

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 6

2006

102. Jahrgang

Protestantismus und protestantisches Prinzip in der philosophischen Theologie Paul Tillichs

(Erdmann Sturm) Sp. 443

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Sp. 457
Deutsche Erinnerungsorte. 3 Bände, hg. v. Étienne FRANÇOIS / Hagen SCHULZE (Hubert Wolf)
MÜLLER-DOOHM, Stefan: Adorno. Eine Biographie (Robert Jan Berg)

Exegese AT

Sp. 459
FOKKELMAN, J. P.: The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape (Ulrike Bail)
Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, hg. v. Jan Christian GERTZ / Konrad SCHMID / Markus WITTE (Dorothea Erbele-Kuester)
KESSLER, Rainer: Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte (Manfred Görg)

Exegese NT

Sp. 462
GAUGER, Hans-Martin: Vom Lesen und Wundern. Das Markus-Evangelium (Detlev Dormeyer)
Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard PLÜMACHER zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Cilliers BREYTENBACH / Jens SCHRÖTER (Knut Backhaus)
ROTHSCHILD, Clare K.: Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography (Knut Backhaus)
SHAUF, Scott: Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19 (Knut Backhaus)
SCHEWE, Susanne: Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6 (Gerhard Dautzenberg)

Dogmatik

Sp. 470
MORETTO, Daniele: Il dinamismo intellettuale davanti al Mistero. La questione del Sopranaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal (Herbert Vorgrimler)
PERA, Marcello / RATZINGER, Joseph: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur (Heinz Schütte)
RATZINGER, Joseph: Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Heinz Schütte)
ROTH, Cornelius: Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson (Paul Deselaers)
VINZENT, Markus: Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung (Ernst Dassmann)

Fundamentaltheologie

Sp. 476
APPEL, Kurt: Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel (Albert Franz)
KUTZER, Mirja: In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (Georg Langenhorst)
UNWIN, Stephen D.: Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes. Mit einer einfachen Formel auf der Spur der letzten Wahrheit (Josef Kreiml)

Kirchengeschichte / Patrologie

Sp. 480
Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, hg. v. Martin LEINER / Hildigund NEUBERT / Ulrich SCHACHT / Thomas A. SEIDEL (Konrad Hilpert)
REINHARDT, Volker: Der unheimliche Papst. Alexander VI. Borgia 1431–1503 (Jörg Bölling)
SOBIECH, Frank: Herz, Gott, Kreuz. Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638–86) (Hans-Georg Aschoff)
WEIHS, Alexander: Pietas und Herrschaft. Das Bild Ludwigs des Frommen in den Vitae Hludowici (Thomas Bauer)

Liturgiewissenschaft

Sp. 485
Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis, hg. v. der ARBEITSGEMEINSCHAFT DER SAKRISTANENVERBÄNDE DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETS ADS (Clemens Leonhard)
Das Geheimnis lässt uns künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit, hg. v. Nadine BAUMANN / Martin STUFLESSER (Manfred Probst)
BUCHINGER, Harald: Pascha bei Origenes (Clemens Leonhard)
EICKER, Thomas: Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige. Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik (Eckhard Jaschinski)
HAHN, Scott: Das Mahl des Lammes. Die Messe als Himmel auf Erden (Hans-Georg Gradl)

Philosophie / Religionsphilosophie

Sp. 494
Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter HENRICH, hg. v. Dieter KORSCH / Jörg DIERKEN (Katrin Bederna)
SCHÄRTL, Thomas: Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (Michael Schulz)

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Wilhelm G. JACOBS / Jörg JANTZEN. Reihe I Band 9,1–2: System des transscendentalen Idealismus (1800)

System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, hg. v. Holger ZABOROWSKI / Alfred DENKER

Naturphilosophie nach Schelling, hg. v. Thomas BACH / Olaf BREIDBACH

Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. v. Rainer ADOLPHI / Jörg JANTZEN (Albert Franz)

Religionsgeschichte

Sp. 501
Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, hg. v. Michael GEYER / Hartmut LEHMANN (Christopher Dowe)

Ökumene

Sp. 504
FENSKI, Matthias: Klaus Hemmerle und die Ökumene. Weggemeinschaft mit dem dreieinen Gott (Peter Hünermann)
SCHWAMBACH, Claus: Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch (Herman Häring)

Religionspädagogik

Sp. 510
BAUMANN, Ulrike / ENGLERT, Rudolf / MENZEL, Birgit / MEYER-BLANCK, Michael / STEINMETZ, Agnes: Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II (Björn Igelbrink)

Judentum

Sp. 511
The Jerusalem Talmud. Third Order: Naim, Tractate Ketubot, Sixth Order: Tahorot. Tractate Niddah, Edition, Translation, and Commentary by Heinrich W. GUGGENHEIMER (Hans-Jürgen Becker)
Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert GERHARDS / Stephan WAHLE (Stefan Böntert)

Kurzrezensionen

Sp. 513
Bibliographie Sp. 515

Allen Leserinnen und Lesern

*der Theologischen Revue wünschen wir ein
gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2007!*

Prof. Dr. Harald Wagner

*Zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern
der Schriftleitung*

Heol 7010

✓ 20

Protestantismus und protestantisches Prinzip in der philosophischen Theologie Paul Tillichs

Von Erdmann Sturm

Der deutsch-amerikanische Theologe und Philosoph Paul Tillich (1886–1965)¹ ist häufig stärker in die Nähe der katholischen als der evangelischen Theologie gerückt worden. Man kann mit Recht von „katholischen Elementen“ in seiner Theologie sprechen. Nennen könnte man in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Sakramentalen in seinem Denken, seine Methode der Korrelation von Vernunft und Offenbarung bzw. von Philosophie und Theologie, die Idee der Theonomie, die Symboltheorie, den Begriff „Gestalt der Gnade“, die ekklesiologische Formel „Katholische Substanz und protestantisches Prinzip“, seine These von der „bleibenden Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus“², ganz zu schweigen von seiner Kritik des Protestantismus, insbesondere des Biblizismus und der Theologie des Wortes.

Es ist wenig beachtet worden, daß Tillich in seinem opus magnum, der „Systematischen Theologie“, nicht die Rechtfertigungslehre, sondern die Christologie, genauer: „das Neue Sein in Jesus als dem Christus“, als materiale Norm der systematischen Theologie definiert.³ Er distanziert sich damit zwar nicht von der paulinischen „Rechtfertigung durch den Glauben“, sieht diese Norm aber „durch die Erfordernisse der Lage“ (ST I, 59) bestimmt. Die „für die gegenwärtige apologetische Situation angemessenste Norm“ ist für ihn nicht die „Rechtfertigung durch Glauben“, sondern das Neue Sein in Jesus als dem Christus (62). Ausdrücklich erklärt Tillich, Karl Barths auf Paulus zurückgehender Protest gegen die liberale Theologie stütze sich wie der reformatorische Protest auf die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, „eine Lehre, die als Abwehr von Irrlehren gemeint war“. Demgegenüber beruhe der Paulinismus seines Systems auf der „konstruktiven Lehre“ des Paulus von der Neuen Schöpfung in Christus. Darin sei die prophetisch-eschatologische Botschaft vom „Neuen Äon“ eingeschlossen. Die paulinische Rechtfertigungslehre dient – nach Tillich – also der Abwehr von Irrlehren, die paulinische Lehre vom Geist bzw. vom Neuen Sein ist demgegenüber „konstruktiv“ (63).

Eben dieses „konstruktive“ Element hat Tillich in seiner philosophischen Theologie als konstitutiv herausgestellt. Die Gegenwart des Göttlichen ist eine gegebene Wirklichkeit, eine Voraussetzung für unser Fragen nach Gott, wie auch für jeden ersten Zweifel. Eben dieses sakramentale Denken ist von Anfang an für Tillichs Deutung des Protestantismus und des protestantischen Prinzips entscheidend. Es bestimmt sogar Tillichs neue Deutung der Rechtfertigungslehre, die sich schon in seinen frühen Arbeiten über Schelling anbahnt und in seiner unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg verfaßten Abhandlung „Rechtfertigung und Zweifel“ formuliert wird.

1. Die Einheit von Wesen und Widerspruch

Zeit lebens prägend war für ihn die Spätphilosophie F. W. J. Schellings. Mit ihr beschäftigen sich die Breslauer philosophische Diss. von 1910 über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ (vgl. E IX, 154–272) und die 1912 in Halle vorgelegte theologische Lizentiaten-Diss. „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“ (vgl. M I, 21–112). Tillich deutet in diesen akademischen Arbeiten den späten Schelling nicht in Antithese zum transzendentalen Idealismus, etwa von Jakob Böhme und der Theosophie her, sondern im Duktus des bisherigen Denkens Schellings selbst, des vom transzendentalen Idealismus thematisierten Problems der Selbstkonstitution des Ich. Demnach ist das Spätwerk

Schellings als „Vollendung des Idealismus“ (Walter Schulz) zu charakterisieren.

Der systematisch-theologische Gehalt der philosophischen Schelling-Diss. ist nicht gering zu achten. Dies gilt aber auch für die zwei Jahre später eingereichte Hallenser theologische Lizentiaten-Diss. Allein schon die Aufnahme und Bearbeitung der in der protestantischen Theologie verpönten Begriffe „Mystik“, „mystische Identität mit Gott“ (M I, 83) oder „unio mystica“ (E IX, 385), die er sich durch Schelling vorgeben läßt, ist systematisch-theologisch bedeutsam. Der Begriff der Mystik markiert eine Problematik protestantischer Theologie, die durch die Theologie Ritschls für Tillich aktuell geworden war und die nach dem Ersten Weltkrieg in Gestalt der Dialektischen Theologie Barths und Gogartens erneut aufbrechen und Tillich zum Widerspruch herausfordern wird.⁴ Die mit dem Begriff „Mystik“ gewiß nicht eindeutig umschriebene Problematik wird Tillichs Thema bleiben.

In der genannten theologischen Diss. arbeitet Tillich das Thema am Stoff von Schellings Spätphilosophie durch. Die prinzipielle Lösung, die er findet, läßt sich als „Synthese von Mystik und Schuldbewußtsein“ (M I, 77) namhaft machen. Hinter dieser Synthese steht die unauflösliche Einheit von Wesen und Widerspruch, „die große Synthese von Identität und Gegensatz“ (M I, 84). „Je mehr Wesen, desto größer der Widerspruch, desto höher die Synthesis; in der absoluten Synthesis setzt sich das Wesen in Ewigkeit durch gegen den absoluten Widerspruch, die Freiheit gegen die Notwendigkeit, das Rationale gegen das Irrationale, das Licht gegen die Finsternis; diese Synthesis aber ist Gott.“ (M I, 80) Sie bildet sich analog in allen Dingen ab, auch im Menschen. So ist die Zeit Widerspruch gegen die Ewigkeit. „Zeit ist das schlechthin Andere der Ewigkeit, die Ewigkeit unter der Bestimmung des Widerspruchs, wie Natur der Geist unter der Bestimmung des Widerspruchs ist.“ (M I, 90) Der Widerspruch lebt also aus seiner Einheit mit dem Wesen – unter der Bestimmung des Nein. Das Nein lebt vom Ja. Das ist eine These, die auch für Tillichs späteres Denken grundlegend ist und die er z. B. gegen die Dialektische Theologie, aber auch gegen das protestantische Prinzip, sofern sie sich auf ein Nein beschränken und nicht das Ja, die Gegenwart des Göttlichen, voraussetzen, zur Geltung bringen wird. Für das Schuldbewußtsein heißt dies, daß es „das Bewusstsein um die wahre Einheit in sich [schließt]“. „Je tiefer und absoluter das Schuldbewußtsein, desto höher die Erfassung der wahren Identität. Ja und Nein stehen auch hier in voller Absolutheit nebeneinander und ineinander. Es ist das Wesen aller Flachheit des Geistes, diese Identität des Widerspruchs abschwächen zu wollen.“ (M I, 91f.) So gehören dann auch Gottes Zorn und Gnade zusammen. „Das Band bleibt unzerrissen, auch wenn es unter dem Zeichen des Gegensatzes steht.“ (M I, 93)

Tillich sieht in dieser Einheit von Ja und Nein eine Lehre, die „religiös von allerhöchster Bedeutung“ ist: „Sie entnimmt diejenigen Zustände, in welchen der Mensch sich von Gott fern fühlt und die einzige Empfindung Furcht ist oder gar Gleichgültigkeit, der atheistischen Beurteilung und behauptet auch für sie die Identität mit Gott, freilich mit dem, dessen Wille Zorn ist.“ (M I, 93) Hier ist Tillichs These von der Rechtfertigung des Zweiflers, ja des Gottlosen, die er 1919 ausarbeiten wird, bereits vorweggenommen. Daß Tillichs Lehrer an der Theol. Fak. Halle, die seine Diss. zu begutachten und zu bewerten hatten, den Gehalt dieser Arbeit und insbesondere seine zentrale, die Theologie herausfordernde These offensichtlich nicht wahrgenommen haben, ist bemerkenswert.⁵

In seiner während des Ersten Weltkrieges ohne große Sorgfalt ausgearbeiteten und 1915 von der Theol. Fak. Halle angenommenen Habilitationsschrift „Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität – dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher“ (vgl. E IX, 439–592) be-

¹ Zitiert wird – jeweils mit Band- und Seitenangabe – nach folgenden Werkausgaben bzw. Werken: Paul Tillich, Gesammelte Werke, hg. v. R. Albrecht, 14 Bde, Stuttgart 1959ff. (= GW); ders., Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, hg. v. I. Henel u. a., bisher 14 Bde, Stuttgart 1971ff., Berlin / New York 1994ff. (= E); ders., MainWorks / Hauptwerke, hg. v. C. H. Ratschow, 6 Bde, Berlin / New York 1987ff. (= M); ders., Systematische Theologie, 3 Bde, Stuttgart 1955ff. (= ST).

