschichte des Symphonie-Modells in Mittelalter und früher Neuzeit ausgeblendet bleibt. *Valer Bel* und *Rolf Koppe* gehen in ihren Vorträgen den Grundlagen des gesellschaftspolitischen Handelns der Kirche aus systematisch-theologischer Sicht nach. Schon die Überschriften offenbaren die unterschiedlichen Ansatzpunkte: Bel spricht von „ekklesiologischen Grundlagen" und konzentriert sich in seinen Ausführungen v. a. auf die Sendung der Kirche in dieser Welt. Koppe dagegen spricht von „evangelischen Grundlagen" für das Handeln in der Gesellschaft, wobei die Kirche v. a. als „Dialogpartner für die säkulare Gesellschaft" verstanden wird, die in Form von „Denkschriften" ethische Orientierung zu geben versucht, dabei jedoch die Selbstverantwortung und Autonomie im ethischen Handeln des Einzelnen unterstreicht. Die Impulsreferate beleuchten die Herausforderungen, vor denen die evangelischen Kirchen in Deutschland angesichts sich auflösender volkskirchlicher Strukturen auf der einen und hohen gesellschaftlichen Erwartungen auf der anderen Seite stehen (*Katharina Töns*), sowie die sich aus der Situation einer Minderheitenkirche ergebenden Probleme und Chancen am Beispiel Leipzigs (*Johannes Toaspern*). Aus orthodoxer Sicht legt *Dorin Oancea* dar, warum sich die Rumänische Orthodoxe Kirche als Nationalkirche versteht, ohne damit das Existenzrecht der anderen christlichen Kirchen in Rumänien zu leugnen.

Das Kommuniqué der neunten Gesprächsrunde (15–24) hält die Gesprächsergebnisse fest, die nach Auffassung der Beteiligten „zu erheblichen Übereinstimmungen im Blick auf die politische Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft geführt" haben (23). Am bemerkenswertesten ist dabei die Feststellung, daß die Rumänische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung stehe, „in Treue zu ihrer Tradition auch unter postbyzantinischen Bedingungen ein neues Modell ihrer Beziehung zum Staat [zu] entwickeln" (20). Sehr bereichernd sind in diesem Teil der Dokumentation die von *Jennifer Wasmuth* erstellten Zusammenfassungen der Diskussionen, in denen manche der Fragen, die sich dem Leser bei der Lektüre der Vorträge stellen, aufgegriffen und zum Teil beantwortet werden.

Der zweite Teil der vorliegenden Publikation enthält die Vorträge und das gemeinsame Kommuniqué der zehnten Begegnung, die im November 2002 in Cluj-Napoca (Klausenburg) stattfand. Bei dieser Gesprächsrunde wandte sich der Dialog der Ekklesiologie im engeren Sinne des Wortes zu und widmete sich unter der Überschrift „Das Wesen und die Einheit der Kirche Christi – die Verschiedenheit der Kirchen in der Geschichte" der Frage, inwieweit sich beide Kirchen jeweils als Kirche Jesu Christi anerkennen können. Damit rückt eine zentrale Frage in allen ökumenischen Dialogen mit der Orthodoxie in das Blickfeld der Dialogpartner. Leider greifen nicht alle Vorträge diese Frage zielgerichtet auf, sondern erörtern die eher grundsätzliche Fragestellung nach dem Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Kirche.

Am prägnantesten nehmen die Vorträge von *Dagmar Heller* und *Viorel Ionita* die Thematik auf, wobei sie sich auf neuere ökumenische und konfessionell geprägte Dokumente zum Verständnis der Kirchengemeinschaft beziehen. Dagmar Heller kommt in ihrem Beitrag zu der Schlußfolgerung, daß das Modell der Leuenberger Kirchengemeinschaft ausschließlich „funktioniert zwischen Kirchen eines bestimmten Kirchentyps, der die bischöfliche Sukzession nicht als kirchenkonstituierendes Element versteht" (171). Diese Einschätzung teilt Viorel Ionita: „Aus orthodoxer Sicht ist die hier (in der Leuenberger Konkordie) angebotene Basis für die Kircheneinheit theologisch nicht ausreichend" (179). Zu den interessantesten Passagen des Buches zählen die Ausführungen Ionitas zur Verhältnisbestimmung zwischen der einen Kirche Jesu Christi und der Vielzahl der Kirchen in der orthodoxen Theologie. Es wird deutlich, daß es unter den orthodoxen Theologen keine Übereinstimmung in dieser Frage gibt. Ionita differenziert (in Anlehnung an Nicolae Chitescu) zwischen den „Integristen" und den „Exklusivisten". Alle orthodoxen Theologen seien sich darin einig, „dass die Orthodoxe Kirche mit der einen Kirche Jesu Christi identisch ist, und nicht einfach ein Teil davon" (195). Mit Berufung auf die Position der sog. Integristen unterstreicht Ionita jedoch: „Diese ekklesiologische Einstellung schließt nicht aus, dass es außerhalb der Orthodoxen Kirche eine Art von Kirchlichkeit gibt, die zum geheimnisvollen Leib des Herrn gehören kann" (ebd.).

*Heinz Ohme* erläutert die Schwierigkeit, eine legitime Verschiedenheit innerhalb der Kirchen zu akzeptieren, am Beispiel der Auseinandersetzungen um die Fastenvorschriften, die für die Ostkirchen vom Concilium Quinisextum kanonisch fixiert wurden, und kommt zu der Schlußfolgerung, daß die Hauptursache für gegenseitige Verurteilungen „die Verabsolutierung der eigenen kirchlichen Tradition und deren dazu vorgenommene Verankerung in der apostolischen Überlieferung" sei, wobei es nur von nebensächlicher Bedeutung sei, „ob diese nachträgliche Historisierung nun auf dem Hintergrund römischer Primatsansprüche erfolgte oder auf der Basis östlich-synodalen Denkens" (207). *Nicolae Chifar* und *Constantin Patuleanu* unterstreichen in ihrem Vortrag, daß die Trennung zwischen den Kirchen in Ost und West das Ergebnis eines langen Entfremdungsprozesses ist, in dem v. a. die Vielfalt in der Liturgie allmählich zu einem trennenden Faktor hochstilisiert wurde. Im Blick auf die biblischen Wurzeln des Kirchenverständnisses enthält die Dokumentation ein Kurzreferat von *Jörg Jeremias* zu den alttestamentlichen Wurzeln des neutestamentlichen Kirchenbegriffs sowie eine hervorragende Zusammenfassung des Verständnisses von Kirche im Neuen Testament von *Mircea Basarab*, in der er in gelungener Weise Aussagen der Kirchenväter, moderner orthodoxer Theo-

logen sowie westlicher Exegeten miteinander verbindet. Der Bd schließt mit Ausführungen von *Adolf Martin Ritter* und *Ioan Caraza* zur altkirchlichen Ekklesiologie, wobei der Beitrag von Ritter noch einen interessanten Exkurs zur Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse am Beispiel des byzantinisch-orthodoxen/orientalisch-orthodoxen Dialogs enthält.

Gerade im unmittelbaren Vergleich mit dem ersten Teil vermißt der Leser im zweiten Teil der Dokumentation eine Zusammenfassung der Diskussion, in der vermutlich wichtige Aspekte des Kirchen- und Einheitsverständnisses thematisiert wurden. Das Kommuniqué (153–163) vermag die Diskussionsergebnisse nur in unbefriedigender Weise widerzuspiegeln und hinterläßt einen ambivalenten Eindruck: Einerseits konstatieren die Teilnehmer „in wesentlichen Bestandteilen eine bemerkenswerte Konvergenz" (157), andererseits heißt es, daß sich beide Kirchen bei der Beschreibung ihrer Ekklesiologie nur insofern einig seien, „als sie sich selbst jeweils als vollgültige Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi begreifen" (158).

Dennoch enthält das Kommuniqué einige bemerkenswerte Aussagen, die die derzeit vorherrschende Lehrmeinung in der evangelischen bzw. orthodoxen Theologie deutlich in Frage stellen. So muß sich die vom Leuenberger Modell geprägte deutsche evangelische Theologie von folgender Aussage herausgefordert fühlen: „Aufgrund des *unbestreitbaren Zusammenhangs zwischen dem Wesen und der Gestalt der Kirchen* [!] läßt sich die wesentliche Einheit der universalen Kirche nämlich nur durch eine grundsätzliche Übereinstimmung der Kirchen in ihrer Lehre *und in ihren Strukturen (!)* bewahren und in der eucharistischen Gemeinschaft erfahren" (159, Hervorhebungen von J. O.). Im Blick auf die orthodoxe Theologie ist bemerkenswert, daß die rumänische Seite im Kommuniqué feststellt, daß „die Rumänische Orthodoxe Kirche durchaus in den evangelischen Kirchen eine Weise der Kirchlichkeit erkennen" und „v. a. aufgrund der einen Taufe [...] auch von einem gewissen Grad der Gemeinschaft mit den noch von ihr getrennten evangelischen Kirchen sprechen" kann (160). Eine solche Anerkennung der Kirchlichkeit hat es im Blick auf die evangelischen Kirchen von orthodoxer Seite bislang noch nicht gegeben.

Somit unterstreicht auch der vorliegende Bd die Fruchtbarkeit des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, dessen Erfolg nicht zuletzt auch darin begründet ist, daß über die Parallelstruktur des „Jungen Dialogs", bei dem sich jährlich Theologiestudierende und junge Geistliche beider Kirchen treffen, zumindest der Versuch unternommen wird, den theologischen Dialog auf eine breitere Basis in den Kirchen zu stellen. Damit ist zwar noch nicht die Rezeption der Dialogergebnisse in der Theologie gesichert, aber zumindest der Weg für eine weitere Annäherung zwischen den beteiligten Kirchen bereitet.

Paderborn Johannes Oeldemann

**Theißen**, Henning: **Die evangelische Eschatologie und das Judentum.** Strukturprobleme der Konzeptionen seit Schleiermacher. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 328 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 103), geb. € 66,00 ISBN 3–525–56256-X

Zu den traditionellen Beständen, welche der Theologie „De Novissimis" zu bedenken aufgegeben sind, gehören die Themen „Von der Wiederkehr Christi", „Von der Auferstehung des Fleisches", „Vom Jüngsten Gericht" und „Von der ewigen Seligkeit (und Verdammnis)". An diesem Themenkanon ist auch die Eschatologie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers orientiert, wie sie in seiner Dogmatik „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" entfaltet ist. Man lese dazu die Paragraphen 160–163 des dritten Hauptstücks (Von der Vollendung der Kirche) des zweiten Abschnitts (Von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung) der zweiten Hälfte (Entwicklung des Bewußtseins der Gnade) des zweiten Teils (Entwicklung der Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind) der zweiten Auflage der Glaubenslehre von 1830/31 (=GL$^2$) und vergleiche dazu die entsprechenden Passagen der Erstauflage von 1821/22. Erscheint Schleiermachers Eschatologie dem ersten Blick auf ihre Inhalte als durchaus konventionell und traditionsbestimmt, so werden bei genauerem Zusehen schnell Unterschiede zur klassischen dogmatischen Behandlungsweise offenkundig. Diese Unterschiede betreffen wesentlich die Form der Darstellung und den Hinweis, daß den kirchlichen Lehren „De Novissimis" nicht der gleiche Wert beigelegt werden könne wie den übrigen in der Glaubenslehre behandelten (vgl. GL$^2$ § 157,2). Als Begründung wird angegeben, daß der Inhalt der Eschatologie unser Fassungsvermögen prinzipiell übersteige und unserem christlichen Selbstbewußtsein nicht in der Weise inhäriere, daß er einer angemessenen Beschreibung in dogmatischen Lehrsätzen zugänglich sei. Das zeige sich daran, daß die Vorstellung vom Zustand der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Fortdauer nach dem Tod, wie sie im Bild der Auferstehung des Fleisches namhaft gemacht werde, realbegrifflich ebenso wenig zu ergründen sei wie die Vollendung der Menschenwelt im künftigen Leben, welche in den Bildern vom Jüngsten Gericht als der Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen sowie von der Seligkeit der zum ewigen Leben bei Gott Bestimmten vorstellig werde. Auch habe man keinen theoretischen Begriff davon, wie der individuelle mit dem universellen Aspekt der Eschatologie konsistent zusammenzudenken sei.