² Vgl. dazu seinen Aufsatz The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism, in: Protestant Digest, Vol 3, No. 10, 1941, 23–31, deutsch in: ThLZ 87, 1962, Sp. 641–648, sowie in: GW VII, 124–132.

³ „Die materiale Norm der systematischen Theologie, die in dem vorliegenden System benutzt und als die für die gegenwärtige apologetische Situation angemessenste Norm angesehen wird, ist das ‚Neue Sein in Jesus als dem Christus‘.“ (ST I, 62)

⁴ Vgl. dazu H. Fischer, Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 31 (1989) 196–212; ders., Sinn und Funktion des Begriffes Mystik in Tillichs frühen Schriften, in: G. Hummel / D. Lax (Hg.), Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie / Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology (= Tillich-Studien, hg. v. W. Schüßler u. E. Sturm, Bd 3), Münster, 2000, 33–50.

⁵ Vgl. dazu den Bericht von G. Wenz über die Voten von W. Lütgert, F. Kattenbusch, M. Kähler u. a. in: M I, 21.

handelt Tillich die Widersprüche des Supranaturalismus-Begriffs. Er geht dabei von dem in der theologischen Diss. im Anschluß an Schelling entwickelten Identitätsprinzip aus. In der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher, die er durch viele Zitate belegt, sieht er eine das Identitätsprinzip leugnende, entschieden antimystische Theologie. Ein adhaerere Deo, eine mystische Identität mit Gott werde von ihr abgelehnt. „Und so kommt es, daß Gott lediglich als Träger des höchsten Gutes, als Vollstrecker der moralischen Weltordnung aufgefaßt wird.“ (E IX, 478) Das Supra der supranaturalistischen Methode zwingt sie, „jede Ineinssetzung von objektiver Offenbarung und fragendem Subjekt zu bestreiten“, also eine nur subjektive Gewißheit zuzulassen. Aus dem Supranaturalen ist ein reines Trans-Subjektives geworden, mit dem das Subjekt nie in Identität kommen kann. Gewißheit kann so nicht zustande kommen. Die damals viel diskutierte Thematik der Gewißheit wird Tillich in seiner Arbeit „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1919 weiterführen und mit dem Identitätsprinzip verbinden.

2. „Rechtfertigung und Zweifel“ (1919)

In der von ihm nie veröffentlichten Abhandlung über „Rechtfertigung und Zweifel“ aus dem Jahre 1919⁶ geht Tillich von der Frage aus: „Welche Bedeutung gewinnt der Rechtfertigungsgedanke für den Fall des Zweifels an den Voraussetzungen dieses Gedankens?“ (E X, 143f.). Der Zweifel ist Ausdruck der Subjektivität, die nicht erst in der Moderne in das religiöse Verhältnis eingedrungen ist. „Im Zweifel ist die Subjektivität rein aktualisiert, sie hat das Objekt verloren und noch kein neues gefunden; sie ist ganz in sich selbst [...] Der Zweifel ist ein uneliminierbares Element des Geisteslebens geworden.“ (144) Voraussetzung des reformatorischen Rechtfertigungsgedankens war die Wahrheitsgewißheit, die sich als Gottesgewißheit konkretisierte. Sie war weder für Luther noch für seine Gegner fraglich. Strittig und unsicher war allein die Heilsgewissheit. In der gegenwärtigen Geisteslage aber, das ist Tillichs Überzeugung, ist die Wahrheitsgewißheit im Sinne der Gewißheit der Existenz Gottes dem radikalen Zweifel bis hin zur Verzweiflung ausgesetzt. Der Verlust der Gottesgewißheit ist zugleich der Verlust jeder Erkenntnis von Wahrheit und Sinn.

Diese durch die Autonomie des Denkens, die Subjektivität und den Zweifel geschaffene Not der Wahrheitsgewißheit hat Tillich schärfer erfaßt als Karl Heim⁷ und Karl Holl.⁸ Mit beiden setzt er sich kritisch auseinander. Karl Heim, so der Vorwurf Tillichs, deutet die Wahrheitsungewissheit als „tiefste Not“ unter dem Gesichtspunkt ihrer realen Überwindung. Heim erkennt aber, daß diese Überwindung als „Werk“ des Menschen nicht möglich ist. Der Mensch kann aus seiner „tiefsten Not“ nur *erlöst* werden. Heim wendet also nicht den Rechtfertigungs-, sondern den Erlösungsgedanken auf die Wahrheitsungewissheit an. Aber, so der Einwand Tillichs, es widerspricht der Autonomie des Denkens, „von irgendetwas außer ihm Stehenden erlöst zu werden“ (201).

Auch Karl Holl bleibt nach dem Urteil Tillichs in seiner Deutung der Rechtfertigungslehre noch ganz im Problembereich der Heilsgewißheit, denn er setzt, wenn er vom Negativitätsbewußtsein und damit vom inneren sittlichen Kampf des modernen Menschen ausgeht, die allgemeine Geltung des Gottesbewußtseins voraus. „Damit das zweifellos vorhandene Negativitätsgefühl, auch auf sittlichem Gebiet, zum Schuldbewußtsein werde, muß es bezogen sein auf ein Gottesbewußtsein.“ (E X, 198) Hier aber liegt, so Tillich, das religiöse Problem der Gegenwart. Das Verdienst der „Luther-Renaissance“ bestehe darin, die Rechtfertigungslehre Luthers als „protestantisches Durchbruchsprinzip“ erfaßt zu haben. „Religiös erheblich“ könne ihre wissenschaftliche Leistung aber nur sein, wenn sie als „Durchbruchsprinzip unserer Geisteslage“ verkündet werde.⁹ Holl ist sich allerdings der geschichtlichen Wandlungen und Schicksale der

Rechtfertigungslehre bewußt. Für ihn ist die Rechtfertigungslehre des Paulus „nichts anderes als die dramatische Darstellung des inneren Konflikts, in den der genuin christliche Gottesbegriff den Menschen mit Notwendigkeit stürzen muß.“¹⁰ Luther unterscheide sich von Paulus durch die „Vertiefung des religiösen Individualismus“ (ebd.). Seine Anschauung sei durch bestimmte Voraussetzungen, „die der zeitgeschichtlichen Situation angehören“, wesentlich erleichtert worden; sie sei „stark mitbedingt durch die noch ungebrochenen Gewöhnung an transcendente Betrachtung und die Festigkeit hergebrachter Sitte“ (12f.). Holl sieht also sehr deutlich die geschichtlichen Bedingungen der Rechtfertigungsverkündigung, bleibt aber im Grunde, so Tillichs Kritik, in einem Interpretationsrahmen stecken, der nicht mehr unserer Geisteslage entspricht.

Tillich will allerdings – dies zeigt seine Arbeit von 1919 deutlich – die Rechtfertigung als Durchbruchsprinzip unserer Geisteslage reformulieren. In der Einleitung zu seinem Aufsatzband *The Protestant Era* (Chicago 1948) berichtet er, er habe unter dem Einfluß seines Lehrers Martin Kähler zusammen mit anderen ein neues Verständnis des protestantischen Prinzips entwickelt. Seine eigene Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre beschreibt er so: „Der Schritt, den ich selber in diesen Jahren tat, war die Einsicht, daß das Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben sich nicht nur auf das religiös-moralische, sondern auch auf das religiös-intellektuelle Leben bezieht. Nicht nur der, der in der Sünde ist, sondern auch der, der im Zweifel ist, wird durch den Glauben gerechtfertigt. Die Situation des Zweifels, selbst des Zweifels an Gott, braucht uns nicht von Gott zu trennen. In jedem tiefen Zweifel liegt ein Glaube, nämlich der Glaube an die Wahrheit als solche, sogar dann, wenn die einzige Wahrheit, die wir ausdrücken können, unser Mangel an Wahrheit ist. Aber wird dies in seiner Tiefe und als etwas, was uns unbedingt angeht, erlebt, dann ist das Göttliche gegenwärtig; und der, der in solch einer Haltung zweifelt, wird in seinem Denken ‚gerechtfertigt‘. So ergriff mich das Paradox, daß der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht“ (GW VII, 14).

Für Tillich war diese Neuinterpretation der Rechtfertigung eine Art „Turmerlebnis“. Sie habe ihm, so berichtet er, persönlich „ein starkes Gefühl der Befreiung“ vermittelt. Weder fromme, noch moralische, noch intellektuelle Werke stellen die Einheit mit Gott her. „Aber ebenso wie man als *Sünder* gerechtfertigt ist (obgleich ungerecht, bist du ein Gerechter), steht man im *Zweifeln* in der Wahrheit. Und kommt all dies zusammen, und verzweifelt man am Sinn des Lebens, dann ist gerade der Ernst dieses Zweifels der Ausdruck des Sinnes, in dem man immer noch lebt. Dieser unbedingte Ernst ist der Ausdruck der Gegenwart des Göttlichen im Erlebnis des völlig von ihm Getrenntseins“ (GW VII, 15). Gerade diese radikale universale Deutung der Rechtfertigungslehre habe ihn, so behauptet Tillich, zu einem bewußten Protestanten gemacht. Tillichs Abhandlung „*Rechtfertigung und Zweifel*“ von 1919 gibt uns einen genauen Einblick in seine Neuinterpretation der Rechtfertigung.

In ihr beschreibt er die Lage des Zweiflers so: „In dem Bewußtsein, mit der Religion den Sinn überhaupt zu verlieren und in einer sinnlosen Wüste zu stehen, lebt der Zweifler am Abgrund der Verzweiflung, und doch muß er alle Verlockungen von Seiten der Verkündiger des Werkes, der kirchlichen und der monchischen, von sich weisen. Zu aufrecht steht sein Wahrheitsbewußtsein, es läßt sich nicht beugen und brechen. Er lehnt jede Erlösung ab, weil er weiß, daß diese Erlösung nur mit der Preisgabe seines höchsten Gutes, der absoluten Wahrhaftigkeit, erkaufte werden kann. Er will nicht erlöst sein vom Zweifel, weil er in ihm seine Qual zwar, aber auch seinen letzten Stolz hat, weil er durch ihn sich erhebt über jede Heteronomie, woher sie auch immer kommen mag, in die reine kalte Klarheit der Autonomie [...] Sein intellektuelles sanctissimum ist so scharf und unbedingt, wie es das ethische des Wittenberger Mönchs war“ (E X, 167f.).

Das Erlebnis des Unbedingten haben die Reformatoren in der Bußpraxis gemacht, also im Bereich der Heilsgewißheit. Der heutige Mensch erlebt das Unbedingte im Bereich der Wahrheitserkenntnis. Für ihn gibt es nur zwei Wege: entweder die Verzweiflung am Unbedingten mit der Konsequenz einer innerlich gebrochenen Abwendung von ihm oder die Paradoxie, d.h. den Glauben, daß sein Zustand des unüberwindlichen Zweifels die einzige dem Unbedingten gegenüber angemessene Haltung ist, „daß gerade, indem der Zweifel groß geworden ist, die Wahrheit, in der er steht, noch viel größer ge-

⁶ Jetzt in: P. Tillich, Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933), 1. Teil, hg. v. E. Sturm, Berlin / New York 1999 (= E X), 127–230.

⁷ K. Heim, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion, Leipzig 1916, ²1920.

⁸ K. Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? (1907), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd III, Der Westen, Tübingen 1928, 558–567. Vgl. dazu C. Danz, Glaube und Autonomie. Zur Deutung der Rechtfertigungslehre bei Karl Holl und Paul Tillich, in: Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung (hg. v. C. Danz, W. Schübler und E. Sturm), Bd 1, 2005, 159–174.

⁹ So Tillich in seinem Vortrag „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1924 (M VI, 84f.).

¹⁰ K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, Tübingen 1906, 10.

worden ist“, wie Tillich in Anspielung auf Paulus (Röm 5, 20) formuliert.

Tillich begnügt sich aber nicht mit dieser Paradoxie. Er fragt: „Wer gibt das Recht zu einem solchen Urteil?“ (169). In der traditionellen Rechtfertigungslehre gibt Gott das Recht. Aber Gott steht ja gerade unter dem Zweifel. Andererseits kann nicht der Zweifler dieses paradoxe Urteil sprechen; denn dieses Urteil muß unbedingt sein. Die Dialektik des Zweifels treibt nun zu einem „Gott über Gott, zu einem Gott des Zweiflers, ja des Atheisten“, zu einem „Gott dessen, der an Gott zweifelt“ (169). Tillich führt dafür den aus der negativen Theologie stammenden Begriff des Unbedingten ein. Das Unbedingte ist kein Seiendes. Wäre es ein Seiendes, stünde es unter dem Zweifel. Es ist der Sinn schlechthin, „der Ausdruck dafür, daß überhaupt ein Sinn ist, die Setzung der Sinnsphäre“ (170). Ein Zweifel am Sinn schlechthin ist nicht möglich, da er diesen Sinn logisch bereits voraussetzt.

3. Rechtfertigung als „Durchbruch“ und „Realisierung“

Tillich hat seine 1919 konzipierte Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre in seinem Vortrag „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1924 (M VI, 83–97) begrifflich weiter ausgebaut und erstmals öffentlich gemacht. Er wiederholt seine Kritik an Heims und Holls Beschränkung der Rechtfertigungslehre auf die durch die Reformatoren vorgegebene Problematik der Heilsgewißheit. Gegen die damalige Lutherrenaissance behauptet er, daß der Weg der Rechtfertigung zum Zweifel an ihren Voraussetzungen, der Gottesgewißheit und damit der Wahrheitsgewißheit, keinen „Sündenfall“ des Protestantismus darstellt, sondern notwendig war. Hinter dieser Entwicklung stehe die innere Spannung der Religion, die für Paulus und Luther als Polarität von Gesetz und Evangelium erschienen sei und in der Dialektischen Theologie als Gegensatz von Religion und Offenbarung bezeichnet werde. Tillich beschreibt sie als Polarität von „Durchbruch“ und „Realisierung“ der Rechtfertigung. Rechtfertigung und Gnade sind Durchbruchsbegriffe; sie enthalten ein „Dennoch“. „Durchbruch“ setze immer etwas voraus, was durchbrochen werde. „Das Gesetz [...] ist die ständige immanente Voraussetzung für die Offenbarung des Evangeliums. Nur derjenige kann die Botschaft von der Rechtfertigung gläubig aufnehmen, der die unbedingte Verpflichtung zur Gerechtigkeit vor Gott kennt.“ (M VI, 85) Das „Katholische als Prinzip“ sei die Voraussetzung des „Evangelischen als Prinzip“, und zwar „die konstante immanente Voraussetzung“ (ebd.).

Aber auch das Umgekehrte gilt: Der Durchbruch der Rechtfertigung drängt auf deren Realisierung. Schon das Aufnehmen der Gnade ist Realisierung der Gnade. Ein Protestantismus, der die Realisierung verneint, verneint sich selbst. Luthers Abendmahlslehre und Christumystik, Melancthons Lehrgesetz und Calvins Kirchengesetz sind Realisierungen. Der Durchbruch der Gnade wird aber im Protestantismus zur Lehre verobjektiviert, das Sündenbewußtsein schwächt sich ab, Gott wird zum Regulativ und Grenzbegriff, der Zweifel „tritt ins Zentrum“, er wird zum „Ausdruck der zerrissenen Unmittelbarkeit des Religiösen, der völligen Unterdrückung des mystischen oder katholischen Prinzips“ (87). An Ende dieser Entwicklung steht der Zweifel an der Wahrheit selbst und am Lebensinn überhaupt. Tillichs Fazit lautet: Wird der *Durchbruch* der Rechtfertigung zum Prinzip erhoben und deren Realisierung verneint, geht mit der *Realisierung* auch das Prinzip der Rechtfertigung verloren.

Wie aber, so fragt Tillich, wenn Cyprians Satz *extra ecclesiam nulla salus* doch wahr wäre, wenn also mit der Realisierung der Rechtfertigung auch ihr Durchbruch, also sie selbst, dahinfiele?

4. Protestantisches Prinzip und „Gestalt der Gnade“

Das protestantische Prinzip allein genügt nicht. Die Realisierung oder Gestaltung ist ebenso notwendig. Dies ist auch der Tenor des im Januar 1929 in Münster gehaltenen Vortrags *Protestantische Gestaltung* (GW VII, 54–69) und des 1929 publizierten Aufsatzes *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* (M VI, 128–149).

Tillichs Gesprächspartner ist die dialektische Theologie mit ihrer radikalen, aber abstrakten und wirkungslos bleibenden Kultur- und Kirchenkritik. Jede Kritik – dies ist Tillichs zentrale These – lebt von einem vorausgesetzten und übergreifenden Positiven, von einer die Kritik leitenden „Gestalt“. Jedes Nein setzt ein Ja voraus. Es gehe im Protestantismus nicht mehr länger darum, die Frage nach dem Ja, nach der Gestalt, von der aus er das unbedingte Nein gegen Kirche und Kultur richte, zu unterdrücken.

Den Begriff „Gestalt“ verwendet Tillich durchaus eigenständig, nicht etwa nur im Sinne der Gestalttheorie Max Wertheimers. Man

hat sogar von einer „Gestaltmetaphysik“ gesprochen.¹¹ Unter „Gestalt“ versteht Tillich Wirklichkeit, die am Unbedingten teilnimmt. Anders gesagt: Das Heilige begegnet als „heilige Struktur der Wirklichkeit“ (GW VII, 57). Gestalt ist „Gestalt der Gnade“, „verkörperte Gnade“, „Wirklichkeit der Gnade“ (57). Tillich räumt ein, daß diese Begriffe für einen Protestanten befremdlich und gefährlich klingen. „Eine verkörperte Gnade scheint den Charakter der Gnade zu verlieren und Gesetz im Sinne des katholischen Sakramentalismus zu werden.“ (57)

Tillich bemüht sich um eine Deutung des Begriffs, die den protestantischen Protest gegen den katholischen Sakramentalismus aufrecht erhält. Er fühlt sich allerdings nicht mehr an die Frontstellung der Reformationszeit gebunden. Er will „aus prinzipiellen Gründen entscheiden und nicht nur aus polemischen“ (58). Das Protestantische an der Gestalt der Gnade liegt für ihn darin, daß sie den Glauben, bewirkt durch das Hören des Wortes, das nur vom Jenseits unseres Seins gesagt wird, voraussetzt. Der Glaube aber ist menschlicher, im Menschen wirksamer Glaube. „Und soweit Glaube in einer Gemeinschaft oder einer Persönlichkeit ist, sind sie Verkörperungen der Gnade“ (ebd.). Demnach ist die Kirche „Gestalt der Gnade“. Das aus dem Jenseits kommende Wort ist also nicht nur jenseitig, sondern auch immanent. Es schafft eine „göttliche Struktur der Wirklichkeit“ (ebd.).

Tillich sieht allerdings eine Grunddifferenz zwischen dem protestantischen und katholischen Gnadenverständnis. Nach katholischer Auffassung „wird die endliche Form in eine göttliche Form verwandelt“ (59). Tillich bezieht sich dabei auf die katholische Christologie, in der die menschliche Natur in die göttliche aufgenommen wird, auf die Ekklesiologie, in der das Tatsächliche der Kirche verwandelt wird, und auf die Transsubstantiationslehre. „In alledem wird die Gnade als eine greifbare besondere Wirklichkeit aufgefaßt – ein Gegenstand wie andere natürliche oder geschichtliche Gegenstände [...]“ (60) Demgegenüber behaupte der Protestantismus, daß die Gnade „an einer lebendigen Gestalt erscheint“ (60). „Gestalt der Gnade“ meine die „Erscheinung“ des Seins-Jenseits „am Menschlichen in Christus, an der geschichtlichen Schwäche der Kirche, an der endlichen Materie des Sakraments“ (60). „Das Göttliche erscheint an den endlichen Wirklichkeiten als deren transzendentes Bedeuten. Gestalten der Gnade sind endliche Gestalten, die etwas bedeuten, das über sie hinausgeht.“ (60) Der Katholizismus steht für das „Einswerden“ der Gnade mit den Seinsgestalten, der Protestantismus für das „Bedeuten“ der Gnade an den Seinsgestalten. Der protestantische Protest „läßt das Einswerden nicht gelten. Er erachtet es für dämonische Hybris“ (60).

Die Begriffe „Erscheinung“, „transzendentes Bedeuten“ und „Ungreifbarkeit“ stehen gegen die Begriffe „Verwandlung“, „Transsubstantiation“, „Einswerden“ und „Greifbarkeit“. Hier zeigt sich für Tillich eine unüberbrückbare Grunddifferenz. Es fällt allerdings auf, daß Tillich selbst von der „Anschaulichkeit“ der Gnade spricht. Anschaulichkeit muß für ihn keineswegs Greifbarkeit und Verfügbarkeit heißen, denn es handelt sich ja um ein transzendentes Bedeuten des Anschaulichen. Eine anschauliche Gestalt der Gnade ist z. B. das neotestamentliche Christusbild. Hier greift Tillich auf Martin Kählers Bildchristologie zurück.

Die Gestalt der Gnade ist nicht greifbar, aber sie kann Gegenstand „anschaulicher Intuition“ sein. Sie ist „eine ‚transparente‘ Gestalt“. „Durch sie scheint etwas hindurch, das mehr ist als sie.“ (60) Die auf Teilhard de Chardin zurückgehende Unterscheidung von Epiphanie und Diaphanie trifft auf Tillich nicht zu.¹² So kann Tillich die Gestalt

¹¹ H. Jahr, Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs, Berlin / New York 1989.

¹² Gegen Josef Aufermair, Konkretion und Gestalt, „Leiblichkeit“ als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt, Paderborn 1997, 108; ders., Das ekklesiologische Denken Paul Tillichs. Theologisch-kritische Anfragen in ökumenischer Hinsicht, in: Catholica 42, 1998, 115–136, 120. Teilhard de Chardin unterscheidet zwischen einem „Strahl, der streift“, und einem „Strahl, der durchdringt“ (ders., Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens, Olten / Freiburg 1962, 156, zitiert bei J. Aufermair, a. a. O.). Aufermair sieht mit Recht in Tillichs „Epi-phanischem“ eine „Vernachlässigung des inkarnatorischen Elements“. Dies gilt aber auch für Teilhard de Chardin und seine Diaphanie. Andererseits sind für Tillich „Durchbruch“, „Ergriffensein“ und „Verwandeltwerden durch die Gnade“ mehr als „Transparenz“, „Diaphanie“ und „Epiphanie“, insofern sie das Personenzentrum des Menschen treffen. Sie treten an die Stelle des inkarnatorischen Moments.

der Gnade auch als „Sichtbarwerden der Herrlichkeit“ (M VI, 139) verstehen. Der protestantische Protest dürfe nicht zu einem Verbot werden, „die Herrlichkeit der Kirche“ zu schauen (ebd.). Tillich unterscheidet darum zwischen „Hinweis“ und „Bedeutung“. Der Begriff „Hinweis“ bleibt noch innerhalb der ontologischen Disjunktion von signum und res. „Bedeutung“ aber ist mehr: „*Das Bedeuten ist geformt durch die Wirklichkeit dessen, was es bedeutet*“ (M VI, 139). Die Begriffe „Erscheinung“, „Sichtbarwerden der Herrlichkeit“ und „Anschaulichkeit“ umschreiben den Begriff des Bedeutens im Sinne einer Semiotik, die nicht auf dem transzendenten Realismus (signum und res) aufgebaut ist.¹³

Bezogen auf die evangelische Kirche heißt dies: Sie ist eine empirische Wirklichkeit, zugleich aber „Ort transzendenten Bedeutens“ und „Gestalt der Gnade“. Doch sie wehrt sich gegen eine *Ineinssetzung* ihrer Gestalt mit der Gnade. Diese Abwehr geschieht konkret durch die Profanität. Profanität meint: Die Gnade ist nicht gebunden an Seinsgestalten, die ausdrücklich – wie z.B. die Kirche – die Gnade zur Erscheinung bringen. Die Kirche kann ihren Sinn als eine Gestalt der Gnade verlieren und an eine Bewegung abgeben, deren Sinn ausdrücklich ein anderer ist als der, Gestalt der Gnade zu sein. „Und das ist gerade das, was der Protestantismus braucht als Korrektiv gegen die Versuchung jeder religiösen Sphäre und jedes kirchlichen Systems, sich mit dem Unbedingten zu identifizieren [...]“ (GW VII, 62) Die Profanität wacht sozusagen als protestantischer Protest über die Souveränität und Freiheit der göttlichen Gnade. Sie läßt ein „in, mit und unter“ endlichen Seinsgestalten oder sogar ein Einswerden der Gnade mit ihnen nicht zu. So ist für Tillich die Aussage, daß Gott Mensch geworden ist, nicht paradox, sondern „sinnlos“ (ST II, 204). Tillich spricht von einem „Wandlungsmythos“ (ST II, 105).

5. „Nachprotestantismus“ und protestantisches Prinzip

Das Versagen des vorfindlichen deutschen Protestantismus angesichts der gesellschaftlich-politischen Herausforderungen, insbesondere im Blick auf die Situation des Proletariats, nimmt Tillich im Jahre 1931 zum Anlaß einer strikten Unterscheidung zwischen Prinzip und Verwirklichung: „*Nur wenn es protestantisch ist, denjenigen Protestantismus preiszugeben, für den die proletarische Situation unzugänglich bleibt, kann der unbedingte und universale Charakter der protestantischen Verkündigung behauptet werden.*“¹⁴ Diese Möglichkeit erlaubt es Tillich, von einem protestantischen Prinzip zu sprechen, das jenseits jeder seiner Verwirklichungen steht. Er sieht es durch die proletarische Situation bestätigt, die protestantische Verwirklichung aber durch sie widerlegt.

Zu den Formen der Verwirklichung des protestantischen Prinzips zählt Tillich die offene oder versteckte Neigung des Protestantismus zur Zusammenarbeit mit den Nationalsozialismus. Seine Kritik am Protestantismus faßt er in den „Zehn Thesen“ von 1932 zusammen. In These 5 heißt es dazu: „Der Protestantismus ist in schwerster Gefahr, diesen für ihn auf weite Sicht verderblichen Weg zu gehen. Ihm fehlt seit seinen Anfängen eine von den weltlichen Mächten und nationalen Trennungen unabhängige tragende Gruppe. Ihm fehlt ein prophetisch begründetes, gesellschaftspolitisches Prinzip. Ihm fehlt auf lutherischem Boden der Wille, die Wirklichkeit nach dem Bilde des Reiches Gottes zu gestalten. Er ist in Deutschland soziologisch fast nur noch getragen von den Gruppen, die hinter dem Nationalsozialismus stehen, und ist dadurch ideologisch und politisch an sie gebunden.“ Der Protestantismus hat aber seinen prophetischen Charakter darin zu bewahren, „daß er dem Heidentum des Hakenkreuzes das Christentum des Kreuzes entgegenstellt.“ „Er hat zu bezeugen,

daß im Kreuz die Nation, die Rasse, das Blut, die Herrschaft in ihrer Heiligkeit gebrochen und unter das Gericht gestellt sind“ (M III, 270).

Im Jahr 1936, im Exil in den USA, sieht Tillich¹⁵ das „Ende der protestantischen Ära“, „das Ende der Verwirklichung des Protestantismus in Massenkirchen und einer vom Protestantismus durchdrungenen Kultur“ (GW VII, 151). Das Ende des Protestantismus bringt er in einen Zusammenhang mit der „Desintegration der Massen“. Die kapitalistische Wirtschaft hat in Europa und mit Verzögerung auch in den USA die amorphe Masse der Industriearbeiter geschaffen. Sie ist der Arbeitslosigkeit und den Gesetzen des Marktes ausgeliefert. Die alten Traditionen und Symbole haben ihre Macht verloren. Das charakteristische Kennzeichen dieser spätkapitalistischen Periode ist der Verlust von Lebenssinn. Die heranwachsende neue Generation ist noch verzweifelter als die ältere Generation. Sie ersehnt als einzige Hoffnung Revolution und Krieg. Dies ist das Bild, das Tillich Mitte der 30er Jahre in den USA vor Augen hat.