Trotz solcher Begriffsschranken enthält nach Schleiermacher das Selbstbewußtsein christlichen Glaubens, welches in der „Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi" (GL$^2$ § 158, Leitsatz) sein Urbild hat, Hinweiszeichen, die es ermöglichen, der eschatologischen Erwartung eine eindeutige Richtung zu geben und einen Rahmen zu benennen, innerhalb dessen sich das dem Glauben innewohnende „Ahnungsvermögen" (GL$^2$ § 159,2) entwickeln könne. Eben dieses zu leisten sei die Aufgabe der eingangs erwähnten eschatologischen Lehrstücke, welche Schleiermacher im Unterschied zu den vorhergehenden die prophetischen nennt und deren einzelne Bildmomente er im Bild der Wiederkunft Christi zu einem sinnlichen Ganzen zusammengefügt sieht, weshalb es ihm „am natürlichsten [scheint], mit dieser alles andere einleitenden Wiederkunft Christi zu beginnen, damit sich von dieser aus und in Beziehung auf sie das übrige in seiner natürlichen Folge entwickle" (GL$^2$ § 159,3). Wie alles, was zur Vollendung seines Werkes gehöre, auf Christus zurückgeführt werden müsse, so sei auch die Gewißheit der neuen Form des Daseins von Selbst und Welt, welche das gläubige Selbstbewußtsein eschatologisch erwarte, nur in konsequenter Ausrichtung auf die Zukunft des Gekommenen zu gewinnen und zu erhalten, dessen Geistpräsenz den Glauben und dessen, wie es heißt, dermalige Erfahrung urbildlich bestimme. Indes transzendiere diese Hoffnungsgewißheit jeden realen Begriff und sei daher in der theoretischen Gestalt dogmatischer Lehrsätze nicht wirklich zu fassen. Das ist gemeint, wenn abschließend noch einmal betont wird, den eschatologischen Lehrstücken eigne die Form des Prophetischen, „welches in seiner höheren Bedeutung keinen Anspruch darauf macht, eine Erkenntnis im eigentlichen Sinne hervorzubringen, sondern nur schon erkannte Prinzipien anregend zu gestalten bestimmt ist" (GL$^2$ § 163 Zusatz).

Neben seiner Behandlung der Trinitätslehre hat Schleiermachers Eschatologie nicht selten den Vorwurf wenn nicht der Häresie, so doch schwerwiegender theologischer Defizienz auf sich gezogen. Paradigmatisch hierfür ist die Schrift „Die Mystik und das Wort" von 1924, mit welcher Emil Brunner den Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben in schroffer Antithetik an Schleiermacher zu exemplifizieren suchte. Dieser wird im gegebenen Zusammenhang u. a. auch für das „eschatologische Loch" (vgl. 42) verantwortlich gemacht, in welchem die Besinnung auf die christliche Zukunft in der von Schleiermacher bestimmten Epoche protestantischer Theologiegeschichte nach Urteil der frühen Dialektischen Theologen um Karl Barth zu versinken drohte bzw. tatsächlich versank. Theißens von Gerhard Sauter betreute, im Sommersemester 2002 von der Evang.-Theol. Fak. der Uni. Bonn angenommene und für den Druck überarbeitete Diss. knüpft an dieses Verdikt an, ohne es undifferenziert zu übernehmen. Das Grundproblem der Schleiermacherschen Eschatologie, so lautet die Zentralthese des Vf.s, sei das Dilemma ihrer Partikularität. Dieses Partikularitätsdilemma sei bereits im Ansatz des Konzepts, nämlich in der Wesensbestimmung der Religion als Anschauung des Universums und Gefühl vorprogrammiert, wie es in den Reden von 1799 grundgelegt werde. Die Unsterblichkeit der Religion bestehe demnach im Einswerden mit dem Unendlichen mitten in der Endlichkeit und im Innesein des Ewigen in einem, in jedem Augenblick (vgl. 42, Anm. 1). Dieser eschatologische Grundsatz werde durch die „Glaubenslehre" bestätigt, deren Durchführung der Entwicklung des gegenwärtigen christlichen Selbstbewußtseins und ihrer auf Sünden- und Gnadenbewußtsein hingeordneten Tatsachen gewidmet sei mit der Folge, daß eschatologischen Zukunftsaussagen kein systematischer Lehrstatus im eigentlichen Sinne zuerkannt werde. Unter den Zentralprämissen der Schleiermacherschen Dogmatik sei der Aufweis eines unvermeidbaren eschatologischen Dilemmas, wie ihn die Glaubens-

lehre in Bezug auf die kirchliche Lehre von den Letzten Dingen führe, nur konsequent. Eschatologischen Sätzen fehle zwangsläufig die nötige Bestimmtheit, weil sie sich in keinem frommen Selbstbewußtsein, das aktuell um sich wisse, zu einer umfassenden Einheit zusammenschließen ließen: „Der Versuch, Eschatologie in dogmatischen Sätzen aufzustellen, erreicht keine umfassende, sondern nur eine teilweise Einheit; eschatologische Sätze bleiben partikulare Bestimmungen ohne dogmatische Bestimmtheit." (54) Materialdogmatisch bestätige sich dies an der Irreduzibilität der Differenz von individueller und universeller Eschatologie und an der Unaufhebbarkeit des Unterschieds eines definitiven eschatologischen Endentscheids und einer auf jenseitige Vollendung abzielenden Entwicklung, wie er sich in diversen, zu keiner abschließenden Einheit zusammenzudenkenden Endzeitvorstellungen reflektiere.

Damit ist im wesentlichen umschrieben, was Th. mit seiner Grundthese vom Partikularitätsdilemma Schleiermacherscher Eschatologie meint. Diese These erhält eine eigentümliche Pointierung dadurch, daß der Vf. das Eschatologiekonzept Schleiermachers mit dessen pejorativer Einschätzung des Judentums als einer partikularen, auf das eigene Volk beschränkten, Universalität und Universalisierung verweigernden Religionsgestalt parallelisiert. So gelangt er zu dem Ergebnis, „daß Schleiermachers entscheidender Einwand gegen die dogmatische Vollwertigkeit der Eschatologie derselbe ist, den er an anderer Stelle seiner Dogmatik auch gegen das Judentum erhebt: der Einwand der Partikularität." (62) Dieses Resultat ist weichenstellend für alle nachfolgenden, der Schleiermacherrezeption gewidmeten eschatologiegeschichtlichen Analysen, sofern sich diese durchweg an der Frage orientieren, „welche Geltung dem Dilemma der Partikularität einzuräumen ist" (68). Zwei grundsätzliche Arten möglicher Rezeption Schleiermachers lassen sich dabei Th. zufolge unterscheiden: eine auf die Umsetzung des eschatologischen Dilemmas und eine gegenläufige, auf dessen Aufhebung ausgerichtete Rezeptionsweise. Aufgrund dieser Typisierung ergeben sich im wesentlichen zwei – entweder auf Bejahung oder auf Verneinung der Schleiermacherschen Konzeption abgestellte – Diskursstränge. „Der eine", so Th. zusammenfassend, „versteht die Eschatologie fundamentaltheologisch als Problem der Voraussetzungen theologischen Denkens und Redens, der andere begreift sie heilsgeschichtlich als Frage des theologischen Verständnisses von Zeit und Geschichte." (260) Der ersten Richtung werden Vertreter der sog. Vermittlungstheologie und eine Reihe weiterer Repräsentanten prinzipiell mit Schleiermacher konformer Eschatologen zugerechnet. Sie sind hier nicht namentlich aufzuführen (vgl. im einzelnen 68ff; 260ff), zumal da das eigentliche Interesse Th.s der gegenläufigen Richtung gehört, für deren Profil sowohl Kritik an Schleiermachers Eschatologieverständnis als auch an seinem damit assoziierten Wahrnehmungsmuster des Judentums kennzeichnend sein soll.

Als ein erster Versuch konstruktiver Schleiermacherkritik in Eschatologie, Judentumsverständnis und beider Zusammenhang betreffender Hinsicht wird die chiliastische Eschatologie der sog. heilsgeschichtlichen Theologie bei dem Erlanger J. Chr. K. von Hofmann sowie in dessen Umfeld und Schülerschaft vorgestellt (vgl. 79–135; fernerhin H. Theißen, Spuren einer eschatologischen Schulpartnerschaft im 19. Jahrhundert. Ein theologisches Thema in Erlangen-Rostock-Dorpat, in: ZBKG 71 [2002], 113–131). Es folgt ein dichtes Kap. zur messianisch-soteriologischen Eschatologie Martin Kählers (vgl. 136–192), der, wie der Vf. zurecht sagt, einerseits quer steht zu den schulmäßigen Rubrizierungen der Theologiegeschichte, andererseits über eine schwer zu überschätzende, wenngleich nur indirekt wirksame theologiegeschichtliche Bedeutung verfügt. Die Kählerinterpretation stellt zweifellos einen Höhepunkt der Untersuchung dar, deren theologiehistoriographischen Analysen mit umfänglichen Erörterungen zur antiapokalyptischen Eschatologie von Paul Althaus (193–259) zum Abschluß gebracht werden. Insgesamt läßt sich sagen, daß die eschatologiegeschichtlichen Fallbeispiele durchweg kenntnisreich entfaltet werden, wobei die Konzentration auf Implikationen christlicher Eschatologiekonzeptionen für die Wahrnehmung des Judentums wichtige Perspektiven zu erschließen vermag. Die Unterteilung der Einzelkap. in jeweils drei analoge Analyseaspekte steigert die Übersichtlichkeit und darf als gelungener Kunstgriff der Darstellung gelten. Zweifellos gelungen ist fernerhin die Widerlegung der seit Brunner verbreiteten Pauschalannahme, die Eschatologie im 19. Jh. sei eine bloße Leerstelle gewesen. Von einem geschlossenen eschatologischen Bureau (E. Troeltsch) kann im Blick auf einen Theologen wie etwa Martin Kähler schwerlich die Rede sein.

Fällt das Schlußresümee in theologiegeschichtlicher Hinsicht insoweit plausibel aus, so sind die strukturellen Grundlagen der gegebenen Analysen und ihr Ertrag für Systematik und Ökumene, wie er in einem Schlußkapitel (260–295) zusammenfassend erhoben wird, nach meinem Urteil weitaus weniger überzeugend. Das ist im wesentlichen durch die Exposition der Fragestellung (vgl. 11–41) bedingt, deren Skopus mit der These eines Partikularitätsdilemmas der Schleiermacherschen Eschatologie erreicht ist. Daß deren problematischer Status mit dieser Wendung adäquat benannt ist, entbehrt einer durchschlagenden Evidenz. Man muß kein Prophet sein, um zu prognostizieren, daß die Interpretation, die Th. den prophetischen Lehrstücken und ihrer Statusbestimmung innerhalb der „Glaubenslehre" zukommen läßt, kaum den ungeteilten Beifall der Gemeinde der Schleiermacherexegeten finden wird. Mag die Beschreibung des eschatologischen Problems als Dilemma bei Schleiermacher noch einen gewissen Anhalt finden, so bleibt gleichwohl die Frage, ob dieses zutreffend als Partikularitätsdilemma bestimmt und dann mehr oder minder umstandslos mit Schleiermachers Einschätzung des Judentums als einer partikularen Religion assoziiert werden kann. Was heißt hier jeweils genau Partikularität? V. a. auf die Diskussion der Antworten, die Th. auf diese Fragen gibt, wird sich eine systematische Auseinandersetzung mit seiner Monographie zu konzentrieren haben. Ein Vergleich mit der vor geraumer Zeit erschienenen Arbeit von M. Weeber über „Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk" (Göttingen 2000), auf deren von dem seinen nicht unerheblich abweichenden Interpretationsansatz Th. leider nur anmerkungsweise eingeht, kann hierfür nützlich sein (vgl. fernerhin: E. Herms, Schleiermachers Eschatologie nach der zweiten Auflage der „Glaubenslehre", in: ThZ 46 [1990], 97–123). Im übrigen kann es, woran E. Herms, a.a.O. 119, erinnert hat, nicht schaden, den Schluß der letzten Strophe von Philipp Nicolais bekanntem Lied „Wachet auf, ruft uns die Stimme" (EG 147) zu meditieren, der dem Perfekt christlicher Heilsgewißheit ebenso Rechnung trägt wie der alle gegenwärtigen Erfahrungsmöglichkeiten transzendierenden Zukunft eschatologischer Vollendung: „Kein Aug hat je gespürt, / kein Ohr hat mehr gehört / solche Freude."

München Gunther Wenz

## Pastoraltheologie

**Demmer,** Klaus: **Das vergessene Sakrament.** Umkehr und Buße in der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2005. 136 S., kt € 15,00 ISBN: 3–89710–321–4

Ein weitgehend unaufgearbeitetes theologisches und pastorales Problemfeld betritt Klaus Demmer, seit 2003 emeritierter Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Uni. Gregoriana in Rom, mit seinem Bd zur gegenwärtigen Bußpraxis der Kirche. Da aktuelle wissenschaftliche Untersuchungen wie auch katechetische Materialien zur derzeitigen Problemlage und darauf ausgerichtete Lösungsansätze nur wenig vorliegen, nähert sich der Vf. mit Aufgreifen dieses Themas einem bisweilen tabuisiert erscheinenden theologischen Arbeits- und Praxisbereich. Der Vf. wendet sich folglich einem im Bewußtsein des modernen Menschen wie der theologischen Reflexion in Vergessenheit geratenem Zusammenhang zu, dessen sakramentaler Vollzug die kirchliche Alltagswirklichkeit vergangener Jahrhunderte wie selbstverständlich bestimmte und dessen Ausrichtung und Form er als das menschlichste aller Sakramente bezeichnet (vgl. 75).