Zu dieser Lagebeschreibung gehört aber auch die Tatsache, daß sich die bisher amorphe Masse fortentwickelt zu einem autoritär geleiteten zentralistischen und kollektivistischen System. Die Massen formieren sich neu. Die Formen politischer Pluralität verschwinden. Es kommt zur Bildung einer einheitlichen Ideologie mit einheitlichen Symbolen. Man sehnt sich nach einem Führer, nach einer Idee, nach der Gelegenheit, sich zu begeistern und sich zu opfern. Autonomes Denken und Handeln wird abgelehnt.

Tillich setzt nun das protestantische Prinzip mit dieser in der westlichen Welt durch den Kapitalismus geschaffenen Lage in Beziehung. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch die Gnade wird als prophetischer Protest gedeutet: Kein einzelner und keine Gemeinschaft kann göttliche Unbedingtheit beanspruchen. Gott allein kommen Unbedingtheit und Heiligkeit zu. Jeder Anspruch menschlicher Überheblichkeit wird verworfen. „Dieser Protest, auch gegen sich selbst, dem das Erlebnis von Gottes unbedingter Majestät zugrunde liegt, konstituiert das protestantische Prinzip“ (163). Aus der Rechtfertigung des Zweiflers ist der Protest gegen den Unbedingtheitsanspruch jeder endlichen Größe geworden, aus dem sola gratia das soli Deo gloria, konkret: der Protest gegen die autoritären und totalitären Tendenzen der Gegenwart.

Diese Neuinterpretation des protestantischen Prinzips müßte eigentlich eine Chance für den Protestantismus sein. Er könnte seine genuine Kraft unter Beweis stellen. Tillich ist aber skeptisch. Er hält die ihres Lebenssinnes beraubten Massen für unfähig, persönliche Entscheidung und Verantwortung im Sinne des Protestantismus zu übernehmen. Der Protestantismus als „höchst intellektualisierte Religion“ bietet den aufgelösten Massen geistige, nicht sakramentale Autoritäten an. Seine Geistlichen sind Gelehrte im Professorenengewand des Mittelalters, nicht Priester. Ihre Predigten wenden sich an den Intellekt. Die Massen aber brauchen Symbole, „die unmittelbar verständlich sind ... Sie brauchen heilige Wirklichkeiten, die von der subjektiven Eignung des Geistlichen unabhängig sind“ (165). Solche heiligen Wirklichkeiten (Bibel, Dogma, Heilige, Feiertage, die Kirche und ihre Amtsträger) sind im Protestantismus nahezu verschwunden. An ihre Stelle ist durch den Einfluß der Laien „eine Rationalisierung der Lehre, ein vernünftiges Verstehen“ getreten, „und das religiöse Mysterium schwand mehr und mehr“ (165). Bei der Erziehung der Massen habe der Protestantismus völlig versagt. Im Sozialen und Politischen mache sich das Fehlen einer „unabhängigen Hierarchie“ bemerkbar. Während die katholische Hierarchie eine soziale und politische Unabhängigkeit garantiere, sei der Protestantismus immer vom Staat oder von bestimmten gesellschaftlichen Gruppen abhängig. Dies gelte nicht nur für den deutschen, sondern auch für den amerikanischen Protestantismus. Das Gefährliche daran sei die Fremdbestimmung der Kirche durch bestimmte Gruppen.

Die drei großen zentralistischen Systeme, aber nicht der Protestantismus sind in der Gegenwart bemüht, die desintegrierten Massen neu zu ordnen: der Kommunismus, der Faschismus und der römische Katholizismus. Tillich sieht für den Protestantismus nur drei Möglichkeiten:

1. Der Protestantismus muß „seine Botschaft neu formulieren, so daß sie von einer aus den Fugen geratenen Welt, die Heilung sucht, angenommen werden könnte“ (166). Seine Führer müssen den Ernst der Situation erkennen. Verfassung, Ritus, Individual- und Sozialethik müssen umgestaltet werden. Ein neues Verständnis der Symbole und der „heiligen Wirklichkeiten“ muß geschaffen werden.

¹⁵ P. Tillich, *The End of the Protestant Era?*, Vortrag vom 27. 3. 1936 in Chicago, deutsche Übersetzung in: GW VII, 159–170.

¹³ In die Nähe von Tillichs Begriff „Erscheinung“ kommt Wilhelm Genazinos poetologischer Begriff der Epiphanie, den er im Anschluß an James Joyce und Virginia Woolf als „Profanisierung der überzeitlichen göttlichen Idee“, als „Aufscheinen des Göttlichen in nichtgöttlichen Dingen“, freilich als „poetischen Effekt“ und „Augenblick einer göttlichen Eingebung“ deutet. Seine Theorie der Poetik basiert auf solcher Deutung der Epiphanie. Im Unterschied zu Joyce will Genazino Epiphanien nicht erwarten: „Wir Heutigen wissen, dass wir die Dinge mit unseren Bedeutungen anschauen, die ohne die Mitwirkung der Dinge zustande kommen. Denn wir können nicht schauen ohne den Drang nach Bedeutung. Wir können aber wissen, dass Bedeutungen kommen und gehen, dass sie aufsteigen und wieder verschwinden, das heißt wir wissen, dass die Bedeutungen selber Epiphanien sind, Momente der Lebendigkeit unseres Bewusstseins“ (W. Genazino, *Die Belebung der toten Winkel*. Frankfurter Poetikvorlesungen, München / Wien 2006, 92f.).

¹⁴ Protestantisches Prinzip und proletarische Situation (1929), in: M III, 219–248, 220f.

Kurzum: Der Protestantismus muß zu „irgendeiner Art von Katholizismus“ (166) übergehen.

2. Gleichsam als Gegengewicht nennt Tillich zwei weitere Möglichkeiten für den Protestantismus: die Profanität, die allerdings die Gefahr der völligen Profanisierung in sich schließt, und die prophetische Kritik. Zur Profanität gehört, daß nur Gott heilig ist, nicht aber die Kirche oder ein bestimmtes Gesellschaftsmodell. Die Kirche ist lernende Kirche, ohne den Anspruch zu erheben, das Reich Gottes zu repräsentieren.

3. Nötiger als je seit der Reformation sei aber der prophetische Protest gegen jede Macht, die göttliche Macht für sich beansprucht. Dieser Protest fordere Zeugen und Märtyrer: „ohne sie war der prophetische und protestantische Protest nicht lebendig und wird es auch in Zukunft nicht sein“ (167).

Tillich fragt, ob der Protestantismus diese drei Elemente miteinander verbinden kann oder ob er sie drei verschiedenen Gruppen überlassen muß: der katholischen Kirche, der profanen Welt und Einzelpersonlichkeiten. Kann der Protestantismus die drei Möglichkeiten nicht realisieren, ist das Ende der protestantischen Ära gekommen. Oder der Protestantismus wird weiter bestehen, aber in der Form eines Rückzugs auf einen eigenen Bezirk, ohne die Möglichkeit, Einfluß zu nehmen auf die Gestaltung der Welt. Tillich denkt aber auch an einen „dritten Weg“, den Weg des protestantischen Prinzips, d. h. des prophetischen Geistes, der weht, wo er will, im Katholizismus, im Faschismus, im Kommunismus in der Form des Widerstandes gegen die „Verzerrung des Menschen und des Göttlichen“ (170). Der Protestantismus ist also nicht angewiesen auf die Gestalt einer Konfession oder Kirche, er gründet sich auf das protestantische Prinzip. Das erinnert an Hegels „Geist des Protestantismus“. Tillich weiß aber auch, daß dieser Geist eines Trägers bedarf, will er geschichtlich wirksam sein. Er denkt dabei an „eine Art Orden oder Bund“ – ein für Tillich typischer Gedanke, der sich immer wieder bei ihm findet und den er in seiner Ekklesiologie zur Idee einer „Spiritual Community“ weiterentwickelt (ST III, 176–190).

In einem weiteren, 1937 publizierten Beitrag mit dem Titel *The End of the Protestant Era*¹⁶ fordert Tillich einen „nachprotestantischen“ oder „evangelischen Katholizismus“ (GW VII, 152, 157). Er fragt, welche Bedeutung in der nachprotestantischen Ära das protestantische Prinzip haben kann. In dem „Chaos der gegenwärtigen Transformation“ fällt ihm eine Antwort schwer, immerhin nennt er einige Postulate. Das prophetisch-protestantische Prinzip müsse auch in der nachprotestantischen Ära erhalten bleiben, aber als *Korrektiv* und nicht als kirchengründendes *Konstitutiv*. Dies ist im Begriff des „Nachprotestantismus“ bereits vorausgesetzt. Die nachprotestantische Verwirklichung des Christentums müsse ein „evangelischer Katholizismus“ sein, „d. h. eine Kirche mit der Kraft, Massen zu integrieren durch anerkannte Autorität, wirkungskräftige Symbole und sakramentales Handeln“ – dieses alles aber „unter der Kritik des protestantischen Prinzips“. Dieses Christentum werde „nachprotestantisch“, aber nicht „unprotestantisch“ sein (157f.). Der Träger einer solchen „evangelischen Katholizität“ müsse sich vom Protestantismus als Kirche zurückziehen und als Bewegung, Bund oder Orden die Struktur des Kommenden vorbereiten.

6. Katholische Substanz und protestantisches Prinzip

In seinem 1941 publizierten Aufsatz *The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism*¹⁷ führt Tillich den katholisch-protestantischen Gegensatz auf die polare Typologie von Priester und Prophet zurück, die sich in jeder Religion aufzeigen läßt und hinter der die ontologische Differenz von Sein und Sollen steht: Der Mensch erfährt das Heilige als Heiligkeit des Seins und Heiligkeit des Sollens. Der Katholizismus verkörpert die Präsenz des Heiligen und damit den sakramental-priesterlichen Religionstypus, der Protestantismus das Heilige als Forderung und damit den prophetisch-eschatologischen Religionstypus. Das ist gewiß eine grobe Typologie, die Tillich abschwächt, indem er im Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit jeweils dem einen Element, das vorherrscht, das andere Element unterordnet. Vor allem aber sieht er im sakramentalen Typus die Grundlage für den prophetischen Typus. Die Differenz zwischen beiden Typen ist also die Differenz von Fundament und Kritik, von Ja und Nein. Damit sind die Weichen für die Bestimmung des Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus gestellt.

¹⁶ Deutsch in: GW VII, 151–158.

¹⁷ Vgl. Anm. 2.

So ist für Tillich der Katholizismus die „Mutter“, ohne die der „Vater“, der Protestantismus, „wurzellos“ wäre (GW VII, 126): „Der Protestantismus braucht das ständige Korrektiv des Katholizismus und den immerwährenden Zustrom seiner sakramentalen Elemente, um am Leben zu bleiben. Der Katholizismus mahnt durch seine bloße Existenz den Protestantismus an seine sakramentale Grundlage, ohne die seine prophetisch-eschatologische Haltung weder Fundament noch Substanz, noch schöpferische Kraft hat. Der Katholizismus repräsentiert die Wahrheit des Faktums, daß die ‚Heiligkeit des Seins‘ der ‚Heiligkeit des Sollens‘ vorangehen muß [...]“ (126) Ohne dieses Korrektiv des Katholischen „artet er [der Protestantismus] leicht in kulturellen Aktivismus und moralischen Utopismus aus. Er hört auf, prophetisch zu sein, und gleitet ab ins Politische oder Pädagogische oder Wissenschaftliche. Er verliert seinen religiösen Charakter und wird zu einer profanen [...] Bewegung“ (ebd.). Der Katholizismus bewahrt den Protestantismus „vor dem Absinken in einen oberflächlichen, mit religiöser Phraseologie durchsetzten Säkularismus“ (ebd.).

Tillich beklagt vor allem das fehlende Verständnis des modernen Protestantismus für das Wesen der Kirche. Im Protestantismus werde unter der Heiligkeit der Kirche persönliche Frömmigkeit, religiöse Erfahrung und moralische Vollkommenheit verstanden. Es bedarf aber eines neuen Verständnisses für die sakramentale Grundlage der Kirche, wie sie in der gesamten katholischen Tradition und auch in den lutherischen Kirchen nie verloren gegangen sei, also die Auffassung, „daß die Kirche die Gegenwart des Göttlichen repräsentiere, die gegeben ist, noch ehe der Einzelne das Göttliche erfährt im persönlichen Erleben und Handeln“ (127). Die Ausarbeitung dieses Gedankens sei eine der dringendsten Aufgaben des Protestantismus.

Tillich wendet sich allerdings gegen die römisch-katholische „Verzerrung und Dämonisierung der sakramentalen Idee der Kirche“, d. h. „die Identifizierung von organisierter Kirche mit der Gegenwart des Göttlichen“ und den daraus sich ergebenden Absolutheitsanspruch (127), die „unfehlbare Autorität“ der Hierarchie, den staatlich-politischen Herrschaftsanspruch des Katholizismus und das entsprechende „diplomatische Verhalten“ des Vatikans „in der heutigen Welt-situation“ (1941!), womit er wohl das Schweigen Papst Pius XII. zu den Verbrechen des Nationalsozialismus kritisiert.