Ausgehend von der postmodernen Realität eines weithin verschwundenen subjektgewordenen Menschen, benennt er während des ersten Kap.s (11–30) die damit einhergehende mangelnde sittliche Bildung, welche aufbauend auf die kirchliche Grundauffassung einer notwendigen Verbindung von sittlicher Überzeugung und entsprechender Lebensführung nicht mehr zu erfolgen scheint, als einen Grund für die in Vergessenheit geratene sakramentale Bußpraxis. Zugleich charakterisiert er die offenkundige Krise des Bußsakramentes als in weiten Teilen innerkirchlich hausgemacht und benennt diverse Fehlbildungen, etwa eine fehlende kirchliche Kommunikationskultur oder den Drang nach unbedingter Gültigkeit, die den Kern des sakramentalen Vollzuges einstweilen entstellten.

Im Anschluß an diese vorausgehenden Grundeinsichten nähert sich der Vf. in einem zweiten Kap. (31–50) dem skizzierten Problem mithilfe moraltheologischer Kategorien: Ausgesprochen differenziert beschäftigt er sich mit Phänomen von Schuld und Sünde, indem er älteren moralpädagogische Abgrenzungen in Ge- und Verbote die Einsicht in eine nähere Ursprünglichkeit von Haltungen vor einzelnen Handlungen entgegenhält. Sünde bleibt demnach das Ergebnis einer Interpretation, die Schuld in der weiteren Perspektive einer Grundentscheidung sieht und erhält den Charakter einer Ausdruckshandlung bzw. Einzelentscheidung. Umkehr definiert sich folglich als wirksame Erinnerung an die leitenden Anliegen einer zuvor einmalig getroffenen Lebensentscheidung.

Seine moraltheologische Herkunft läßt der Vf. ebenfalls im dritten Kap. (51–70) zur Problematik des Gewissens erkennen: mit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums *Gaudium et Spes* als „verborgenes Heiligtum, wo Gott und Mensch einander begegnen" (GS 16) und überdies als privilegierter hermeneutischer Ort der Schulderkenntnis qualifiziert, wendet sich der Vf. der Gewissenserforschung zu und sieht deren spezifischen Ansatzpunkt in der eigenen Freiheit, näherhin in leitenden Motivationen und Intentionen sowie biographisch bedingten Dispositionen.

Das notwendige und vollständige Bekenntnis als Folge der Gewissenserforschung bildet als Thema des vierten Kap.s (71–90) zweifelsohne einen Kernpunkt der allenthalben bekannten Krise des Bußsakramentes. Letzteres antwor-

tet nach Auffassung des Vf.s als Teil einer Definitionskultur auf eine anthropologisch bedingte Erzählkultur, in welcher man sich, falls die heilsame Wirkung des Sakramentes gewahrt werden solle, zu konkreter Schuld auch möglichst konkret zu bekennen habe. Ebenso sollten aber psychische Unmöglichkeit und der Zeitfaktor als Teile eines Prinzips der Zumutbarkeit Beachtung finden.

Das rückt die Rollenauffassung und Kompetenz des Beichtvaters im fünften Kap. (91–112) in den Mittelpunkt der Ausführungen. Der Beichtvater ist eingedenk seiner Eigenschaften als guter Theologe und zugleich biographisch determinierter Mensch sowie Christ aufgefordert, im Zwischenraum von Objektivität und Empathie zu agieren. Als solcher ist er Richter eines Tribunals des Erbarmens, partnerschaftlicher Arzt und ermahnend-umsichtiger Lehrer, dem das Beichtgeheimnis natürlicher Schutz und heilige Pflicht bleibt.

Die Funktion der Lossprechung definiert der Vf. im abschließenden sechsten Kap. (113–136) als Zuspruch einer Kraft, die hilft, vorhandene Verhängnisstrukturen aufzubrechen und die Wirkungsgeschichte seiner Verfehlungen mittels der aufgetragenen Buße auszuleiden. Ausblickend beschreibt der Vf. einzelne Lebensbereiche als Ansatzpunkte der Wiederverortung des Bußsakraments: seine Vermittlung an junge Menschen während ihrer Suche nach Idealen oder als Ort der Lebensreflexion in der Ehe. Ferner sieht er die Funktion der Gewissenserforschung als Klärung eingegangener Loyalitätsverpflichtungen und Reflexion eines wahrhaftigen zwischenmenschlichen Umgangs in den verschiedenen Sektoren sozialer Verbindlichkeiten. Schließlich erhält das Sakrament als Ort einer möglichen biographischen Bilanzierung seinen besonderen Stellenwert im Angesicht von Krise und Tod.

Angesichts der o. a. Tatsache einer Tabuisierung dieses theologischen Sachzusammenhangs sowie einer bei vielen Zeitgenossen festzustellenden Voreingenommenheit gegenüber der ‚Beichte', ist der Weg einer Annäherung mittels moraltheologischer Kategorien bzw. Klarstellungen theologisch wohltuend. Insbesondere ist hier der nachdrücklich betonte theozentrische Charakter des Gewissens zu nennen. Ein pastoral-praktisches Bedenken dieser Grundeinsichten und eine von hier aus neu inspirierte Hinführung zur sakramentalen Praxis wäre ein gewiß reizvolles Unterfangen, das der Vf. mit manchen konkretisierenden Fragen – mancherorts fast schon im Stil eines Gewissensspiegels – bereits andeutet.

Und obwohl es sich bei dieser Weise der Aufarbeitung eines schwierigen Problemgebietes um zuweilen abstrakte Zusammenhänge handelt, bleibt die benannte Menschlichkeit des Sakramentes, deren Kern ja eine an persönlichen Themen orientierte Begegnung zwischen Pönitent und Beichtvater ist, durch eine angemessene und sehr ausführliche Betrachtung und Reflexion beider Rollen gewahrt.

Die unterschiedlichen Sachzusammenhänge und Zwänge, die der Vf. beschreibt und denen sich der moderne Mensch gegenüber sieht, gilt es sicherlich im Konzert mit anderen anthropologischen und biographischen Elementen wahrzunehmen, wenn sittliche Bildung eine stärkere Dominanz im Rahmen christlicher Persönlichkeitsentwicklung einnehmen soll.

Zum andern zeigt sich nach Erfahrung vieler Beichtväter (auch der des Rez.) mittlerweile eine Vielgestaltigkeit von Bekenntnisformen, welche von formal über inhaltsleer bis zu tiefen Glaubens- und Lebensgesprächen reicht, die aber der Vf. kaum nennt. Ebenso wird eine bestehende Ungleichzeitigkeit nicht tiefer bedacht, die sich dadurch auszeichnet, daß das Sakrament insbesondere heute zu unterschiedlichen Situationen und an besonderen Orten besonders gefragt ist. V. a. wären hier die Erfahrung der Weltjugendtage oder die Nachfrage an Hochorten des Glaubens (Wallfahrtsorte oder Klöster) zu nennen, die von einer neuen, wenn auch andersartigen Gefragtheit des Sakramentes zeugen. Beispielsweise scheinen in diesen Fällen die Anonymität der Beichtväter oder die besonders geprägte geistliche Atmosphäre eines Ereignisses oder Ortes ein Bedürfnis nach geistlicher Klärung bei manchen Zeitgenossen zu wecken.

Wünschenswert wäre ebenfalls in Form eines Ausblicks die Erörterung der Frage nach Inhalten von sittlicher Bildung und schließlich nach Möglichkeiten einer Hinführung von Kindern, Jugendlichen oder sogar Erwachsenen zu einer sakramentalen Praxis gewesen. Die Rede ist zwar von einem Katechumenat bzw. von Gewissensbildung, es bleibt allerdings offen, welche Formen und Inhalte sich damit konkret verbinden sollten.

Als störend mag der Leser eine Vielzahl apodiktisch anmutender Formulierungen empfinden. Fraglich bleibt auch, ob die an manchen Stellen bestechende Folgerichtigkeit und Verallgemeinerung anthropologischer Schlußfolgerungen in jedem Fall durch die Realität menschlichen Lebens und Empfindens in diesem sensiblen Bereich gedeckt ist.

Oelde Jan Loffeld

# Religionspädagogik

**Froese,** Regine, **Zwei Religionen – eine Familie.** Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft Bd. 7). – Herder: Freiburg / Basel / Wien 2005, 312 S, Kt € 39,95, ISBN: 3–451–38839–7

Erstmals untersucht diese bei Friedrich Schweitzer in Tübingen angefertigte Diss. die religiöse Welt von Kindern aus christlich-muslimischen Familien, auf die sich Ergebnisse aus der Migrationsforschung nur begrenzt anwenden lassen (159). Leitfrage der Arbeit ist, ob in diesem Feld genuin christliche oder muslimische Kinder heranwachsen, oder ob eine Tendenz zu Synkretismus oder Atheismus vorherrscht (19).

Nach der Einleitung (13–30) stellt die Vf.in Untersuchungsmethode und Probandenauswahl dar (31–72). 30 Kinder im Alter von vier bis zwölf Jahren, von denen drei getauft, zehn Jungen aus religiösen Gründen beschnitten sind, sowie deren Eltern (20 Paare, darunter zwei Paare mit christlichem Ehemann und muslimischer Ehefrau) wurden befragt. Die Vf.in macht erfreulicherweise transparent, auf welch vielfältigen Wegen sie zu ihren Probanden gekommen ist (43f), was die Repräsentativität der Untersuchung im Vergleich mit anderen qualitativen Studien erhöht. Es wurden jeweils bis zu 160 Minuten lange semistrukturierte Interviews geführt, wobei die Kinderbefragung eine Bildbetrachtung und eigenes Malen durch die Kinder einschloß. Die Befragung fand in der Lebenswelt der Familien statt; durch Mitspielen mit einer Puppe wurde die Vf.in bei den Kinderinterviews zur teilnehmenden Beobachterin.

Anschließend werden Ergebnisse der Untersuchung vorgestellt (73–150). Beim Gottesverständnis der Kinder sticht eine wahrscheinlich mit dem islamischen Bilderverbot zusammenhängende „Abbildungsaversion" (76, 89, 102, 131f passim) hervor; auch anthropomorphe Gottesbilder bis hin zur Vatermetapher werden vermieden. Der Gott der Kinder hat Züge, die meist sowohl mit dem christlichen als auch mit dem muslimischen Glauben vereinbar sind: „Tendenziell messen die Kinder dieser Untersuchung den Unterschieden zwischen den Religionen keine gravierende und für das eigene Leben relevante Bedeutung zu." (128) Häufig kommt es bei den Kindern auch zu einer Vermischung von religiösen und ethnischen Kategorien (127–130). Die Gebetspraxis fällt eher zurückhaltend aus, wobei es ein breites Spektrum gibt bis hin zum multireligiösen Gebet, das allerdings einen Einzelfall darstellt. Die Familienentwürfe sind tendenziell „nachchristlich" bzw. „nachislamisch" (142) und werden folgenden Typen zugeordnet: religionskritisch areligiös, pluralistisch, christlich, muslimisch, interreligiös ohne Schwerpunkt sowie interreligiös mit christlichem bzw. muslimischem Schwerpunkt.

Es folgt eine religionspsychologische (151–200), theologische (201–240) und religionspädagogische Diskussion (241–268). Kontextuelle Faktoren überwiegen nach Einschätzung der Vf.in gegenüber entwicklungspsychologischen (168); eine Einordnung der Ergebnisse in Stufenmodelle des Glaubens gelingt nicht (199). Der religiöse Weg der Kinder fügt sich meist auch nicht in die Kategorien des islamischen Rechts ein bzw. steht im Widerspruch zu diesen (208). Allerdings bietet ein auf Individualität ausgerichteter Ansatz des muslimischen Religionspädagogen Mohammed Heidari geeignete Anknüpfungspunkte (205). Schließlich ist auch eine christliche Initiation für die Probandengruppe nicht anschlußfähig, angesichts deren familiärer Situation die gewissermaßen exklusive Taufe ein „quasi inakzeptable[s] Ritual" (212) darstellt. Die Vf.in konstatiert eine „Tendenz der zurückhaltenden religiösen Kindererziehung" (257) im Bemühen der Eltern, das Kind nicht manipulativ zu beeinflussen. Die auf diese Weise einen Freiraum darstellenden christlich-muslimischen Familien können als interreligiöses Lernfeld fungieren, in denen eine Konfrontation mit religiöser Pluralität stattfindet (266).

Abschließend werden Zukunftsperspektiven für die Handlungsfelder Familienseelsorge, Kindergarten, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung angedeutet (269–278), bevor die Arbeit mit einem knappen Resümee schließt (279–281).

Auf das Literaturverzeichnis (283–301) folgt ein Anhang mit den Interviewleitfäden und ausgewählten Kinderzeichnungen (302–312).

Die Arbeit ist klar gegliedert und gut lesbar. Die Methodik wird überzeugend problematisiert und angewandt – gerade auch im Blick auf Kinder als Befragte (48, 190f), die Grenzen der Untersuchung (135) und die eigene Rolle der Vf.in (65f). Die Grundthesen der Arbeit sind einleuchtend. Sie stellen eine interessante Konkretion des christlich-islamischen Verhältnisses dar: So fällt es in den Familien schwer, den genuin christlichen Charakter von Weihnachten und Ostern zum Ausdruck zu bringen (108, 244). Dies steht allgemeiner für die Verlegenheit, das christologische Bekenntnis in einem christlich-muslimischen Kontext zu artikulieren, so daß in der Untersuchungsgruppe schließlich ein islamisches Jesusverständnis als Konsens dient (185). Allerdings führte die interreligiöse Situation bei den christlichen Ehepartnern tendenziell zu einer Belebung des eigenen Glaubens, bei den muslimischen u. a. zu einer „liberale[n] Haltung gegenüber fremden Einstellungen" (245). Eine klare Dominanz der einen oder anderen Religion läßt sich somit aus dem empirischen Untersuchungsfeld nicht ableiten, was für eine gewisse Ergebnisoffenheit des christlich-islamischen Verhältnisses spricht.

Durch die christlich-muslimischen Familien entstehen neue Formen von Religiosität, die formale Kriterien der Religionszugehörigkeit sprengen und daher von den Glaubensgemeinschaften – und auch von der Vf.in – erst noch konzeptuell eingeholt werden müssen. Was die Beantwortung der Ausgangsfragen betrifft, überzeugt, daß die Kinder keine Atheisten sind. Um den Synkretismusverdacht abzuwenden, müßte der Synkretismusbegriff weitergehend diskutiert werden, als es in der vorliegenden Arbeit der Fall ist (180f, 224f). Sicherlich kommt es zu Vermengungen, die von der Vf.in treffend als Patchwork und kindliche Anpassung an die gemischt-religiöse Umwelt beschrieben werden (181). Um die unvermischte und ungetrennte neue Wirklichkeit adäquat zu beschreiben, könnte das Konzept „wechselseitige Gastfreundschaft" (237) dienlich sein. Die verwendeten Termini „nachislamisch" und „nachchristlich" (142) beruhen auf engen Konzepten jeweiliger Orthodoxie, so daß sie m. E. zu sehr normativen und einschränkenden Charakter haben. Hier besteht weiterer Forschungsbedarf, kommt doch auch die Vf.in nach der Diskussion verschiedener interreligiöser Denkmodelle zu dem Ergebnis, daß letztlich keines für den interreligiösen Alltag angemessen ist. Dabei wird es wichtig sein, von der handlungsorientierten Dialogebene auszugehen und von da aus neue „Denkstraßen" (Ulrich Schoen) zu entwickeln. Schließlich stellt sich auch die Frage, ob die Synthese der Kinder nicht primär eine entwicklungspsychologische Stufe darstellt, die durch eine weitere reflektive Durchdringung im Erwachsenenalter doch anders ausfällt.

Aus den Befunden der Arbeit ergeben sich verschiedene Herausforderungen für Theologie und Religionspädagogik, aber auch für die jeweiligen Glaubensgemeinschaften. In erster Linie ist die Entwicklung neuer Rituale (278) sowie seelsorglicher und erwachsenbildnerischer Angebote für christlich-muslimische Paare zu nennen, die sich Unterstützung wünschen (270). Ein weiteres Ergebnis der Untersuchung besteht darin, daß gerade angesichts der zurückhaltenden religiösen Erziehung durch die Eltern dem Religionsunterricht eine zentrale Rolle zukommt (116, 147, 162, 199). Die Wissens- und Erfahrungslücken der Probanden im Blick auf Islam sind ein schlagendes empirisches Argument für die Einführung von Islamischem Religionsunterricht.

Bedauerlicherweise werden die Ergebnisse der zugrunde liegenden Befragung, die die Vf.in 1996 und 1997 durchgeführt hat, erst jetzt veröffentlicht. Würde man heute eine entsprechende Untersuchung angehen, müßten in jedem Fall auch Kinder berücksichtigt werden, die Islamunterricht in der Probephase besuchen, was einen stärkeren islamischen Anteil in den Familien zur Folge haben könnte.

Ob vom interreligiösen Lernen in christlich-muslimischen Familien tatsächlich eine „Signalwirkung" (281) ausgehen kann, ist fraglich. Ist die Familie nicht aufgrund der „Dichte der persönlichen Beziehungen" (263) ein einmaliger Raum, der gewissermaßen zum interreligiösen Lernen verpflichtet (vgl. 247), das angesichts der Asymmetrien zwischen Christentum und Islam sonst in den meisten Fällen ein kaum realisierbares Ideal bleibt?

Eine gewisse Asymmetrie der Untersuchung besteht bereits darin, daß die Vf.in mit dem Malen eine Methode wählt, die in der islamischen Religionspädagogik allenfalls in Reformkreisen verbreitet ist. Während die Ergebnisse nur mit klassisch-islamischen Denkmodellen konfrontiert werden (202–208, 213–215), werden in der systematischen Reflexion (220–238) eine Reihe zeitgenössischer christlicher Theologen, aber keine islamischen Autoren berücksichtigt, was ein einseitiges Islambild festigen könnte. Dies steht in Spannung zum Anspruch der Arbeit, gleichermaßen muslimisch-religionsrechtliche und christlich-theologische Instrumentarien anzuwenden (25, 201). So hätte die Vf.in an dieser Stelle zumindest noch einmal auf ihren Standpunkt und ihre Aufgabe reflektieren sollen.

Auch einige kleinere Punkte rufen Widerspruch hervor: Die Vf.in übernimmt unkritisch die These vom Feindbild Islam (26), die allerdings in der Gesamtargumentation keine wichtige Rolle spielt. Die Abgrenzung genuin christlicher und islamischer von „mythischen" Gottesvorstellungen (89f) würde unter Berücksichtigung der neueren Mythosdiskussion wahrscheinlich anders ausfallen. Die Redeweise von der Überholung der Beschneidung durch Christus (209) zeigt wenig Sensibilität für das christlich-jüdische Verhältnis. Daß fast ausschließlich der evangelische, nicht jedoch der katholishe Religionsunterricht den Gaststatus muslimischer Schüler erlaubt (272), ist nicht zutreffend.

Leider werden die Ergebnisse der Elterninterviews meist nur indirekt dargestellt und selten zitiert. So wäre z. B. bei den Überlegungen zum Jesusverständnis (185) eine Argumentation an Elternzitaten entlang aufschlußreich. Das Zitat auf S. 119 wird auf S. 126 unter einem anderen Probandennamen wiederholt. Auch widersprechen sich die prozentualen Angaben auf S. 13 Anm. 2 und auf S. 151 Anm. 1.

Die kritischen Anfragen schmälern jedoch nicht Qualität und Pionierfunktion dieser gelungenen explorativen Studie, die zur Grundlagenliteratur christlicher wie islamischer Religionspädagogik gehören sollte.

Stuttgart Hansjörg Schmid

**Grethlein,** Christian: **Fachdidaktik Religion.** Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 348 S. (UTB M, 2668), kt € 19,90 ISBN: 3–8252–2668–9

Vor dem Hintergrund kulturell-gesellschaftlicher Umbrüche betrachtet der Vf. Änderungen, die auch den Religionsunterricht betreffen. Der Titel konkretisiert dies für den evangelischen Religionsunterricht, wobei aber sicherlich viele Bereiche gleichermaßen für den katholischen Religionsunterricht Geltung finden. Grethlein betont jedoch, daß „es keine allgemeine Religionsdidaktik" gebe, „sondern nur eine jeweils konfessionell bestimmte, im vorliegenden Fall eine Evangelische Religionsdidaktik" (13). Somit liegt auch die inhaltliche Füllung dieses Faches im Aufgabenbereich der Kirchen.

In seinem Werk nimmt G. als Grundlage an, daß *„theologische Bestimmtheit und pädagogische Orientierung an den Schülerinnen und Schülern* in keinem Gegensatz stehen" (14; Hervorhebung aus dem Original entnommen), bevor er in acht Kap.n seine Ausführungen anschließt. In dem Einführungsteil, der Kap. 1 und 2 umfaßt, äußert er sich zunächst zum schulischen Religionsunterricht als religionspädagogische Aufgabe. Der Skizzierung des Religionsunterrichts als umstrittenes Fach folgt die Darstellung des schulischen Religionsunterrichts als wichtigstes Thema der deutschen Religionspädagogik (vgl. 23), wobei diese sich zwischen Theologie und Pädagogik bewegt.

Kap. 2 setzt sich mit der geschichtlichen Dimension von Religionsunterricht auseinander, was bei Martin Luther und Philipp Melanchthon beginnt. Über die Aufklärung mit Jean Jacques Rousseau bis hin zur Weimarer Republik spannt sich der historische Bogen, ehe der Vf. im Hauptteil B auf die Rahmenbedingungen und Perspektiven des heutigen Religionsunterrichts zu sprechen kommt. So benennt Kap. 3 die rechtlichen Rahmenbedingungen für den Religionsunterricht und wirft gleichzeitig einen Blick auf abweichende Regelungen wie etwa die Bremer Klausel, das Berliner Modell, LER oder islamischen „Religionsunterricht". Im Kap. 4 folgen die schulischen sowie anschließend in Kap. 5 die kirchlichen Rahmenbedingungen.

Der folgende Hauptabschnitt C verläßt die eher theoretische Ebene und beinhaltet wieder mehr Praxisbezug, indem er sich zunächst mit dem heutigen Religionsunterricht als religiöses Geschehen auseinandersetzt. So betrachtet Kap. 6 das Verhältnis zwischen Religionslehrer, der doppelt institutionell in das System Schule und in das System Kirche eingebunden ist, und Schüler, dessen Bedeutung, wie der Vf. vermutet, „für die Didaktik des Religionsunterrichts noch nie so groß war wie gegenwärtig" (209). Kap. 7 beschreibt die Ziele und Inhalte des Religionsunterrichts, der immer wieder mit Spannungen zu kämpfen hat und dessen heutige Aktualität primär durch seinen Beitrag zur Werteerziehung gegeben ist (vgl. 242f.). Ferner dient er als Einführung in das Christentum und als schülerorientierte Auslegung der Lebenswelt, wobei G. auf die Rolle der Bibel und den Gehalt an Schülerorientierung zu sprechen kommt. Im kommunikativen Geschehen des Religionsunterrichts spielen aber ebenso die Einführung in die Religion überhaupt, die Symboldidaktik und die Befähigung zum Christsein des Religionsunterrichts eine Rolle. Das letzte Kap. 8 stellt die Medien und Methoden des Religionsunterrichts vor. Der Religionsunterricht in der heutigen Mediengesellschaft sieht sich mit besonderen Herausforderungen konfrontiert und der Vf. stellt die Bedeutung eines kommunikativen Umgangs mit der Bibel heraus, wozu er einige Methoden präsentiert, wie die Erzählung, den Film, den Bibliolog oder das Texttheater.

Teil D beschließt das Buch und bietet ein Schema zur Unterrichtsvorbereitung, ein Sach- sowie ein Personenregister und ein umfassendes Literaturverzeichnis.

Mit dem Werk schließt der Vf. die selbst aufgezeigte Lücke im Angebot der Studienliteratur zur Evangelischen Religionsdidaktik. Als Leitfaden und Handbuch leistet es allen religionspädagogisch Tätigen eine wertvolle praktische Hilfestellung sowie einen fundierten theoretischen Hintergrund. Gerade hierin ist die Stärke zu sehen, denn es gelingt G., die derzeitigen Aufgaben und Ziele des evangelischen Religionsunterrichts zu bestimmen, ohne dabei die betroffenen Dimensionen aus dem Blick zu verlieren. Er berücksichtigt vielmehr gleichermaßen Schule und Kirche, Tradition und Gegenwart sowie Schüler und Lehrer. Besonders gut gelingt es ihm dann, diese Vorgaben praktisch herunter zu buchstabieren, um – stets vor dem Hintergrund der kommunikativen Bedeutung des Religionsunterrichts – mit konkreten Hinweisen und Anregungen für den Unterricht abzuschließen.

Tecklenburg Björn Igelbrink

## Religionsgeschichte

**Nikolaus von Kues: Briefe und Dokumente zum Brixner Streit.** Bd. 2: Texte zur Seelsorge. Briefe. Denkschriften (1453–1458), hg. v. Wilhelm Baum / Raimund Senoner. – Klagenfurt: Kitab 2000. 330 S., kt € 22,00 ISBN: 3–902005–03–3

Diese umfassende aus Synodenbeschlüssen, politischen Denkschriften, Reformakten, Verordnungen, Disziplinarvorschriften, Predigten und Briefen bestehende Textsammlung bietet einen ausführlichen und authentischen Überblick über eine auf dem Höhepunkt seiner öffentlichen Anerkennung eintreffende unerfreuliche Phase im Leben des Nikolaus von Kues. Der Originaltext, vorwiegend in lateinischer Sprache, liegt auf der linken Seite, parallel zu der Übersetzung auf der gegenüberliegenden Seite.