Angesichts des Verlangens der Massen nach Autorität, Lebenssinn und Symbolen sieht Tillich eine Chance für alle autoritären Systeme. Ihm ist fraglich, ob auch für den Protestantismus eine Chance besteht. Seine Antwort: „Nach dem so langen Vorherrschen der kritisierenden und trennenden Gewalt des protestantischen Prinzips muß man seine aufbauende und einigende Kraft wieder herausarbeiten“ (129). Bei dieser Aufgabe könne der Katholizismus „die mahnende und hinweisende, wenn auch nicht die führende Rolle übernehmen“ (ebd.). Tillich denkt dabei an den Kultus und das Symbolsystem der römisch-katholischen Kirche, an die Mystik, aber auch an die Rationalität der katholischen Theologie. Die protestantische Theologie „mit ihrer Neigung zur Unbestimmtheit, Volkstümlichkeit und Willkür“ könne sehr viel von der philosophischen Klarheit und Genauigkeit der katholischen Theologie lernen (131). Insbesondere hebt er den Versuch der katholischen Theologie hervor, Vernunft und Offenbarung in eine Korrelation zu bringen. Der Protestantismus habe entweder die Vernunft von der Offenbarung abgetrennt, was zur ungestörten Sicherheit sowohl der Theologie als auch der autonomen Kultur führe. Oder er habe die Offenbarung in Vernunft aufgelöst und damit einen Humanismus geschaffen, in dem die inneren Widersprüche der menschlichen Existenz außer acht gelassen werden. Dies habe zur Schwäche des Protestantismus in der profanen Welt in den theoretischen und praktischen Problemen beigetragen. Die Lösung dieser Probleme könne der Protestantismus nicht vom Katholizismus übernehmen, wohl aber das Verständnis für die Wichtigkeit des Problems der Korrelation von Vernunft und Offenbarung.

7. Das protestantische Prinzip in katholischer Perspektive

Der amerikanische Theologe *Gustave Weigel, S. J.*, hat 1950 auf der Basis des bis dahin erschienenen Schriften Tillichs, vor allem der Aufsatzsammlung „The Protestant Era“ (1948), Tillich als den führenden protestantischen Theologen der damaligen Zeit gewürdigt.¹⁸ „Es

¹⁸ Gustave Weigel, S.J., *Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich*, in: *Theological Studies* 11, 1950, 177–202; vgl. ders., *Current Theology. Recent Protestant Theology*, in: *Theological Studies* 14, 1953, 568–594, ders., *The Theological Significance of Paul Tillich*, in: *Gregorianum* 37, 1956, 34–54, auch in: Thomas A. O'Meara, O.P., Celestin D. Weisser, O.P. (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, Dubuque 1964 / London 1965, 3–24.

ist etwas Thomistisches in diesem brillanten Denker, nicht in dem Sinne, dass er die charakteristischen Thesen des Thomas unterschreiben würde – er widerspricht manchen von ihnen entschieden –, aber in dem Sinne, dass er in seiner Wirklichkeitsschau von dem gleichen Gefühl der Einheit und Vollständigkeit durchdrungen ist.“ (185)¹⁹ Tillichs Denken gebe dem Protestantismus, der jede Kohärenz vermissen lasse, eine „rationale Kohärenz“. „Tillich war es, der alle Elemente der protestantischen Tradition zu mehr als einer bloßen Zusammenstellung von Behauptungen verbinden konnte. Er hat sich konzentriert auf die entscheidende protestantische Lehre, die Pflicht zum Protest. Von diesem Ausgangspunkt aus hat er alle früheren Gehalte des Protestantismus vorsichtig zurechtgestutzt und sehr schön in ein System eingebracht, das dem protestantischen Prinzip verpflichtet ist.“ (198) Dies ist es, was Weigel bei Tillich an den Aquinaten erinnert und was für ihn Tillich zu einem hervorragenden theologischen Gesprächspartner macht.

Weigel beschreibt Tillichs „protestantisches Prinzip“ als ein Prinzip, dem zufolge der Mensch Gott als das Unbedingte und sich selbst als begrenztes Wesen begreift, das ständig auf seine eigenen Grenzen geworfen wird. Dieses Verständnis Gottes mache es unmöglich, an die Stelle Gottes oder in seinem Namen etwas anderes als unbedingt anzuerkennen. „Der Protestantismus als Prinzip ist explizit Protest gegen jeden Götzendienst und implizit völlige Hingabe an Gott als den Grund aller Wirklichkeit.“ (187) Die Klarheit, Einfachheit und Tiefe dieses Gedankens hält Weigel für überzeugend. Tillich selbst habe aber darauf hingewiesen, so betont er, daß das protestantische Prinzip nicht mit der Wirklichkeit des Protestantismus identifiziert werden kann. Tillich wisse aber auch und habe dies auch gegen Karl Barth zum Ausdruck gebracht, daß jeder Protest von einem vorausgesetzten Ja lebe, daß ein bloßer Protest also unmöglich sei. „Jede Verneinung ist eine Bejahung. Hier scheint Tillich über die Neu-Orthodoxie hinauszugehen, die die Wurzeln ihres Protestes nicht genug erfasst hat.“ (188)

Tillich wisse aber nur zu gut, daß das protestantische Prinzip in der katholischen Kirche nicht unbekannt sei. Aber er habe recht, wenn er behaupte, daß es im Katholizismus nie absolut gelten könne. „Es scheint seine Hoffnung zu sein, dass es im katholischen Leben eine aktivere Form annehmen könne und dass eine Verbindung (combination) von Katholizismus und Protestantismus die Lösung für die Zukunft des Christentums sein werde“ (195)

In der katholischen Kirche gebe es eine lange Geschichte des Protestes. „Große Heilige haben das Volk, die Priester, die Bischöfe und die Päpste kritisiert.“ Alle Reformbewegungen in der Kirche seien die Frucht des Protestes und des Glaubens an den Kairos gewesen. Oft sei die Kirche erschreckend allein, wenn sie protestiere. Die katholische Kirche lebe aus dem Protest heraus. Der Protest müsse aber so sein, daß er die Kirche nicht in Gestaltlosigkeit versinken lässt. „Er muss ein Prinzip des Aufbaus sein und nicht der anarchischen Zerstörung.“ (195) Weigel fragt: „Ist nicht Tillichs halbherzige Erkenntnis der Tatsache, dass der Katholizismus die Substanz des Christentums besser bewahrt hat als der Protestantismus, ein Protest gegen den unbegrenzten Protest?“ (195)

Man kann fragen, ob Weigel die Radikalität und Reichweite von Tillichs protestantischem Prinzip genügend erfaßt hat. *George H. Tavard* hält Weigels Interpretation des protestantischen Prinzips für zu positiv.²⁰ Es sei bei Tillich negativer als in Weigels Beschreibung. Aber das Negative sei bei Tillich die andere Seite des Positiven. Das protestantische Prinzip verneine den absoluten Wert jedes Geschaffenen, also auch der Kirche, der Hl. Schrift und der Sakramente. Das Ja, aus dem das Nein sein Recht und seine Kraft bekommt, ist die Rechtfertigung *sola fide*, ohne die Werke.

Tillich sei der Auffassung, Luther sei mit seiner Beschränkung der Rechtfertigung auf die Sündenvergebung nicht weit genug gegangen. Die neuere Geschichte des Katholizismus seit dem Vaticanum I (päpstliche Unfehlbarkeit!) und den Lehrentscheidungen von Papst Pius IX. und Papst Pius XII. zeige, daß der Katholizismus nicht nur im Bereich des Handelns, sondern auch des Denkens „absolut“ sei. „Das würde dem Protestantismus erlauben, die Rechtfertigung durch Glauben in einer so tiefen Weise zu verstehen, dass er sie auf den ganzen Bereich des Intellekts ausdehnt.“ (87) Keine Lehre und kein Credo, wie alt und universal sie auch seien, könne ein notwendiges

Mittel der Gotteserkenntnis sein. Das Unbedingte falle niemals unter die Herrschaft menschlicher Worte, auch nicht kirchlicher Worte. Genau dies sei unter Tillichs protestantischen Prinzip zu verstehen. Es sei aber nicht auf den christlichen Glauben beschränkt, es finde sich außerhalb wie innerhalb des christlichen Glaubens. Es hat universalen Charakter.

Ronald Modras stellt die Frage, ob das protestantische Prinzip für Tillich wirklich ein Korrektiv ist oder nicht doch konstitutiv.²¹ „Ist das ‚Schon jetzt‘, das Sakramentale und der immanente Aspekt des Reiches Gottes in Tillichs Theologie so evident wie das ‚Noch nicht‘, das Prophetische und Transzendente?“ (266) Modras weiß, daß hinter dem Nein Tillichs das Ja zu Gottes Absolutheit steht, das Bekenntnis zur Rechtfertigung durch Glauben allein, zur zentralen Bedeutung des Kreuzes. Aber das Problematische sieht Modras darin, daß das protestantische Prinzip für Tillich zu dem exklusiven Prinzip der Theologie, insbesondere der Theologie der Kirche wird. Wenn der Protest die Substanz des Protestantismus sei, hänge der Protestantismus von der Existenz dessen ab, gegen den der Protest sich richte: dem Katholizismus. Modras hat nichts gegen den prophetischen Protest und gegen eine radikale Kirchenreform einzuwenden. Doch: „My criticism is against protest on principle, against protest as central.“ (267) Tillich beschreibe das protestantische Prinzip als Korrektiv, nicht als konstitutiv, de facto aber sei es in einigen Teilen seiner Theologie ein stärkeres Element als die katholische Substanz.

Modras fragt, ob das protestantische Prinzip mit seinem Insistieren darauf, daß Gott allein absolut ist, wirklich so unverwechselbar christlich, ob es nicht eher für das Judentum und den Islam charakteristisch sei. Für Tillich sei das Kreuz das zentrale Symbol, es symbolisiere den Sieg Jesu über die Versuchung der Selbsterhebung und bestätige, daß Gott allein Unbedingtheit zukomme. Es könne aber, so der Einwand von Modras, auch zum Idol werden. Wir haben es hier, so Modras, mit einem Reduktionismus zu tun, der immer dann unvermeidlich sei, wenn man ein Symbol oder eine Lehre überbetont und zum *articulus stantis et cadentis ecclesiae* erklärt. So wirft er Tillich vor, er sei „mehr Protestant als Katholik, mehr negativ-protestierend als positiv-zustimmend“. In der Theorie habe Tillich dem priesterlichen Element, in der Praxis aber dem prophetischen Element Priorität eingeräumt. Aber, so wendet Modras selbst ein: Angesichts unserer Endlichkeit und der Zweideutigkeit unserer Situation ist eine perfekte Balance zwischen dem priesterlichen und dem prophetischen Element niemals möglich. „Könnte die katholische Theologie zu Tillichs Zeiten oder die katholische institutionelle Praxis heute den Anspruch erheben, etwas mehr dialektisch und etwas mehr ausbalanciert zu sein? Der Katholizismus hat seine eigene Einseitigkeit.“ (274) Modras plädiert mit Tillich für eine „evangelische Katholizität“, in der das katholische „Und“ und das protestantische „Allein“, die Fülle mit der Reinheit, eine spannungsvolle Einheit bilden.

Diese Vision von Modras teilt *Leo Scheffczyk* keineswegs.²² Er zitiert Tillich: „Das protestantische Prinzip allein genügt [...] nicht; die katholische Substanz, die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes ist ebenso notwendig, aber sie ist dem Kriterium des protestantischen Prinzips zu unterwerfen.“ (ST III, 281) Für Scheffczyk bleiben die beiden „Prinzipien“ so in Geltung, sie stehen sich weiterhin so unvermittelt gegenüber, „dass auch ihre mögliche Vereinigung in einem höheren Dritten nicht erkennbar ist. Das Ganze kann somit nicht als ein mögliches Modell der Einigung ausgegeben werden. Die Dialektik des Ja und Nein ist nicht zu einer Synthese gebracht.“ (258) Tillichs Vorschlag laufe auf „ein Wechselverhältnis gegenseitiger Korrekturen“ hinaus, „das den Fortbestand des konfessionellen Programms förmlich zur Voraussetzung hat“ (259). Es komme nicht das Bild einer Einigung in Sicht, sondern das „eines Nebeneinanders unter Dominanz des ‚protestantischen Prinzips‘“ (259).

Tillichs protestantisches Prinzip decke Tiefenschichten der heutigen ökumenischen Problematik auf. Es lasse erkennen, „dass die heute vorgeschlagenen ‚Lösungen‘ der ‚versöhnten Verschiedenheit‘ oder der ‚Komplementarität‘ keine Wiedervereinigung intendieren, sondern nur eine ‚Anerkennung‘ der einen durch die andere ‚Kirche‘ anstreben.“ Dabei verschaffe sich die Dominanz des protestantischen

²¹ Ronald Modras, *Paul Tillich's Theology of the Church. A Catholic Appraisal*, Detroit 1976.

²² Leo Scheffczyk, *Das Wesen des katholisch / protestantischen Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs*, in: *Forum Katholische Theologie* 16, 2000, 241–259; vgl. auch ders., *Symbol und Sakrament in der Theologie Paul Tillichs*, in: K. Krämer und A. Paus (Hg.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog*. Für H. Bürkle, Freiburg / Basel / Wien 2000, 118–144.

¹⁹ Gustave Weigel, *Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich* (vgl. vorige Anm.), 185 (Übersetzung von mir).

²⁰ George H. Tavard, *The Protestant Principle and the Theological System of Paul Tillich*, in: Thomas O'Meara und Celestin D. Weissner O.P., (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, Dubuque 1964, London 1965, 85–96.

Prinzips auch wieder Geltung, wenn z.B. die gemeinsame Kommunion gefordert werde. Das protestantische Prinzip verberge sich dabei nichts; denn es verstehe die Lehre als etwas Offenes und Unabgeschlossenes, „während das im Dogma konkretisierte und verleiblichte Katholische hier Abstriche an seinem Wesen machen müßte“ (259).