Was sich vom Titel und Inhaltsverzeichnis her als eine prosaische Dokumentensammlung für gründliche Historiker ankündigt, weist beim Lesen außerdem immer wieder sehr interessante Einblicke in das konkrete Leben der Kirche in der Mitte des 15. Jh.s auf, insbesondere in den Alltag eines Intellektuellen wie Cusanus, der heute vorwiegend durch seine philosophisch-theologischen Schriften bekannt ist. Z. B. ordnet der Philosophenbischof für den Klerus seines Bistums im Originalwortlaut folgendes an: „Niemand soll sein Haar wachsen lassen. Die Haare sollen so geschnitten werden, daß die Ohren sichtbar sind. Ihr sollt große Tonsuren haben. Euer Gewand soll weder grün noch rot sein, es soll geschlossen, sauber und lang sein, wie es sich gehört, das Barett kurz, der Gürtel ohne goldene oder silberne Spangen usw. [...] Niemals sollt Ihr ohne Notwendigkeit Kneipen aufsuchen. Kein Würfel- oder Kartenspiel sollt Ihr spielen. Ihr sollt keine Konkubinen oder Küchenmädchen, überhaupt keine verdächtigen Frauen in Euren Häusern haben, sondern nur saubere, ehrbare und alte [...] Meidet ganz und gar den Tanz und alle Leichtfertigkeiten! [...] Enthaltet Euch des Rausches und der Betrunkenheit ganz und gar!" Ihre Schuhe sollen weder grün noch rot noch spitz sein. Zur Kapitelversammlung soll niemand Waffen oder Dolche mitbringen. Auch das Brettspiel sowie das Würfel- und Kartenspiel werden verboten. Mit einer für einen aufgeklärten Denker überraschenden Strenge – „Wir bestimmen kraft unserer ordentlichen Vollmacht [...], verordnen und verbieten streng auch kraft des heiligen Gehorsams unter Exkommunikation und Strafe der Verweigerung des Sakramentes der hl. Eucharistie und des kirchlichen Begräbnisses" – verbietet er, die Kirchentage bewaffnet zu besuchen oder sie mit öffentlichen Tänzen zu entweihen. Der Kardinalbischof legt fest, wie die Trauung im einzelnen vonstatten gehen soll. Bei der Taufe im Winter sei es nicht notwendig, das ganze Kind einzutauchen. Bei Begräbnissen soll man nicht „schwätzen, lachen und sich anderswie leichtfertig verhalten". Interessant ist ebenfalls eine lange Liste von Fragen, die bei der Visitation der Pfarrkirchen geklärt werden sollten. So soll beispielsweise gefragt werden, ob der Pfarrer „ein Würfelspieler ist oder anderswie dem Volke Ärgernis erregt, in gräßlichen Schwüren, oder ob er in seinem Haus eine öffentliche Kneipe führt" oder ob er ein Jäger ist. Ebenso soll man von ihm wissen, ob sich „in der Pyxis, wo die Hostie ist, Ungeziefer befindet".

Trotz seiner reformeifrigen Bemühungen bleibt als Fazit: Nirgends hat der international hochangesehene Kardinal kläglicher versagt als in diesem Bischofsamt. Der Bd enthält Dokumente und Briefe zum berüchtigten Streit zwischen Herzog Sigmund von Österreich und dem kürzlich in den Adelsstand erhobenen Intellektuellen von einem Moseler Dorf. Unter solchen Umständen fleht der Humanist Enea Silvio Piccolomini (später Papst Pius II.) Cusanus an, sein Bistum zu verlassen und sich nach Rom zu begeben. „Die Zeiten ändern sich nämlich und, wer einmal verachtet wurde, der wird jetzt besonders geehrt. Komm also, ich bitte dich, komm!", heißt es in einem Brief. „Auch sind deine Fähigkeiten nicht von der Art, daß sie, zwischen Schnee und schattigen Tälern eingeschlossen, erschlaffen müssen. Ich weiß, es gibt viele, die dich sehen, hören und dir folgen wollen." Die abgedruckten Dokumente ermöglichen es, diesen Streit sehr konkret und menschlich zu verfolgen. Um sein Leben bangend flüchtet schließlich der Fürstbischof und kehrt nie wieder zurück. Allerdings: Nachdem er sein Bistum aufgegeben und seit vier Jahren als Kurienkardinal in Rom gewirkt hatte, scheint ihm die öffentliche Wirksamkeit doch verloren gegangen zu sein. Ein Bericht seines Freundes Papst Pius II., der den folgenden Ausbruch protokolliert, belegt seine Niedergeschlagenheit auf eindrucksvolle Weise: „Ich weiß nicht zu schmeicheln. Ich hasse adulationes. Wenn Du die Wahrheit hören kannst: Nichts gefällt mir, was hier in dieser Kurie geschieht. Alles ist korrumpiert. Niemand tut ausreichend seine Pflicht; weder dir noch den Kardinälen geht es um die Kirche. Wo werden die Vorschriften des Kirchenrechts eingehalten? Wo werden die Gesetze respektiert? Wo gibt es Sorgfalt in der Liturgie? Allen geht es nur um Karriere und Habsucht. Wenn ich im Konsistorium von Reform spreche, werde ich ausgelacht. Ich bin hier überflüssig. Gestatte mir zu gehen! Ich kann diese Lebensart nicht ertragen. Ein Alter muß seine Ruhe haben. Ich werde in die Einsamkeit gehen. Wenn ich für das Gemeinwesen nicht leben kann, dann will ich für mich leben." Diesem Verzweiflungsruf fügt der Papst dann selbst die Bemerkung hinzu: „Nachdem er dies gesagt hatte, brach er in Tränen aus."

Vorliegende Sammlung einschlägiger Primärquellen enthält zugegebenermaßen viel Uninteressantes, auch für spezielle historische Forschung, aber immer wieder lernt der Leser alltägliche und auch schattige Seiten des illustren Denkers auf eine authentische Weise kennen.

Münster William J. Hoye

**Petrus Canisius: Der Große Katechismus.** Summa doctrinae Christianae (1555). Ins dt. übertragen u. kommentiert v. Hubert Filser u. Stephan Leimgruber. – Regensburg: Schnell u. Steiner 2003. 375 S. (Jesuitica Bd. 6), geb. € 29,90 ISBN: 3–7954–1624–8

Der opulent ausgestattete Bd enthält vier Hauptteile. Im ersten Teil wird der Große Katechismus des Petrus Canisius in den historischen, religionspädagogischen und theologischen Kontext eingeordnet. H. Stettberger beschreibt die Biographie des Petrus Canisius (1521–1597). H. Filser dokumentiert die literarische Gattung „Katechismus" *vor* Petrus Canisius. Ausführungen von R. Haub gelten dem Erziehungskonzept der Jesuiten und dem Stellenwert des Katechismus. H. Filser wertet diesen als dogmatisches und ethisches Kompendium. – Der zweite Teil enthält, von H. Filser und St. Leimgruber eingeführt und erarbeitet, lateinischen Text und deutsche Übersetzung des Katechismus. – Stark referierenden Charakter mit einem gewissen Zurücktreten der Kritik hat der dritte Teil: „Kritische Interpretation des ‚Großen Katechismus'". H. Filser legt die Glaubenskontinuität auf der Basis der kirchlichen Tradition dar. St. Leimgruber beschreibt die ethisch-religiöse Erziehung nach diesem Katechismus. H. Stettberger ordnet das canisianische Konzept religionsdidaktisch ein. St. Leimgruber wendet sich Petrus Canisius und der Ökumene mit Schwerpunkt im Kontext der Reformatoren zu, ferner stellt er in einem eigenen Kap, die Katechismen des Petrus Canisius innerhalb historischer Religionspädagogik dar. – Als Anhang enthält der vierte Teil ein umfassendes Literaturverzeichnis, eine Übersicht über Hg. und Mitarbeitende, Register zu Namen, Sachen und Bibelstellen sowie ein Verzeichnis der Abbildungen.

In diese kommentierte Neuausgabe des „Großen Katechismus" wurde sehr viel Arbeit und Energie investiert. Die Umsicht der Hg. garantiert Zuverlässigkeit dieser mustergültigen Edition in höchstem Grad. Leise Zweifel führen zu der Frage, inwieweit Petrus Canisius und seinem Großen Katechismus eine gewisse Aktualität zukommen, aber eine solche Frage wird Historikern fremd sein.

Münster Herbert Vorgrimler

## Theologie / Kunst

**Cappelletti,** Lorenzo: **Gli affreschi della cripta Anagnina Iconologia.** Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002. XXXII, 378 S. (Pontificia Universitas Gregoriana, Miscellanea Historiae Pontificiae, 65), 134 meist farb. Abb., kt € 35,00 ISBN: 88–7652–910–1

Anagni, eine kleine Stadt knapp 70 km südöstlich von Rom gelegen, hat durch das berühmte Attentat vom September 1303 gegen Bonifaz VIII. seinen Platz in den Geschichtsbüchern sicher. Der französische König und die Kardinalsfamilie der Colonna hatten versucht, den Gaëtani-Papst, der sich in seiner Heimatstadt aufhielt, zu kidnappen. Diesem gelang aber durch die Kloaken von Anagni die Flucht. Bonifaz VIII., der das Papsttum aus französischer Abhängigkeit befreien wollte, konnte sich nach Rom absetzen, wo er jedoch wenige Tage später starb. Der Papstpalast in Anagni, der heute Sitz eines Nonnenklosters ist, kann besichtigt werden. Man genießt von dort einen wunderbaren Ausblick.

Daß sich die Fahrt von Rom nach Anagni aber auf jeden Fall lohnt, liegt weniger an Bonifaz VIII. und dem Palazzo seiner Familie, als vielmehr an den einmalig schönen Fresken in der Krypta der Kathedrale, die der vorliegende Bd erstmals seit der Studie von Pietro Toesca, Gli affreschi della Cattedrale di Anagni, in: Le Gallerie Nazionali Italiane 5 (1902), 116–187, einer gründlichen Analyse unterzieht. Mit diesem Bd in der Hand, der in einem Anhang in sehr guter Qualität farbige Abbildungen der Fresken und einen Plan des Bildprogramms auf Hochglanzpapier bietet (303–357), kann man sich die Krypta hervorragend erschließen. Aber man erhält nicht nur detaillierte Informationen zu jedem einzelnen Fresko oder den einzelnen Zyklen, über deren wissenschaftlichen (mit Astronomie, Makro- und

Mikrokosmos, den vier Elementen) oder dem apokalyptischen (u. a. mit dem Martyrium des Hl. Magnus) Hintergrund. Vielmehr gelingt es dem Vf. überzeugend herauszuarbeiten, daß hinter den Arbeiten von drei verschiedenen Meistern eine einheitliche Gesamtkonzeption steckt, die er im Abgleich mit patristischen Texten und mittelalterlichen Quellen (v. a. von Augustinus und Rabanus Maurus) erhebt: Es geht um das für die mittelalterliche Kirchengeschichte zentrale Verhältnis von *imperium* und *sacerdotium,* von weltlicher und geistlicher Gewalt, das hier im Sinne Innozenz' III. (1198–1216) ikonographisch inszeniert wird. Dieser hatte das Verhältnis von Papst und Kaiser mit der Beziehung der Sonne zum Mond verglichen, der nicht aus sich selbst leuchte, sondern lediglich das Licht der Sonne reflektiere. Dieses Verhältnis zeigen die Fresken vorabgebildet im Verhältnis von Melchisedek und Abraham, sowie Samuel und Saul. Gekonnt wird der Entstehungszusammenhang der Fresken zum historischen und politischen Kontext hergestellt.

Auch eine Verortung der drei Meister, die durch recht unterschiedliche Malstile auffallen, aber an einem Konzept arbeiten, gelingt Cappelletti überzeugend. Der erste malte unter Innozenz III. seit 1209 in Anagni und gehörte zur Lombardischen Schule; der zweite war unter Honorius III. (1216–1227) tätig und hatte an der Ausmalung der Basilika Sankt Paul vor den Mauern mitgewirkt. Der dritte schließlich arbeitete unter Gregor IX. (1227–1241), einem Neffen Innozenz' III., in Anagni und stammte aus Latium. Die Arbeiten dürften 1231, ein Jahr nach der Lösung Friedrichs II. vom Bann und dessen Besuch in Anagni bei Gregor IX., abgeschlossen gewesen sein. Anagni ist allemal eine Reise wert, so wie Lorenzo Cappellettis hervorragendes Buch eine gründliche Lektüre lohnt. Beide haben nur einen Nachteil: In beiden spricht man nur italienisch, was die deutsche Rezeption erheblich erschwert. Aber die Fresken sind immerhin Bilder, die man auch ohne italienische Sprachkenntnisse betrachten kann.