Das sind vier katholische Stimmen zum protestantischen Prinzip Tillichs. Sie lassen sich wohl kaum zu einer einheitlichen Stimme zusammenfassen. Tillichs Vision einer „evangelischen Katholizität“ kommt wohl Modras am nächsten. Scheffczyk nennt die harten Probleme, vor denen eine solche Vision steht. In seiner Interpretation der Tillich'schen Idee einer „evangelischen Katholizität“ sieht er „das Bild [...] eines Nebeneinanders unter Dominanz des ‚protestantischen Prinzips‘“ (259). Er stützt sich dabei auf den deutschen Text in ST III, 281: „aber sie (= die katholische Substanz, die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes) ist dem Kriterium des protestantischen Prinzips zu unterwerfen“. Der Originaltext lautet jedoch: „[...] it [= the Protestant principle] is the criterion of the demonization [and profanization] of such embodiment.“²³ Daß die „konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes“ vor einer Dämonisierung bzw. Profanisierung bewahrt werden muß und daß das protestantische Prinzip als Manifestation des prophetischen Geistes das Kriterium für die Dämonisierung bzw. Profanisierung ist, bedeutet nicht schon eine „Dominanz“ des protestantischen Prinzips gegenüber der katholischen Substanz. Sodann: In dem hier vorliegenden Zusammenhang erinnert Tillich ausdrücklich daran, daß das protestantische Prinzip „weder auf die Kirchen der Reformation beschränkt ist noch auf irgendeine andere Kirche“. Als „Ausdruck der Geistgemeinschaft“ transzendiert es jede einzelne Kirche, aber es ist in jeder Kirche wirksam „as the power which prevents profanization and demonization from destroying the Christian churches completely“.²⁴ Der göttliche Geist ist also in den christlichen Kirchen wirksam, indem er sie zwar in der noch nicht erlösten Welt, in der wir leben, nicht vor der Dämonisierung und Profanisierung völlig bewahrt, wohl aber indem er sie vor ihrer völligen Zerstörung durch die Dämonisierung und Profanisierung bewahrt. Tillichs Worte erinnern an die Verheißung (Mt 16, 18), daß die Pforten der Hölle die Kirche als Geistgemeinschaft trotz aller Bedrängnis nicht überwinden werden.

8. Das protestantische Prinzip und die Paradoxie der vollkommenen Offenbarung

Wir können von zwei Paradoxa Tillichs sprechen: dem christologischen Paradox der Fleischwerdung des Logos und dem daraus abgeleiteten Paradox des Christentums als der vollkommenen Offenbarung. Das Paradox des Christentums ist die „Erscheinung dessen, der die Existenz unter den Bedingungen der Existenz überwindet. Fleischwerdung, Erlösung, Rechtfertigung usw. sind in diesem paradoxen Ereignis eingeschlossen.“ (ST I, 71).

Die christliche Theologie kann für Tillich die Vollkommenheit oder Letztgültigkeit der Offenbarung in Jesus als dem Christus nur darum behaupten, weil Jesus der Versuchung widerstanden hat, für sein endliches Sein Unbedingtheit zu beanspruchen. Die Mächte, die im Neuen Testament durch seine Jünger repräsentiert werden, wollten ihn zum Gegenstand der Götzenverehrung machen. Sie wollten, daß er Leiden und Kreuz vermeide. „Der Anspruch einer endlichen Größe, von sich aus letztgültig zu sein, ist dämonisch. Jesus verwarf diese Möglichkeit als satanische Versuchung [...] Er blieb transparent für das göttliche Geheimnis bis zu seinem Tode, der die vollendete Manifestation seiner Transparenz war.“ (ST I, 161)

Der entscheidende Zug des Bildes Jesu als des Christus ist für Tillich „die ständige Selbstpreisgabe des Jesus, der Jesus ist, an den Jesus, der der Christus ist“ (ebd.). Das protestantische Prinzip bestimmt also die Christologie.

Es bestimmt auch die Auffassung des Christentums als vollkommene Offenbarung. Als religiöse, geschichtliche, gesellschaftliche Größe ist das Christentum nicht letztgültig. Aber das, was es bezeugt, das Neue Sein in Jesus als dem Christus, ist letztgültig. „Ohne selbst etwas Letztgültiges zu sein, bezeugt das Christentum die letztgültige Offenbarung.“ (161)

In seiner in Dresden 1925 bis 1927 gehaltenen Dogmatik-Vorlesung bestimmt Tillich die „vollkommene Offenbarung“ als eine Offenbarung, „die wesensmäßig der Dämonisierung widerstrebt“ (E

XIV, 45). Offenbarung ist immer zugleich Grund- und Heilsoffenbarung. „Vollkommen ist die Offenbarung, die in sich selbst die Verneinung ihres Heilsweges hat.“ (53) Die vollkommene Offenbarung verneint den eigenen Absolutheitsanspruch, sie bejaht die anderen Religionen, sofern auch sie ihren Absolutheitsanspruch verneinen. In der „Systematischen Theologie“ wird dieser Gedanke christologisch fundiert. Der Träger der letztgültigen Offenbarung müsse seine Endlichkeit aufgeben, „nicht nur sein Leben, sondern auch seine endliche Macht, seine Erkenntnis und Vollkommenheit“. Indem er dies tue, erweise er sich als Träger der letztgültigen Offenbarung. Er wird völlig „transparent für das Geheimnis, das er offenbart“. Dies könne er aber nur, wenn er sich völlig besitze. „Und nur der kann sich völlig besitzen – und deshalb sich aufgeben –, der mit dem Grunde des Seins und Sinns ohne Entfremdung und ohne Entstellung verbunden ist.“ (ST I, 160). Im Bilde Jesu als des Christus sehen wir das Bild eines solchen Menschen.

Die katholischen Theologen Jean Richard²⁵ und Claude Geffré²⁶ sehen in Tillichs Idee der vollkommenen Offenbarung eine Möglichkeit, im interreligiösen Dialog den von John Hick vorgeschlagenen Theozentrismus im Sinne eines Pluralismus zu vermeiden, ohne der religiösen Hybris des Exklusivismus zu verfallen. Kriterium für die Begegnung und den Dialog zwischen den Religionen müsse die vollkommene Offenbarung sein, nicht aber ein bestimmter Heilsweg als solcher.

9. Das protestantische Prinzip als Ausdruck des Sieges über die Religion

Das protestantische Prinzip ist Ausdruck des Sieges des göttlichen Geistes über die Religion. Der göttliche Geist tritt sozusagen an die Stelle der Religion, die immer bedroht ist durch ihre innere und äußere Profanisierung und Dämonisierung. Wo der göttliche Geist wirkt, da wirkt das protestantische Prinzip. Zur inneren Profanisierung der Religion kommt es, wenn die Religion sich zu einem „heiligen Mechanismus mit hierarchischer Struktur, Lehre und Ritual“ verwandelt (ST III, 280). Die äußere Profanisierung ist die Folge. Der göttliche Geist durchbricht diese Mechanisierung, er überwindet auch die Dämonisierung, die sich überall da ereignet, wo ein Endliches sich im Namen des Heiligen zu einer göttlichen Größe erhebt. „Das trifft auch auf eine Kirche zu, die behauptet, in sich selbst die Geistgemeinschaft unzweideutig zu repräsentieren.“ (280) Das gleiche gilt auch von Individuen. Wo der göttliche Geist wirkt, ist der Anspruch einer Kirche oder eines einzelnen, ausschließlich im Besitz der Wahrheit zu sein, zunichte gemacht.

Statt vom Wirken des göttlichen Geistes kann Tillich auch vom Neuen Sein oder Neuen Äon sprechen. Jesus der Christus hat dieses Neue Sein gebracht. Er ist nicht der Schöpfer einer neuen Religion, sondern der Bringer des Neuen Seins, an dem alle teilhaben können. Religion ist eine Last, ein drückendes Gesetz, das Menschen uns auferlegen: Eltern, Erzieher, Pfarrer, innerhalb und außerhalb der Kirche. „Sie verlangen moralischen Gehorsam, Selbstzucht und Askese, Hingabe an Menschen, Dinge und Pflichten weit über unsere Kraft, absolute Selbstkontrolle und uneingeschränkte Vollkommenheit. Das Gesetz der Religion verlangt Endgültiges in jeder Hinsicht. Und unser Gewissen sagt ja dazu.“²⁷ Jesus der Christus ist das Ende der Religion.

In seinem 1965, kurz vor seinem Tode, gehaltenen Vortrag *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theology*²⁸ spricht Tillich von einem „Kampf Gottes gegen die Religion innerhalb der Religion“. In dieser Formel sieht er den Schlüssel zum Verständnis der „äußerst chaotisch erscheinenden Religionsgeschichte“ (E IV, 151). Anders als in den beiden oben zitierten Texten hat Tillich hier die Religionsgeschichte im Blick. Drei Elemente der Religion sind an diesem Kampf beteiligt: das Sakramentale als die Grundlage der Religion, der Widerstand der Mystik gegen die Dämonisierung des Sakramentalen und der prophetische Protest. Die Einheit dieser drei Elemente nennt er „die Religion des konkreten Geistes“. Das innere telos, auf das sich die Religionsgeschichte zube-

²⁵ Jean Richard, *La révélation finale d'après Paul Tillich: une voie théologique pour la rencontre du christianisme avec les religions du monde*, in: *Études théologiques et religieuses* 64, 1989, 211–224.

²⁶ Claude Geffré, O.P., *Paul Tillich and the Future of Interreligious Ecumenism*, in: Raymond F. Bulman / Frederick J. Parrella (eds.), *Paul Tillich: A New Catholic Assessment*, Collegeville 1994, 268–288.

²⁷ P. Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden*, 1. Folge, Stuttgart 1952, 93.

²⁸ M VI, 432–446, deutsch in: E IV, 144–156.

²³ *Systematic Theology*, Vol. III, Chicago 1963, 245.

²⁴ Ebd.

wegt, ist die „Religion des konkreten Geistes“. In Jesus dem Christus sehen wir Christen den entscheidenden Sieg in diesem Kampf. Auch Christus wird wiederum im Sinne des protestantischen Prinzips gedeutet. Sein Sieg am Kreuz ist der Sieg über die dämonischen Mächte und den Kosmos (vgl. E IV, 151). Gott selbst siegt über die Religion.

So kann Tillich auch Bonhoeffers Religionskritik aufnehmen. Wenn die evangelische Theologie der Gegenwart es ablehne, das Christentum eine Religion zu nennen, so entspreche dies dem Neuen Testament. Das Kommen des Christus begründe nicht eine neue Religion, sondern die Verwandlung dieses Äons in einen neuen Äon (vgl. ST III, 279).

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Deutsche Erinnerungsorte. 3 Bände, hg. v. Étienne François / Hagen Schulze, – München: C. H. Beck 2003. 724, 739 und 784 S., pb € 59,70 ISBN 3-406-50990-8.

Erinnerung und kollektives Gedächtnis haben derzeit Hochkonjunktur. Die sieben Bde der „lieux de mémoires“, die unter der Ägide von Pierre Nora von 1984 bis 1992 für Frankreich erschienen sind, versuchten die Erinnerungsorte bzw. Topoi (Orte, Personen, Ereignisse, Bauwerke, literarische Texte, Lieder, Symbole, etc.) zu sichern, welche die nationale Identität der *grande nation* ausmachten und in Vergessenheit zu geraten drohten. Auch wenn die Idee der deutschen Erinnerungsorte von dort stammt, verfolgen die Hg. nicht das Ziel einer deutsch-nationalen Selbstvergewisserung. Vielmehr „geht es darum, die Geschichte der Art und Weise zu schreiben, in der unsere Gesellschaft [...] ihre Vergangenheit erlebt und deutet“ (12). Denn Gedächtnis produziert „Identität und Kontinuität“ (14). Von der „Geschichte-als-Wissenschaft“ als „kritisch-distanzierte Anwendung fester Regeln für die Interpretation und Analyse von Quellen und Überresten aus der Vergangenheit“ sei „Geschichte-als-Gedächtnis“ zu unterscheiden, die den existentiellen Bedürfnissen von Gemeinschaften im Sinne der *historia magistra vitae* und damit der Identitätssicherung diene (ebd.).

Die deutschen Erinnerungsorte werden in 18 Gruppen mit jeweils fünf bis sieben einzelnen „loci“ präsentiert. Die Oberbegriffe lauten: Reich, Dichter und Denker, Volk, Erbfeind, Zerrissenheit, Schuld, Revolution, Freiheit, Disziplin, Leistung, Recht, Moderne, Bildung, Gemüt, Glaube und Bekenntnis, Heimat, Romantik und Identitäten. Die insgesamt 121 Einzelbeiträge tragen naturgemäß recht unterschiedlichen Charakter, sie reichen von glänzend geschriebenen Essays bis zu trockener lexikalischer Information. Was leider nicht konsequent durchgehalten werden konnte, ist neben der Beschreibung des *realen* historischen Ortes die Rekonstruktion des Erinnerungsprozesses selbst, der sich im Lauf der Zeit mit diesem Ort verband, sowie der Grad der Aneignung oder Ablehnung im kollektiven Gedächtnis. Daß es sich insgesamt um ein sehr verdienstvolles Werk handelt, ist in zahlreichen Rezensionen hervorgehoben worden und soll hier ausdrücklich unterstrichen werden. Hg., Autoren und Verlag verdienen in der Tat höchste Anerkennung. Die vorliegende Sonderausgabe als fünfte Auflage nach nur drei Jahren zeigt, daß die deutschen Erinnerungsorte inzwischen zu einem „Volksbuch“ geworden sind.

Aus kirchenhistorischer bzw. theologischer Perspektive seien jedoch einige Bemerkungen angebracht, die mit der von den Hg.n in ihrer Einleitung deutlich gemachten Standortgebundenheit zusammenhängen. Hier wird eine „weitgehend bildungsbürgerliche, westliche und auch berlinische Prägung“ als „Sitz im Leben“ des ganzen Unternehmens beschrieben (22). Dies bedeutet, daß religiöse, genauer christliche Erinnerungsorte in dem Bd unterbelichtet sind. Die konfessionelle Spaltung Deutschlands wird überdies so gut wie überhaupt nicht berücksichtigt. Wenn religiöse Themen angesprochen werden, dann vorwiegend solche, die für eine (kultur-)protestantische Leitkultur stehen. Die konfessionelle Prägung der Erinnerungskultur ist aber gerade für Deutschland nach wie vor von zentraler Bedeutung. Für Katholiken sind nun einmal andere Erinnerungsorte wichtig als für Protestanten. Und insgesamt ist die christliche Tradition im Land wichtiger als es die großstädtisch-bildungsbürgerliche Tradition wahrhaben will, auch wenn sie das Etikett wirklich nicht immer explizit auf der Stirn trägt. Nicht umsonst ist das Säkularisierungsparadigma, das bei zunehmender Modernisierung der Gesellschaft von einer zunehmenden öffentlichen Marginalisierung und Individualisierung von Religion ausgeht, in den letzten Jahren an seine Grenzen gelangt.

Das protestantische Prinzip bekommt in Tillichs Denken also sehr unterschiedliche geschichtliche Ausprägungen und Akzentuierungen. Es verbindet sich mit dem Kairos der Gegenwart. Immer aber ist es Ausdruck einer radikalen Theozentrik – mit erheblichen Folgen für die Christologie. Das gilt für seine Interpretation der Rechtfertigung als Rechtfertigung des Zweiflers ebenso wie für seine Definition der Rechtfertigung (und Offenbarung) als Durchbruch und Realisierung, für seine Idee der „Gestalt der Gnade“ wie für seine Kritik des Protestantismus, für sein Postulat einer nachprotestantischen, aber evangelischen Katholizität, für seine Paradoxie der vollkommenen Offenbarung wie für seine Idee der Überwindung der Religion durch Gott selbst.

So werden unter dem Stichwort „Zerrissenheit“ zwar die Erinnerungsorte Weißwurstäquator, Heine, Nietzsche, die Junker, Rapallo und die Mauer, nicht aber der Augsburger Religionsfrieden von 1555, der die konfessionelle Spaltung reichsrechtlich sanktionierte, geboten. Dabei hat diese bis in die siebziger Jahre des 20. Jh.s etwa im Hinblick auf die Mischehenproblematik für das Alltagsleben und das kollektive Gedächtnis der Deutschen mindestens so viel bedeutet wie der Weißwurstäquator.

Folgende christentumsgeschichtliche Orte kommen vor: der Pietismus, die Reformation, die Wartburg (als Freiheitssymbol), Weihnachten, das evangelische Pfarrhaus, das Straßburger Münster und Oberammergau. Sie sind – wie gesagt – zumeist protestantisch bestimmt. Fonleichnamspzession, Altötting, Bonifatius, Kölner Dom(baufest), Allerheiligen (mit Gräberbesuch), Erstkommunion, Meßdiener, Wallfahrten, Jesuiten, Katholische Soziallehre, Index der verbotenen Bücher, Inquisition, Petrusgrab, Lateinische Messe, Konzil von Konstanz – das sind nur einige Erinnerungsorte, die für Katholiken von zentraler Bedeutung sind. Und vielleicht noch grundsätzlicher: Erinnerung, Gedächtnis, Memoria, Anamnese sind ursprünglich keine bildungsbürgerlichen, sondern genuin christliche Kategorien. Die Erinnerung an die einmalige „Heilstat Jesu Christi“ stellt ein konstitutives Moment in Selbstvollzug und Selbstverständnis des Christentums als geschichtlich begründeter Offenbarungsreligion dar“ (so Arno Schilson, in: LThK³ 1, 1993, 591f.). Sie wird kollektiv begangen und subjektiv mitvollzogen durch Wortverkündigung, gelebte Nachfolge und Eucharistiefeier, in der das „Tut-dies-zu-meinem-Gedächtnis“ als Einlösung des Auftrags Jesu im Mittelpunkt steht. Das Christentum ist daher eine Erinnerungsreligion, bei der die kollektive Vergegenwärtigung und Memoria des Christusereignisses konstitutiv im Zentrum steht. Diese kann allerdings durchaus auch zur „gefährlichen Erinnerung“ für die Kirche und ihre Glieder (J. B. Metz) werden. Daher wäre es mehr als angemessen, wenn den verdienstvollen deutschen Erinnerungsorten ein christliches Pendant an die Seite gestellt würde, das der konfessionellen Realität Deutschlands und der christlichen Grundprägung zahlreicher anamnetischer Topoi gerecht wird. Christliche Erinnerungsorte könnte man sich bei C. H. Beck durchaus vorstellen.

Münster

Hubert Wolf

Müller-Dooch, Stefan: Adorno. Eine Biographie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. 1032 S., Ln € 36,90 ISBN: 3-518-58378-6

Daß die Kultur der Erinnerung in den letzten Jahren eine kaum zu übersehende Konjunktur erfahren hat, ist nicht zuletzt an den zahlreichen Biographien berühmter geistiger Größen zu ersehen, die der Leserschaft in der Regel pünktlich zu jubiläumsträchtigen Terminen mithilfe einer werbewirksamen Verkaufsstrategie präsentiert werden. So ist auch die vorliegende voluminöse Biographie aus der Feder des Oldenburger Soziologen Stefan Müller-Dooch anlässlich des hundertsten Geburtstages Theodor W. Adornos im Jahr 2003 erschienen. Analog zu der Gadamer-Biographie Jean Grondins¹ handelt es sich bei dieser überaus ausführlichen Lebensbeschreibung Adornos um das Werk eines ehemaligen Schülers, der aus dem zeitlichen Abstand von Jahrzehnten mit der offenkundigen Haltung persönlicher Verehrung die Lebensgeschicke und Gedanken seines Lehrmeisters nachzeichnet.

Um es gleich vorwegzunehmen, sei bereits eingangs festgehalten, daß sich das hier besprochene Werk nicht allein durch seinen Umfang, sondern darüber hinaus v. a. durch seine ausgesprochen gründlichen Recherchen, seine wohlthuend sachliche Sprachform und seine

¹ Grondin, Jean: Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie, Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

enorme Materialfülle auszeichnet. Ferner ist der Verzicht auf jede – gerade in Biographien häufig zu beobachtende – Sensationslüsternheit und Effekthascherei hervorzuheben; so werden beispielsweise Adornos außereheliche Beziehungen zwar angedeutet, aber in taktvoller Diskretion nicht für publikumswirksame Anekdoten ausgebaut. Begrüßenswert ist ebenfalls die persönliche Zurückhaltung des Autors, der sich in seiner faktenreichen Darstellung an keiner Stelle ostentativ in den Vordergrund drängt, sondern sich vielmehr bei aller persönlichen Bewunderung für die Person und das Werk Adornos um eine wohlthuende Objektivität bemüht.

Die Gliederung des immensen Materials folgt weitgehend dem Prinzip der Chronologie: Die vita Theodor W. Adornos wird in vier große Lebensabschnitte unterteilt, denen jeweils ein Teil des Werkes gewidmet ist. Im ersten Teil (13–99) geht der Vf. mit historischer Präzision dem familiären Umfeld, der Kindheit und Jugend Adornos in Frankfurt am Main nach; dabei werden die genealogischen Linien bis zu den beiden Großvätern des Philosophen gezogen. Besonderes Interesse verdient hier die Verbindung zweier recht unterschiedlicher Familientraditionen und -sozialisierungen, die in einigen Details an die familiären Ursprünge Thomas Manns erinnert: das künstlerisch-musische Erbe mütterlicherseits und die bürgerlich-kaufmännische Welt väterlicherseits. Der zweite Teil (101–253) thematisiert die Studien- und frühe Dozentenzeit des jungen Intellektuellen in Frankfurt und Wien in den Jahren der Weimarer Republik. Im Vordergrund stehen dabei die musiktheoretischen Ambitionen Adornos sowie seine freundschaftlichen Beziehungen zu Alban Berg, Siegfried Kracauer und Walter Benjamin. Im dritten Teil (255–489) wird das Schicksal des Emigranten Adorno, der in England und den USA die Phase der nationalsozialistischen Herrschaft gemeinsam mit seiner Ehefrau und dem Freund Max Horkheimer überlebt hat, beschrieben. Zweifelsohne stellt die Genese und Vervollendung des Werkes „Dialektik der Aufklärung“ den philosophischen Höhepunkt dieser Jahre dar; zu den wichtigsten intellektuellen Beziehungen darf in diesem Zusammenhang die Freundschaft mit Thomas Mann, der sich während dessen Arbeit an dem Roman „Doktor Faustus“ auf die musiktheoretische Kompetenz Adornos stets verlassen konnte, gezählt werden. Der abschließende vierte Teil (491–729) nimmt Adornos Wirken in der Bundesrepublik Deutschland der 50er und 60er Jahre ins Visier. Die mit der „Frankfurter Schule“ unlösbar verknüpfte Kritische Theorie gewinnt in dieser Phase aus ihrer spannungsreichen Reibung mit den herrschenden Tendenzen und Strukturen der Nachkriegsgesellschaft ihre philosophischen und soziologischen Konturen. Werkgeschichtlich steht hier die „Negative Dialektik“ Adornos im Vordergrund der Darstellung. Nach dem Dafürhalten des Rez.en dürfen v.a. M.-D.s Ausführungen hinsichtlich des Verhältnisses Adornos zur Studentenrevolte als besonders gelungen bezeichnet werden, da es ihm gelingt, den schwierigen Balanceakt, den Adorno in dieser Zeit zustande zu bringen versucht hat, mit der nötigen Differenziertheit zu thematisieren: Einerseits konnte sich die Studentenbewegung inhaltlich mit Recht auf Elemente der Kritischen Theorie Adornos berufen, andererseits mußte sich Adorno als Philosoph von dem irrationalen Aktionismus der rebellierenden Studenten entschieden distanzieren. Sein Pochen auf den Eigenwert der Theorie, die sich nicht unmittelbar in eine blinde politisch-gesellschaftliche Praxis umsetzen läßt, hat angesichts der gegenwärtigen Theoriefeindlichkeit nichts von ihrer Aktualität eingebüßt.

Neben einem dreißig Fotografien enthaltenden Abbildungsteil wird das angezeigte Werk durch einen umfangreichen Anmerkungsapparat (744–920) und Anhang (921–1032) mit einer familiären Genealogie, einer Chronik, einer Stadtkarte Frankfurts, Verzeichnissen der akademischen Veranstaltungen und der Musikkompositionen Adornos und der obligatorischen Bibliographie sowie einem Personen- und Schriftenregister abgerundet.

Abschließend sei die wissenschaftliche Qualität dieser Adorno-Biographie hervorgehoben, deren akademischer Tonfall manchem Leser ein wenig trocken und langatmig erscheinen dürfte. Dies kann jedoch auf keinen Fall die Verdienste des Autors relativieren, der auf diesen gut tausend Buchseiten seine akribischen Forschungen in eine lesbare Form gegossen hat und damit den interessierten Leser zum Werk und Leben eines großen Intellektuellen des 20. Jh.s hinführen vermag. Es wäre zu wünschen, daß auch andere bedeutende – von der philosophiehistorischen Forschung der Gegenwart zu unrecht stark vernachlässigte – Philosophen des letzten Säkulums wie etwa Max Scheler, Karl Jaspers oder Oswald Spengler einen ähnlich zuverlässigen Biographen finden könnten.

Steinfurt

Robert Jan Berg

Exegese AT

Fokkerman, J. P.: *The Psalms in Form*. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape. – Leiden: Deo Publishing 2002. 172 S. (Tools for Biblical Studies, 4), geb. € 29,95 ISBN: 90–5854–017–0

Das Buch ‚The Psalms in Form‘ visualisiert die Ergebnisse Fokkelmans langjähriger Forschung an den Psalmen. Vorausgegangen sind ausführliche und präzise Analysen der Sprachgestalt der Psalmen, die F. in den Büchern *Reading Biblical Poetry: An Introductory Guide*

(Louisville: Westminster John Knox 2001) und *Major Poems in the Hebrew Bible* (3 Bde, Assen: Van Gorcum 1998–2003) dargelegt hat. Die Ausführungen in diesen Veröffentlichungen liefern die theoretischen Grundlagen und konkreten Analysen, auf denen die Art und Weise der Präsentation des hebräischen Psalters in diesem Buch beruhen.

In einer kurzen Einführung (Fünf Seiten) stellt F. seine Absicht und anhand weniger Beispiele die Gestaltungsprinzipien von Kolon, Vers und Strophe vor (Ps 78,56; 44,2–3; 51,16–17; 69,36–37; 103,17–18; 13,4; 42,9–10). Danach präsentiert er die Psalmen in ihrer poetischen Gestalt visuell ohne Zusätze im Layout, gewissermaßen „as free from contamination as possible“ – so seine eigenen Worte (9), d.h. es ist nur der hebräische Text abgedruckt. Dieser richtet sich nach der BHS, wobei kleine Änderungen möglich sind. Die sehr wenigen textkritischen Änderungen sind in einem Anhang kurz erläutert und betreffen Entscheidungen v.a. zwischen Ketib und Qere, sowie kleine Mißgeschicke („small mishaps“) während der Überlieferung der Texte.

Der Übersichtlichkeit wegen hat das Buch DinA4-Format, so daß möglichst jeweils ein Psalm jeweils auf einer Seite Raum findet – von Ausnahmen bei sehr kurzen oder sehr langen Psalmen abgesehen. F. gliedert die Psalmen jeweils nach Kola, Versen und Strophen, die er durch großzügige Zwischenräume von einander abgrenzt, um dieses Gestaltungsmerkmal hebräischer Poesie deutlich sichtbar zu machen. Er geht davon aus, daß die Dichter der Psalmen nicht nur dem inhaltlichen Aspekt größte Aufmerksamkeit geschenkt haben, sondern genauso der formalen Gestaltung bis hin zur Ebene genau ausbalancierter Silbenzahlen. Die Präsentation des Psalters „in its poetic shape“ macht auf einen Blick sichtbar, daß Psalmen poetische Texte sind, denen eine komplexe literarische Struktur innewohnt. Die Seiten sind ansprechend gestaltet und rücken die sprachliche Dichte dieser Poesie in den Mittelpunkt. Diese Gestaltung kann sich allerdings nicht auf die Gestalt der Psalmen in den antiken Handschriften berufen, da dort die Texte wie Prosa wiedergegeben werden. F.s Präsentation konfrontiert die Leser und Leserinnen mit der poetischen Seite der Psalmen und macht sie auf die hohe Sprachkunst hebräischer Dichtung aufmerksam – allerdings nach der literaturwissenschaftlichen Analyse F.s. Diese markiert gleichzeitig auch die Grenze der hier vorgestellten visuellen Präsentation der Psalmen.