Münster Hubert Wolf

## Theologie / Psychologie

**Rauchfleisch,** Udo: **Wer sorgt für die Seele?** Grenzgänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge. – Stuttgart: Klett-Cotta 2004. 229 S. (Konzepte der Humanwissenschaften), kt € 24,00 ISBN: 3–608–94099–5

Die Begegnung von Psychotherapie und Seelsorge ist weiterhin nicht einfach, sondern konfliktträchtig, wiewohl die Seite der SeelsorgerInnen in aller Regel sehr offen und lernbereit gegenüber Erkenntnissen seitens der Psychotherapie(n) ist. Das Anliegen des vorliegenden Buches ist eine fruchtbare Zusammenarbeit von Psychotherapie und Seelsorge ohne „gegenseitige unrealistische Idealisierungen oder kränkende Entwertungen" (41). Ein solches konstruktives Verhältnis wird sowohl durch zu scharfe Grenzen als auch durch manipulative Vereinnahmungen erschwert. Hiervon handeln die ersten drei Kap.:

Udo Rauchfleisch, Professor für Klinische Psychologie an der Universität Basel und DPG-Psychoanalytiker in eigener Praxis, erinnert zu Beginn seiner „Grenzgänge zwischen Psychotherapie und Seelsorge" zurecht daran, daß Therapieschulen, die religiösen Fragen einen zentralen Platz in ihrem Denken zuweisen, „zahlenmäßig nur eine verschwindend kleine Gruppe" ausmachen (13). Psychoanalyse und Kognitive Verhaltenstherapie als tonangebende stehen mit vielen anderen Therapierichtungen religiöser Überzeugung und Praxis traditionell uninteressiert bis ablehnend gegenüber. In der Selbsterfahrung im Rahmen von Therapieausbildungen spielen religiöse Themen häufig keine Rolle. Dies beklagte schon T. Moser in seinem vielbeachteten Buch „Gottesvergiftung" (1976). Viele PsychotherapeutInnen haben ihre kindlichen Gottesvorstellungen zwar *bewußt* abgeschüttelt, tragen sie jedoch auf unbewußter Ebene unverarbeitet weiter und vermischen sie mit den religiösen Vorstellungen ihrer Patienten. So kommt es zu einem Gemenge von Zerrbildern, mit dem sie meinen, sowohl die Religiosität des Patienten als auch eine Religion – hier meist die christliche – verstehen und beurteilen zu können, ohne sich gründlich kundig zu machen (vgl. D. Ritschl, in: Kick, H. (Hg.) *Ethischens Handeln in den Grenzbereichen von Medizin und Psychologie*, Münster 2002, 58). Demgegenüber wirbt R. (wie T. Moser, *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*, Stuttgart 2003) gegen das religiöse Tabu in der Psychotherapie für eine ernsthafte, positiv konnotierte Diskussion religiöser Glaubensvollzüge und -inhalte. Er plädiert für eine konstruktive Zusammenarbeit mit Seelsorgern, in der beide Seiten um ihre jeweiligen Kompetenzen und Grenzen wissen und einander Respekt und Wertschätzung entgegenbringen (Kap. 1).

Dafür bedarf es jedoch auch eines Abbaus des psychotherapeutischen Tabus in *religiösen* Kreisen (Kap. 2). R. sieht dies zum einen bei fundamentalistischen Gruppierungen begründet in der klar verspürten *„Diskrepanz zwischen den traditionellen religiösen Welt- und Menschenbildern und den der Psychotherapie zugrunde liegenden modernen wissenschaftlichen Kenntnissen"* (33). Zum andern werde es meist besonders sichtbar, wenn es um das Eheverständnis und um Fragen der Sexualmoral geht; z. B. „verschließt sich die offizielle Lehrmeinung der katholischen Kirche [...] vehement der heutigen humanwissenschaftlichen Einsicht, daß *gleichgeschlechtliche Orientierungen* nichts mit psychischer Gesundheit oder Krankheit zu tun haben und eine der Heterosexualität gleichwertige Variante darstellen" (34). So konstatiert R., wenn auch in polarisierend-wertender Formulierung mit eigenem Wahrheitsanspruch, daß in solchen Situationen religiös-fundamentalistische Auffassungen und moderne psychologisch-psychotherapeutische Modelle als „zwei völlig konträre Welt- und Menschenbilder" (36f.) aufeinanderprallen. Um hier zu echtem Dialog und einer möglichen Lösung zu kommen, müßten beide Seiten – *nicht* nur die religiöse, wie R. fordert – sich konstruktiv verunsichern lassen. Nach diesen beiden scharfen Grenzen (und Abwehren) durch wechselseitige – religiöse oder psychotherapeutische – Tabus spricht R. auch unheilvolle Verquickungen von Seelsorge und Psychotherapie an (Kap. 3), von denen hier v. a. die Benutzung von „Psychotherapie" als Mittel religiös-weltanschaulicher Manipulation erwähnt sei – eine Perversion psychotherapeutischen Selbstverständnisses als Heilverfahren und als emanzipatorisches, befreiendes Geschehen.

Im vierten Kap. würdigt und anerkennt R. therapeutische Aspekte des Religiösen aus psychoanalytischer Sicht (ergänzbar wären quantitative empirische Daten; vgl. Zwingmann / Moosbrugger (Hg.) *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*, Münster u. a. 2004). „Gesunder" Glaube, „der eine Verbindung herzustellen vermag zwischen der biblischen Botschaft und der heutigen Welt und Zweifel zulässt und erträgt" (62), wirke stabilisierend für die psychische Persönlichkeitsstruktur (‚Ich', ‚Über-Ich', ‚Selbst'), auch über die Gemeinschaft und über die Einordnung „des individuellen Selbst in einen überindividuellen Sinnbezug" (81). Es klingt hier wie im folgenden Kap. jedoch leider nur an, daß die psychische Struktur und Dynamik ihrerseits, die besonders von lebensgeschichtlichen Leib- und Beziehungserfahrungen mitgeprägt sind, die Art der persönlichen Religiosität erheblich mitbestimmen und sich ihre Ausdrucksfelder suchen.[1] Mehr geht R. im fünften Kap. auf andere, ihm wichtige Aspekte ein, welche Psychologie und Psychotherapie der Kirche bieten können. Als psychologische Kriterien eines „gesunden" Glaubens zur Unterscheidung von „pathologischen" Glaubensvollzügen wie Aberglauben und Wahn hebt R. mit Blick auf den soziokulturellen Kontext hervor, daß die Glaubensvollzüge „in einer gewissen Übereinstimmung mit der gesamtgesellschaftlichen Situation stehen" (101) und kommunikationsstiftend sein sollten (117). Im Blick auf Persönlichkeitsmerkmale für solchen Glauben betont er Urvertrauen, die Möglichkeit des Zweifels, das Prozeßhaft-Dynamische und Tolerante.

Am umfänglichsten sind R.s „Psychologische Impulse zu Fragen kirchlicher Seelsorge" (Kap. 5.3.; 123–208). Mit ihnen möchte er zeigen, „dass viele der für die kirchlichen Institutionen wichtigen Fragen nicht nur von der religiösen Seite her zu verstehen und zu behandeln sind, sondern auch eine psychologische Dimension besitzen" (123). Er beginnt mit wichtigen Bemerkungen zum Umgang mit psychisch kranken Menschen in der Seelsorge und nimmt dann Stellung zu Fragen der Beziehungsgestaltung, zur kirchlichen Sexualmoral, zu strukturellen und gruppendynamischen Fragen in den Kirchen und schließlich zur Ausbildung für Berufe der Kirche.

Zur Veränderung kirchlicher Positionen wären ihm wichtig: Akzeptieren und Fördern vorehelichen sexuellen Experimentierens, Auflöslichkeit der Ehe, Akzeptieren homosexueller Praxis und alternativer Lebens- und Familienformen, Abschaffung des „Zwangszölibats" und Frauenordination. R. hat recht, daß die christlich-kirchliche Position – zumal in Sachen Sexualmoral – „in erheblichem Widerspruch zu den Verhaltensnormen steht, an denen sich ein großer Teil unserer heutigen Gesellschaft orientiert" (135) – und das müßte die Kirchen und ihre („reifen") Gläubigen dazu herausfordern, „ihre tradierten Positionen kritisch zu überdenken und die modernen humanwissenschaftlichen Kenntnisse in ihre Überlegungen einzubeziehen" (136). In der formulierten Offenheit ist dies nur zu begrüßen und stellt die Herausforderung, Spannungen und Zweifel auszuhalten und darüber hinaus auch *theologischen* Fragen, Wertvorstellungen und Begründungszusammenhängen *auf den Grund* zu gehen. Dies ist nicht nur im Feld der Sexualmoral angezeigt, um verantwortet selbst Stellung zu beziehen *und* hilfreich seelsorglich zu handeln.

Da R. auf diese Impulse selbst viel Raum und Energie verwendet, gehört es zur dialogischen Fairness einer Rezension, auch den einen oder anderen Kritikpunkt dazu klar herauszustellen. R. gibt für diese Kontexte vor, er wolle „über unsere modernen humanwissenschaftlichen Kenntnisse informieren" (86) – während seine Ausführungen rhetorisch wie inhaltlich sehr interpretierend, urteilend und wertend sind, weitgehend ohne seine Wertkategorien offenzulegen und zu hinterfragen. Ethische und anthropologische Werte sind jedoch eine Sache der philosophisch-theologischen Reflexion wie Diskussion und nicht einfach „humanwissenschaftlicher Kenntnis"; sonst sitzt

[1] Aufgrund der multifaktoriellen Ätiologie von psychischen Störungen ist eine Ausdrucksweise wie „religiös determinierte Zwänge" (199) grob vereinfachend wenn nicht irreführend – auch die betroffen machende Falldiskussion eines Therapieabbruches mit späterem Suizid ist davon leider geprägt. Vgl. Pfeifer, Samuel (1993) Neurose und Religiosität. Gibt es einen kausalen Zusammenhang?, in: *Psychotherapie, Psychosomatik, medizinische Psychologie 43* (1993) 356–363

man schlicht Varianten des naturalistischen Fehlschlusses auf, so politisch korrekt oder inkorrekt diese daherkommen mögen. Zugegebenermaßen ist dies eine besondere wissenschaftstheoretische Schwierigkeit und Aufgabe interdisziplinären Dialogs.

Es ist des weiteren befremdlich zu lesen, die katholische Kirche beschränke Sexualität offiziell auf das Zeugen von Kindern und werde in der Ehe nur *dazu toleriert* (134; vgl. dagegen z. B. Weltkatechismus 2360–2363). Und es wirkt in höchstem Maße ungerecht, wo R. pauschal schreibt: „Nicht zuletzt haben auch im Jahr 2002 die Skandale um die sexuellen Übergriffe, die Priester sich Kindern und Jugendlichen gegenüber haben zuschulden kommen lassen, in erschreckender Weise gezeigt, daß der Zwangszölibat eine Lebensform ist, die destruktive Folgen hat und nicht nur die betreffenden Priester selbst ins Unglück stürzt, sondern darüber hinaus auch noch unschuldige Opfer mit in den Strudel der Destruktivität reißt" (162). Die sexuellen Übergriffe seien „wesentlich durch die zölibatäre Lebensweise der Priester bedingt" (162). Das ist nicht psychologische Information, sondern falsch. Der unabhängige Untersuchungsbericht über die Fälle in den USA[2], den R. wohl nicht abwartete, zeigte keineswegs eine höhere Inzidenz bei (katholischen) Priestern insgesamt als in der männlichen Gesamtbevölkerung, im Gegenteil (unbeschadet dessen ist jeder „Fall" zu viel!); was allerdings erheblich höher liegt, ist der Anteil der Übegriffe gegenüber männlichen Opfern, während in der übrigen Bevölkerung – so R. selbst an anderer Stelle mit anderem Interesse und bezogen auf absolute Zahlen – „sich Pädosexualität vor allem im heterosexuellen Bereich findet" (154).

Für die Ausbildung für kirchliche Berufe stellt R. die „im Grunde selbstverständliche Forderung, daß alle, die in ihrer kirchlichen Tätigkeit Betreuungen, Beratungen und Begleitungen anderer Menschen übernehmen, eine *psychologische Grundausbildung* absolvieren. Dazu gehören drei Elemente: die Vermittlung theoretischer Kenntnisse, Supervisionsangebote und die (dringende) Empfehlung von Selbsterfahrung." (202) Die meisten in der Seelsorge Tätigen werden wohl ohne Zögern gerade das erste Element wünschen und würden aufgrund vieler Erfahrungen von schwierigen Begegnungen gerne grundlegende Aspekte der Persönlichkeits- und Entwicklungspsychologie, der Psychopathologie und der Gruppendynamik vermittelt bekommen, um mit solchem Rüstzeug die psychologischen Phänomene in ihrer Arbeit einordnen zu können. Das könnte bereits helfen, ihre Handlungssicherheit zu vergrößern, zumal wenn es darum geht, Ratsuchende für weitere bzw. angemessene Hilfe (auch) an Ärztinnen oder Psychotherapeuten weiter zu leiten. Hier besteht zweifelsohne eine immer wieder erfahrbare, große Suche und Lernbereitschaft vieler Seelsorger. Es wäre jedoch zu wenig, nur kognitive Inhalte über „die anderen" zu vermitteln, so daß die Seelsorger selbst sich nicht zu thematisieren bräuchten. Die beiden weiteren Elemente gehen schrittweise in diese Richtung: Viele Seelsorgerinnen und Seelsorger nehmen inzwischen Supervision als wirksame Hilfe in Anspruch, um die Qualität ihrer Arbeit zu sichern und ihren Umgang mit sich und anderen zu reflektieren. Und in Diözesen wie Basel, Linz, Freiburg, Münster und Paderborn stehen für Männer wie Frauen in Berufen der Kirche teilweise seit den frühen 1990er Jahren von den Diözesen unterstützte Selbsterfahrungsangebote in freilich begrenztem Umfange offen bei PsychotherapeutInnen, denen gegenüber keinerlei kirchlich-berufliches Abhängigkeitsverhältnis besteht. Sie eröffnen mit diesem dritten Element einen Freiraum, den R. in der Kirche allerdings nicht für möglich zu halten scheint – als wolle ‚die Kirche' in ihren Reihen nur Christen, die „alles unreflektiert und gehorsam hin[nehmen], nur weil es die „Obrigkeit" fordert und mit dogmatischen Argumenten untermauert" (207f.) anstatt „Selbstverantwortung zu übernehmen und sich nicht unkritisch auf die Meinung und die Verhaltensregeln anderer Menschen abzustützen" (208). – Im Blick auf die Ausbildung wäre m. E. schließlich eine angemessene Klärung der psychischen Eignung für die jeweiligen kirchlichen Berufe zu ergänzen.

[2] Vorgelegt vom John Jay College of Criminal Justice, New York, im Februar 2004; vgl. www.usccb.org/nrb/johnjaystudy; zwischen 1950 u 2002 wurde 4392 Priestern in den USA (von ca. 110 000; d. h. ca. 4 %) an 10 667 Opfern sexueller Mißbrauch Minderjähriger vorgeworfen, meist in den 1970er Jahren, zu über 2/3 erst nach 1993 angezeigt. 2460 Priestern wurde je eine Tat vorgeworfen; 25 % zwei oder drei Vorfälle; 13 % vergingen sich an 4 bis 9 Opfern; 149 Priester (3 %) wurden für Vergehen an 2960 Opfern verantwortlich gemacht. 81 % der Opfer waren männliche Minderjährige; die Hälfte von ihnen im Alter der frühen Geschlechtsreife zwischen 11 u 14 Jahren; 22 % Jungen u Mädchen im Alter unter 11 J., 27,3 % Jugendliche zwischen 15 u 17 J.

Abschließend betont R. (in Kap. 6) als Voraussetzung für eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Psychotherapie und Seelsorge gegenseitigen Respekt und gegenseitige Wertschätzung; er empfiehlt offene und klare Absprachen, um sich in der Praxis nicht gegenseitig ausspielen zu lassen, sondern die Chancen des Miteinanders für die Ratsuchenden zu nutzen. Dem ist nur zuzustimmen. Für beide Seiten wäre es m. E. hilfreich, *mehr* als nur „eine rudimentäre Information" (211) über die Arbeitsfelder der anderen Seite zu erwerben und sich lernbereit und kritisch in eigenen Vorstellungen in Frage stellen zu lassen. Das täte nicht nur der Seelsorge-, sondern auch der Psychotherapieseite und einem auch dann noch spannungsvollen konstruktiven Miteinander beider Seiten gut.

Freiburg Klaus Baumann

## Kurzrezensionen

**Fuhs,** Hans F.: **Sprichwörter.** – Würzburg: Echter 2001. 189 S. (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Lfg. 35), pb € 19,90 ISBN: 3–429–02133–2

Gegenüber anderen neueren Kommentaren der Sprichwörter bzw. Proverbien zeichnet sich dieses Werk dadurch aus, daß der Vf. den Forschungskonsens an wichtigen Stellen verläßt. Die eigentliche Kommentierung ist durch das Format der NEB räumlich beschränkt und bleibt im Rahmen des Bekannten. Neu sind dagegen die Positionen, die der Vf. in der Einleitung (5–21) bezieht. Spr erscheint als „ein eminent theologisches Buch", das „die Welt- und Lebensentwürfe der Nachbarkulturen im Horizont des JHWH-Glaubens" reflektiert (6). Das Buch ist nicht lediglich von Sammlern bzw. Redaktoren kompiliert, sondern von einem Dichter verfaßt (8–10). Zu datieren sind die Sprichwörter nun um 200 v. Chr. In Spr sieht der Vf. eine „Kultursynthese zwischen hellenistischer Weltweisheit und JHWH-Glauben" (6). Den Charakter des Buches umreißt er mit den Attributen weisheitskritisch, gesellschaftskritisch und religionskritisch (6–8). Bestimmend für die Spr sei das Ethos der Tora (8–11). So sieht der Vf. die Teilsammlung Spr 15,33–24,22 als „Entwurf einer an der Armentheologie orientierten Lebens- und Gesellschaftsordnung" (14).

So interessant und provokativ die Anregungen des Vf.s an vielen Stellen sind, so bedauerlich ist, daß ihre Begründungen nicht im Werk selbst, sondern nur in einer parallelen Veröffentlichung (Das Buch Sprichwörter, fzb 95, Würzburg 2001) nachzulesen sind.

G. B.

**Heinz,** Stefan / **Rothbrust,** Barbara / **Schmid,** Wolfgang: **Die Grabdenkmäler der Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz.** – Trier: Kliomedia 2004. 269 S., geb € 34,50 ISBN: 3–89890–070–3

Liturgie-, Kunst-, Mentalitäts- und Politikhistoriker zeigen ein wachsendes Interesse an historischen Grablegen, freilich unter jeweils anderen Gesichtspunkten. Dabei kann man leider beobachten, daß die einzelnen Fächer nicht immer rechtes Verständnis für die jeweils anderen Paradigmata aufbringen. So kann es geschehen, daß Kaselstab und Pallium verwechselt werden oder Sarkophag und Tumba, oder daß in einer Person entweder *nur* der um seine Memoria besorgte Hirte gesehen wird, *nur* der Kunstmäzen oder *nur* der ränkeschmiedende Machtpolitiker.

Der anzuzeigende, sehr aufschlußreiche Bd – entstanden im Trierer Sonderforschungsbereich „Zwischen Maas und Rhein: Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert" – will exemplarisch die unterschiedlichen Stränge miteinander verbinden und so eine übergreifende Analyse der Grablegen der rheinisch-moselländischen geistlichen Kurfürsten versuchen. Die Beschränkung auf die Kathedralen in Trier, Köln und Mainz ergibt sich dabei aus der Unmöglichkeit, die Diversität der politischen Machtverhältnisse, der lokalen Liturgietraditionen und Sakraltopographien sowie der unterschiedlichen Kunstströmungen auch nur für das Reich zusammenfassend zu überblicken. Zudem liegen Schwierigkeiten in den unterschiedlichen Forschungsständen und -traditionen im Bereich der jeweiligen Kathedralkirchen.

Insgesamt aber ergibt sich auch unter dieser Perspektive das Bild einer hochkomplexen Beziehung zwischen Tod und Leben, Glaube und Macht sowie Kunst und Liturgie in Mittelalter und früher Neuzeit.

Jo. B.

**Kurz,** Paul Konrad: **Unsere Rede von Gott.** Sprache u. Religion. – Münster: LIT 2004. 148 S. (Literatur – Medien – Religion Bd. 10), brosch. € 17,90 ISBN: 3–8258–7498–2

Der Vf., Lyriker u. Literaturwissenschaftler († 2005) legte hier Zusammenfassungen und Erweiterungen früherer Veröffentlichungen (vgl. 149) vor: Im I. Teil „Religion u. Sprache" Gott im Bewußtsein – Gott am Rand; unsere Rede von Gott; Sprache u. Religion: Sprachcodes, Spracharbeit in der Bibel, Sprache in der Kirche (mit breiter Aufmerksamkeit für Probleme u. Notwendigkeit von Metaphern). Im II. Teil „Zweifel – Provokation – Lobpreis" geht der Vf. auf Zweifel (Nietzsche) und Provokation ein; unter Lobpreis befaßt er sich mit Affirmativem und mit Widerständigem (R. O. Wiemer, D. Sölle, K. Marti). H. V.

**Fundgrube Ethik / Religion.** Neue Ausgabe, hg. v. Almut Löbbecke. – Berlin: Cornelsen 2006. 256 S., kt € 16,95 ISBN: 3–589–22180–6

Zugänge zu religiösen und ethischen Themen finden, Fragen nach dem Leben und dessen Sinn stellen, die Auseinandersetzung mit ethischen Themen suchen, die Religion im Alltag entdecken, Religionen erkunden, mit Biographien ganzheitlich lernen – diese Inhalte werden im Schulunterricht in den Fächern evangelische und katholische Religion, Praktische Philosophie oder LER behandelt. Und wie sie sich altersgemäß vermitteln lassen, das zeigt das vorliegende Buch, das von praktizierenden Didaktikern geschrieben wurde. Unzählige Anregungen und Ideen für den Unterricht enthält dieser Titel, der bei Unterrichtenden der genannten Fächer zum Pflichtkanon im heimischen Buchregal gehören sollte. Übersichtlich folgen Anmerkungen zu den Themen, zu Aufgaben, zur empfohlenen Altersgruppe, zum Zeitaufwand, zu Sozial- und Arbeitsformen wie auch zum Materialbedarf und den Lernintentionen. Dabei werden unterschiedliche Medien ebenso berücksichtigt wie Formen produktorientierten Lernens.

Neues und Bewährtes für den Religions- und Ethikunterricht in den Sekundarstufen I und II präsentiert diese Fundgrube, die gerade Lehrern eine wertvolle Hilfe zur Vorbereitung einzelner Unterrichtsstunden und zur Konzeption von Unterrichtsreihen ist. Besonders erwähnenswert ist hierbei, daß die Materialien und Kopiervorlagen dem Leser über einen Zugangscode zum Verändern und Bearbeiten online zur Verfügung gestellt werden. B. I.

**Reinbold,** Wolfgang: **Der Prozess Jesu.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 203 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 28), kt € 19,90 ISBN: 3–525–61591–4.

Der Sache nach rekurriert Reinbold auf seine Studie „Der älteste Bericht über den Tod Jesu" (BZNW 69) von 1993 und problematisiert die Ergebnisse für den angezielten Adressatenkreis interessierter Laien: Was war der Grund für die Verurteilung Jesu? Wer war schuld daran? R. rekonstruiert den ältesten Passionsbericht und eruiert einen möglichen historischen Verlauf mit folgendem Ergebnis: Pilatus hat Jesus „wegen einer politischen Angelegenheit zum Tod verurteilt". Er tat dies auf Anzeige des Hohenpriesters. Anlaß dafür war eine „kleine, zeichenhafte Aktion" im Tempelareal, deren Sinn letztlich nicht mehr zu erheben sei. Schließlich geht R. den Gründen dafür nach, weshalb sich in der Tradition die Polemik gegen die Juden verstärkt, die Sympathie für die Römer dagegen wächst. Im Anhang findet sich unter anderem eine Übersicht über die Übereinstimmungen zwischen den Passionsberichten nach Markus und Johannes. M. E.

**Sala,** Rossano: **Dialettica dell'antropocentrismo.** La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H. U. von Balthasar: Premesse e compimenti. – Milano: Glossa 2002. 464 S., pb € 25,00 ISBN: 88–7105–149–1

Es handelt sich um eine Lizenziatsarbeit, die der Theol. Fak. von Nord-Italien in Mailand vorgelegt worden ist. Das Buch befaßt sich vor allem mit H. U. von Balthasars Frühwerk *Die Apokalypse der deutschen Seele* als Schnittpunkt der kulturellen Auseinandersetzung des schweizerischen Theologen mit der anthropologischen Denkform bzw. dem philosophischen Verständnis des Menschen der Moderne. Die Untersuchung ringt um *„den Versuch, anzuzeigen, daß die Auseinandersetzung mit der Kultur für die Herausarbeitung einer Theorie des Glaubens unverzichtbar ist"* (3). Hauptverdienst Salas ist zum einen, die bleibende theologische Bedeutung der philosophischen Arbeit Balthasars am Menschen für die späteren, meist erforschten theologischen Werke bewiesen zu haben; und, zum anderen, die kriteriologische Rolle erforscht zu haben, die schon in dem Frühwerk Balthasars eine von der Einmaligkeit Christi geprägte, theologische Vernunft bezüglich des geistwissenschaftlichen Wissens um den Menschen spielt. Die von S. anvisierte Grenze in diesem Unternehmen Balthasars ist sein methodischer Vorbehalt, um eine Transzendentalität im Sinne Rahners zu vermeiden, der aber die völlige, theologische Bewertung des Anthropologischen in einem verhängnisvollen Schach hält. Zu begrüßen ist die Übersetzung der Zitate aus der *Apokalypse der deutschen Seele* ins Italienische – eines Werkes, das der italienische Leser noch nicht zur Verfügung hat. M. N.

## Theologische Literatur

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

### Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

*Assmann, Jan / Krippendorff, Ekkehart / Schmidt-Glintzer, Helwig:* Ma'at – Konfuzius – Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben. – Frankfurt a. M., Leipzig: Insel Verlag 2006. 166 S., geb. € 19,80 ISBN: 3–458–17248–3.

*Biblica Vol. 87 Fasc. 1,* hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2006. 600 S., € 48,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 1–21: Stavrakopoulou, F.: Exploring the Garden of Uzza: Death, Burial and Ideologies of Kingship; 22–41: Vincent, J. M.: L'apport de la recherche historique et ses limites pour la compréhension des visions nocturnes de Zacharie; 42–51: Stettler, C.: The "Command of the Lord" in 1 Cor 14,37 – a Saying of Jesus? 52–54: Slater, T. B.: Translating ἁγιος in Col 1,2 and Eph 1,1; 55–63: Geoghegan, J. C.: Israelite Sheepshearing and David's Rise to Power; 64–74: Tiemeyer, L. – S.: The Question of Indirect Touch: Lam 4,14; Ezek 44,19 and Hag 2,12–13; 75–84: Barré, M. L.: Yahweh Gears Up for Battle: Habakkuk 3,9a; 85–95: van der Merwe, C. H. J.: Lexical Meaning in Biblical Hebrew and Cognitive Semantics: a Case Study; 96–97: Sabottka, L.: „Küsst den Sohn!"?.

*Biblica Vol. 87 Fasc. 2,* hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2006. 600 S., € 48,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–170: Dubowský, P.: Tiglath-pileser III's Compaignes in 734–732 BC.: Historical Background of Isa 7; 2 Kgs 15–16 and 2 Chr 27–28; 171–200: Weren, W. J. C.: The Macrostructure of Matthew's Gospel: A New Proposal; 201–222: Spitaler, P.: doubt or Dispute (Jude 9 and 22–23): Rereading a Special New Testament Meaning through the Lense of Internal Evidence; 223–242: Mowery, R. L.: Paul and Caristanius at Pisidian Antioch; 243–250: Guillaume, Ph.: The End of Jonah is the Beginning of Wisdom; 251–260: Volgger, D.: The Day of Atonement according to the Temple Scroll; 261–262: Doran, R.: Emending 1 Macc 7,16; 263–272: Aletti, J.-N.: Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance.

*Burghardt OP, Stefan:* Das Zeugnis des Glaubens in der Einheit von Wort und Bild. – Altenberge: Oros 2006. 379 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 69), brosch. € 44,00 ISBN: 3–89375–214–5.

*Dähling, Arno:* Spiegelbilder. Gedichte durch die Jahreszeiten. – München: Don Bosco 2006. 79 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–7698–1561–0.

*Fromme Frauen – unbequeme Frauen?* Weibliches Religiosentum im Mittelalter, hg. v. Edeltraud Klueting. – Hildesheim: Georg Olms 2006. 257 S. (Hildesheimer Forschungen, 3), geb. € 39,80 ISBN: 3–487–13073–4: 1–25: Schilp, T.: Die Vita Hathumodae, der ersten Äbtissin der Frauenkommunität Gandersheim (852–874): Lebesnform im Spannungsfeld von Norm und Wirklichkeit; 27–44: Haarländer, S.: Doppelklöster und ihre Forschungsgeschichte; 45–65: Eberl, I.: Die Frauenzisterzen des Zisterzienserordens. Entstehung und Entwicklung des weiblichen Ordenszweiges im Umfeld des Ordens; 67–103: Felskau, Ch.-F.: Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der „religiösen Frauenbewegung" des 12. und des 13. Jahrhunderts; 105–125: Frank, I. W.: Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner; 127–142: Faust, U.: Die Frauenklöster in den benediktinischen Reformbewegungen des hohen und späten Mittelalters; 143–180: Schmidt, H.-J.: Widerstand von Frauen gegen Reformen; 181–204: Schlachta, A. von: Die „Freiheit der Frömmigkeit"? Volkssprachliche Dichtung und Mystik der Beginen; 205–224: Klueting, E.: Beginen, Mantellaten und Karmelitinnen im 15. Jahrhundert; 227–236: Spendel, A.: Frauen im Orden und Kongregationen in der katholischen Kirche heute; 237–247: Campenhausen, A. Freiherr von: Geschichte und Gegenwart der Hannoverschen Klosterkammer.

*Fuchs, Guido:* Fronleichnam. Ein Fest in Bewegung. – Regensburg: Pustet 2006. 159 S., geb. € 17,90 ISBN: 10 3–7917–1992–0.

*Habito, Ruben:* Zen leben – Christ bleiben. – Frankfurt (Main): S. Fischer 2006. 191 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–502–61154–8.

*Hänsel-Hohenhausen, Markus von:* Amalie Fürstin von Gallitzin. Bedeutung und Wirkung. Anmerkungen zum 200. Todestag. – Frankfurt / Main: Frankfurter Verlagsgruppe 2006. 245 S., geb. € 18,00 ISBN: 3–8267–0013–9.

*Horn, M. Katharina:* Angestoßen. Ein Kreuzweg. – München: Don Bosco 2006. 59 S., kt € 6,00 ISBN: 3–7698–1560–2.

*Nayak, Anand:* Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität. – Düsseldorf: Patmos 2006. 209 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–491–70397–2.

*Revue Biblique* N° 1 Janvier 2006, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2006 ISSN: 0035–097: 5–17: Joosten, J.: L'agir humain *devant* Dieu; 18–36: Gilbert, G.: Jewish involvement in ancient civic life: the case of Aphrodisias; 37–52: Litwak, K. D.: Concerning the things fulfilled or accomplished?; 53–64: Kilgallen, J. J.: Like 18,11 – Pharisees and Lucan irony; 65–77: Devillers, L.: Thomas, appelé Didyme – Pour une nouvelle approche du prétendu jumeau; 78–93: Nicklas, T.: Zur Problematik der so genannten «Agrapha»: eine Thesenreihe; 94–99: Grelot, P.: Comment traduire 2 Co 5,21?; 100–126: Puech, É: Un mausolée de saint Étienne à *Khirbet Jiljil – Beit Gimal* (Pl. I).

*Schmitt, Jean-Claude*: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion. – Stuttgart: Reclam 2006. 398 S., geb. 28,90 ISBN: 978–3-15–010562–7.

*Sine vi, sed verbo.* Die Leitung der Kirche durch das Wort Gottes. Wenzel Lohff zum 80. Geburtstag, hg. im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD von Friedrich Hauschildt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 205 S., € 24,00 ISBN: 3–374–02306–1: 11–28: Hauschild, H. C.: Evangelisches Bischofsamt nach Artikel 28 der Confessio Augustana; 29–44: Lohse, E.: Theologie im Bischofsamt; 45–61: Weber, F.: Leitungshandeln in der Kirche; 63–83: Herms, E.: Die Ausübung und das Verständnis der Episkope im Recht der EKD und ihrer Gliedkirchen; 85–100: Rendtorff, T.: Religion und Konfession – Versöhnte Verschiedenheit. Zum Verhältnis von Konfessionsfrieden und politischem Rechtsfrieden in der Perspektive des Christentums; 101–115: Moxter, M.: Kirchenleitung und Kulturaufgabe; 117–135: Scharbau, F.-O.: Die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für kirchenleitendes Handeln; 137–155: Scheele, P.-W.: Kirchenleitung durch das Wort Gottes in der Perspektive offizieller lutherisch-katholischer Dialoge; 157–172: Rössler, D.: Moderation der Diskurse. Praktisch-Theologische Erwägungen zu Art und Aufgabe der Evangelischen Kirchenleitung; 173–201: Weymann, V.: „Experientia facit theologum". Zur theologischen Fortbildung der Pfarrerschaft und der Ephoren.

*Symeon der Neue Theologe:* Lichtvisionen. Hymnen über die mystische Schau des göttlichen Lichtes aus dem Griechischen übertragen von Lothar Heiser. – Lit: Berlin 2006. 293 S. (Literatur – Medien – Religion, 18), brosch. € 39,90 ISBN: 3–8258–9286–7.

*Theologie der Gegenwart 49, 2/2006*, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–91: Lauster, J.: Augenblick und Ewigkeit. Aspekte einer Theologie des Glücks; 92–103: Rohner, M.: Glück und Erlösung. Eine philosophisch-theologische Skizze; 104–117: Polednitscheck, T.: Wunschloses Unglück; 118–123: Freitag, J. / Manemann, J.: Über Glück und Erfüllung; 124–125: Metz, J. B. / Manemann, J.: Über Gott und das Glück; 126–127: Römelt, J.: Tisa von Schulenburg. Kreuzweg, 10. Station; 128–139: Richter, K.: Die Liturgie der Sakramente nach dem Vatikanum II: ein mehrfacher Paradigmenwechsel; 140–144: Wolbert, W.: Sind einige Unschuldige unschuldiger als andere? Zu ethischen Fragen des Abschusses von Zivilflugzeugen im Notfall; 145–152: Erdmann, K.: Zwischen großem Jammer und himmlischer Stadt (II). Annäherungen an die geistliche Musik des 20. Jahrhunderts.

*Vogels, Heinz-Jürgen:* Die berühmtesten Missverständnisse katholischen Glaubens. – Bonn: Borengässer 2005. 25 S., brosch. € 2,00 ISBN: 3–923946–69–4.

*Von der Anmut des Anstandes.* Das Buch Jesus Sirach. Hermann Barth zum 60. Geburtstag. hg. v. Thies Gundlach / Christoph Markschies. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 168 S., Pb. € 24,00 ISBN: 3–374–02336–3: 17–26: Gerhardt, V.: Weisheit in den Zeiten der Moderne. Vorspruch zu einer Deutung des Buches Sirach; 27–36: Gundlach, T.: Der Jesus-Sirach-Code oder Die Schwesternschaft der Sirachen; 37–47: Huber, W.: Anmut als Glaubenszeugnis; 48–51: Hüffmeier, W.: Vom Anstand Gottes; 52–53: Jüngel, E.: Wasser statt Wein? 54–66: Kähler, Ch.: Kondensierte Weisheit. Der Umgang mit Erfahrungssätzen im Buch Jesus Sirach; 67–71: Kässmann, M.: „Richte dich nicht nach jedem Wind" (Sir 5,11) Predigt im Abendmahlsgottesdienst Ephorenkonvent Loccum am 11. April 2005; 72–78: Langendörfer, H.: „Läufst du zu rasch, erreichst du das Ziel nicht." (Sir 11,10); 79–84: Leicht, R.: Aus dem Buch des Freundes. Eine Meditation über Jesus Sirach 6,7; 85–89: Löwe, H.: „Ich will tun, was mir geboten ist, solange ich noch Zeit habe" (Sir 51,38) Predigt über Jesus Sirach 51,18–38 in der Martin-Luther-Kirche Fußgönheim / Pfalz am 31. Mai 2005 beim Treffen meiner Abiturklasse von 1956; 90–103: Markschies, Ch.: Wie in der Antike Jesus Sirach mit Anstand gepredigt wurde: Augustinus von Hippo, *Sermones* 38, 39 und 41; 104–114: Rendtorff, T.: Manierliche Weisheit. Systematische Assoziationen zur Bildung frommer Lebensführung; 115–127: Rohls, J.: Die Schule der Manieren. Das Sirachbuch und die protestantische Anstandsliteratur; 128–136: Schmidt, V.: Von der Anmut eines Schriftgelehrten; 137–147: Spieckermann, H.: Gott und das Ganze. Schöpfung vor und bei Jesus Sirach; 148–153: Vietinghoff, E. von: Ein Jurist liest Jesus Sirach; 154–162: Welker, M.: Die Gottesfurcht als Grundlage der Lebensorientierung bei Jesus Sirach. Wie sich die Weisheit an den Grenzen des Erfahrungswissens bewährt; 163–168: Werbick, J.. Was Anmut und Anstand verdirbt. Zu Sir 27,30–28,12.

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Claus Arnold, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt;
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, P.-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. Dr. Winfried Haunerland, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Ansgar Hense, Austr. 5, D-53179 Bonn;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Prof. Dr. Werner Kathrein, Neuenberger Str. 3–5, D-36041 Fulda;
Dr. Brigitta Kleinschwärzer-Meister, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Ulrich Kühn, Denkmalsblick 17, D-04277 Leipzig;
Jan Loffeld, von-Galen-Str. 6, D-59302 Oelde;
Prof. Dr. Horacio E. Lona, Don-Bosco-Str. 1, D-83671 Benediktbeuren;
PD Dr. Markus Matthias, Postfach, D-06099 Halle / Saale;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Dr. Annegret Meyer, Am Lipsberg 14, D-33165 Lichtenau-Holtheim;
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19 a, D-33098 Paderborn;
Dott. Dr. Silvia Pellegrini, Koppenstr. 18, D-10243 Berlin;
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken, Kaulbachstr. 31a, D-80539 München;
Prof. em. Dr. Ralph Sauer, Bussardstr. 3a, D-49377 Vechta;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Michael Schneider SJ, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Gerhard Stanke, Domdechanei 4, D-36037 Fulda;
Dr. Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekpree 62, D-48157 Münster;
Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, Duisbergweg 124, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb, D-80799 München;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Adenauerallee 17–19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz, D-85072 Eichstätt.

## Impressum

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

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

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

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

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