Bochum

Ulrike Bail

Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, hg. v. Jan Christian Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte. – Berlin / New York: de Gruyter 2002. XI, 345 S. (BZAW, 315), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017121-X

Der originelle Titel des Bdes hat inzwischen Schule gemacht: So wurde im Mai 2006 am Erscheinungsort des Rezensitionsorgans in der Antrittsvorlesung von Ulrich Berges der Abschied von Deuteriojesa ausgerufen – mit dem Unterschied allerdings, daß sich dort allein von der Person, dem Autor Deuteriojesa verabschiedet wurde und nicht von der literarischen Schicht.

Der „Jahwist“, der im vorliegenden Bd beleuchtet wird, ist ein teuer und liebgewonnener Zeuge unter den Alttestamentlern in den letzten Jahrhunderten geworden. Entsprechend dokumentiert der Sammelband eine angemessene Abschiedsparty für diesen. Schließlich befindet sich besagter Sammler, Autor, Erzähler, Theologe und Historiker, auf solch unterschiedliche Weise wurde er charakterisiert, bereits seit ein paar Jahrzehnten in nicht allerbesten Verfassung (20–23.63.120f). Einige Highlights der Abschiedsreden sollen hier zu Gehör gebracht werden.

Doch wie sich von jemand verabschieden, der allein in den Auslegungen der Wissenschaft lebte? Standesgemäß verabschiedet man sich von einer Konstruktion mit neuen Konstruktionen. Nicht zuletzt ist das Verdienst des Buches in dieser Doppelsinnigkeit zu finden. Im Abschied wird nochmals die volle Präsenz sichtbar. Zugleich wird in den Beiträgen deutlich, wozu die Konstruktion diente, was der „Jahwist“ erhellt und was eben nicht. So wird von der Erfindung des Jahwisten gesprochen, auch wenn dies in Anführungszeichen geschieht (2). Der Bd eröffnet mit einem Rückblick auf die Entstehungsprozesse der Urkunde im 18. und 19. Jh., die erst im Gefolge von Hupfelds „Yhwh-ist“ und wohl unabhängig voneinander von Abraham Kuenen und Julius Wellhausen den Namen „Jahwist“ (J) erhielt (3–11). Die Linien werden bis zur gegenwärtigen Diskussion ausgezogen: die Zukunft des „Jahwisten“, so das Urteil, liegt in den Händen

seiner Beobachter, es hängt davon ab, ob es ihnen gelingt Kohärenz seines Themas und Stils zu beschreiben (23).

In den Artikeln geht es immer wieder um die Verhältnisbestimmung zum alter ego P, der sog. Priesterschrift. Der Bd untersucht nicht nur, wie der durchaus innerhalb eines literarkritischen Paradigmas formulierte Untertitel umschreibt, die Hexateuchkomposition, er stellt sich auch der grundlegenden Frage nach der Form des Pentateuchs. Denn die Quellentheorie konnte die Einteilung in die fünf Bücher der Torah bislang nicht hinreichend erklären. Und doch der „eigenständige Charakter der einzelnen Bücher ist in der Tat strukturell und inhaltlich leicht zu erkennen“ (220–221). Neben literarischen und theologischen Erklärungen werden dann im Gefolge aber auch literarkritische geboten (222–224). Die Forderung nach Differenzierung der Modelle für die einzelnen Bücher wird laut (231).

Die schon anderorts gemachte Einsicht, daß die Josephsgeschichte eine eigenständige Novelle überliefert, die in der (Nordreichs-) Diaspora eine alternative Vision entwickelt, wie ein Leben in Ägypten ohne Exodus möglich ist, wird hier als Zeichen des Abschieds vom Jahwisten gelesen. Es wird versucht diese Erkenntnis in ein verändertes literarkritisches Gefüge einzuordnen. Wenn die Josephsgeschichte weder von vornherein als Brücke zwischen den Erzählern und dem Exodus, „noch als bloße Fortschreibung der Vätergeschichten“ (114) zu verstehen ist, so bleibt zu fragen, wie bzw. was sich (theologisch, heilsgeschichtlich) durch ihre redaktionelle Einfügung als vorpriesterliche antideuteronomistische Schrift vollzog.

Zwischen den Zeilen kommen damit auch Leser/innen, die sich nicht vom Jahwisten verabschieden mußten, auf ihre Kosten. Wenn die Verwendung des Tetragramms und *elohim* nicht allein der Quellenscheidung dienstbar gemacht wird, sondern wenn literarische, literarkritische, religionsgeschichtliche und religionstheologische Überlegungen miteinander verbunden werden, wird der Blick frei für neue Einsichten. Die These ist, daß sich in der Verwendung von *elohim* als Gottesnamen ein universales, interreligiöses Gotteskonzept von P verbirgt (33–40.46).

Wie es sich für Beerdingungsreden gehört, wird kein abschließendes, zumal negatives Urteil über den von uns Gegangenen gefällt: „We have no right to pronounce a final sentence on J's fate. But we can certainly conclude, after hearing the different parties, is that the debate depends mostly on methodological questions. [...] The basic problem, which is not always discussed with the required accuracy, is that of the literary nature of J. [...] The future of J depends mostly on our ability to discover J's plot, to define J's style, to list his composition, devices and patterns [...]“ (23). Nicht zuletzt läßt jedoch gerade die Zusammenschau (selbst-) kritisch und skeptisch fragen, ob wir über solch eine Fähigkeit verfügen.

Kampen

Dorothea Erbele-Kuester

Kessler, Rainer: Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 176 S. (Stuttgarter Bibel-Studien, 197), kt € 21,90 ISBN: 3-460-04971-5

Mit gutem Grund spricht der Titel des Buches vom biblischen Ägyptenbild im Plural. Die Formulierung impliziert bereits den Versuch einer Antwort auf die Imagination einer Ägyptenperspektive in der Bibel, die leicht auf einen Nenner zu bringen wäre. Der Untertitel markiert zugleich die seit einigen Jahren geführte Kontroverse um die bekannte These der „Mosaischen Unterscheidung“ Jan Assmanns, deren Relevanz von dem bekannten Ägyptologen zwischenzeitlich mehrfach modifiziert worden ist. Biblischer Monotheismus und ägyptischer Kosmotheismus sollten nach Assmann in eine Dissonanz gestellt werden, die auf Seiten der „abrahamitischen Religionen“ die Tendenz u. a. zu exklusiver Intoleranz, zu gewalttätiger Ausdehnung und zu einem internen Sündenbewußtsein eigener Art geführt habe. Daß hier Differenzierungen nötig sind, ist nicht zuletzt im Blick auf die Art und Weise gerechtfertigt, wie biblische Texte mit Ägypten umgehen. So gesehen, hat Assmanns These immerhin die Aufmerksamkeit der Exegese auf ein scheinbar vernachlässigtes Gebiet der interdisziplinären Arbeit gerichtet. Ägypten ist gerade auch für die biblische Theologie wieder interessant geworden.

Der Durchgang durch die biblisch relevanten Textsammlungen beginnt bezeichnender Weise bei der prophetischen Literatur (Hosea, Jesaja, Jeremia, Ezechiel), da hier das zeitgenössische Ägypten sukzessiv der direkte Adressat einer kritischen und heftigen Auseinandersetzung wird. Kessler sieht bei Hosea den Beginn einer losen Verbindung des „Ägyptendiskurses“ mit dem „Exodusdiskurs“, d. h. der Bezug auf den Exodus gehört zum Argumentationsbestand gegen eine fehlgeleitete Bündnispolitik. In ähnlicher Weise wird bei Jesaja ein Bild von Ägypten als eines unzuverlässigen und hilflosen Koalitions-

partners vermittelt, auch bei Jer 2 steht diese Perspektive noch an, während dann in Jer 46 die militärische Niederlage bei Karkemisch thematisiert wird, die wie eine Folge der „Rachelust JHWHs“ aussieht. Der Pharao gewinnt das Profil eines imperialistischen Despoten, der sich gegen JHWH positioniert, ähnlich das negative Urteil über Ägypten in Jer 46,13–24, wo die Eroberung Ägyptens durch die Babylonier anvisiert wird. Die Konfrontation weitet sich zu einem Gegenüber des Gottes Israels und der Götterwelt Ägyptens aus. Noch die Erzählung von der ägyptischen Gola (Jer 41–44) kennt trotz ihrer deuteronomistischen Bearbeitung keinen Bezug auf den Exodus. Auch bei Ezechiel wird Ägypten in den Bildreden und Geschichtsreflexionen als ohnmächtige Nation präsentiert, gerät dazu in den zahlreichen Ägyptensprüchen (29–32) mit seinem hybriden Pharao unter massive Kritik, ja radikale Vernichtungsansage, erstaunlicherweise wiederum ohne ausdrücklichen Bezug auf den „Exodusdiskurs“. Im „Ägyptendiskurs“ der Prophetie geht es v. a. um den Kontrast JHWH gegen Ägypten, bei dem gewiß keine Antithese Monotheismus-Polytheismus gilt, wenn auch das Urteil K.s. daß der Gegensatz „im engeren Sinn *kein religiöser*“ sei (90), etwas zu apodiktisch ausfällt. Der „Exodusdiskurs“, obwohl „im politischen Ägyptendiskurs so randständig“, findet dann seinen eigentlichen Ort in den narrativen Traditionen des Nordreichs, wo er auch beheimatet zu sein scheint. Mit Recht wird der deuteronomisch/deuteronomistischen Darstellung ein besonderes Gewicht zugemessen, da hier Ägypten als „Sklavenhaus“ titulierte wird und eine Erinnerung an die Unterdrückung in Ägypten vorweist. Dafür soll allerdings dem vordeuteronomistischen Bestand der Salomogeschichten in 1Kön 1–11 kein genuiner Ägyptenbezug zu eigen sein, obwohl sich hier weiterhin Erinnerungen an ägyptische Kontaktzonen greifen lassen, die ein durchaus positives Gepräge anzeigen, womit die spezielle Charakteristik Salomos als „Pharao“ in Jerusalem nicht von vorneherein auf fiktiven Konstellationen beruhen muß. Die deuteronomische Kritik (etwa im Königsgesetz) kann sich nach wie vor am ehesten als Antwort auf eine historische und in der Erinnerung verbliebene Ägyptenrezeption unter Salomo begreifen lassen; das Gegenteil muß wohl erst erwiesen werden. Die Negativsicht Salomos spiegelt sich, wie hinwieder zu Recht vermerkt wird, bereits in dem frühesten Bestand der Exodustradition, deren theologische Intention in einem „Machtkampf“ zwischen JHWH und dem „Pharao“ gesehen werden darf. Doch auch im Bereich von Ex 1–15 sind narrative Züge faßbar, die, wie etwa der Grundbestand von Ex 2,1–10 ein menschenfreundliches Ägyptenbild vermitteln, wie dies schon P. Weimar (1977) mit vollem Recht gesehen hat. Auf eben dieser Linie bewegt sich die bekannte Josefsgeschichte, die mit K. nicht erst einer literarischen Initiative zur Ptolemäerzeit zuzuschreiben ist, sondern m. E. noch immer primär jenen Tendenzen der fortgeschrittenen Königszeit zur Seite gestellt werden sollte, die, wenn auch ohne prophetischen Beifall, angesichts der assyrisch-babylonischen Bedrohung den Weg nach Ägypten empfohlen haben müssen. Selbst die erste der sogenannten Ahnfräugeschichten (Gen 12) kann den Erzvater Abraham mit dem „Pharao“ zu einem positiven Arrangement zusammenführen, so daß die Überlieferung schon in diesem Kontext eine ägyptenfreundliche Perspektive wahrnehmen läßt (vgl. wiederum Weimar 1977).

So gesehen ist Ägypten nicht nur „Projektionsfläche“ für eine interne Zeitkritik am Gebaren des Königtums in Juda/Israel, sondern auch Wunschbild für eine respektable Beziehung mit einer altherwürdigen Nation, wie dies K. beim Versuch einer Zusammenschau von Exodus- und Josefüberlieferung bestätigt, wenn auch weiterhin den Trägern der beiden Traditionsbereiche von Haus aus eine differierende Provenienz zugesprochen werden darf.

Die abschließenden Erwägungen K.s zur „Mosaischen Unterscheidung“ (J. Assmann) verdeutlichen mit gutem Grund, daß „mosaische Unterscheidung“ im biblischen Sinn die Unterscheidung ist „zwischen einer Außenpolitik, die auf JHWH vertraut, und einer Politik, die ihre Sicherheit aus dem Bündnis mit Ägypten sucht“ (155). Über alles positive Potential der allmählichen Konzentration auf den einen und einzigen Gott hin, dem nicht alles Irritierende im Erscheinungsbild des Gottesglaubens Israels und des Judentums angelastet werden darf, wäre v. a. noch die schöpferbezogene Elohim-Theologie der frühen Priesterschrift zu gewichten, die mit ihrer Kennzeichnung des Menschen als „Gottesbild“ und ihrer Öffnung des Humanen auf die Völkerwelt immerhin der Vorstellung einer göttlichen „Einheit in Vielfalt“ zuarbeitet und damit wiederum Ägypten näher steht.

Die Bibel ist eben zu spannungsreich, um der rigiden Zuspitzung eines Urteils Vorschub zu leisten. K.s Buch hat die kritische Betrachtung scheinbar griffiger Nomenklaturen der Gegenwart nachhaltig bereichert und verdient weiterhin eine aufmerksame Lektüre.

München

Manfred Görg

Exegese NT

Gauger, Hans-Martin: Vom Lesen und Wundern. Das Markus-Evangelium. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005. 134 S., geb. € 15,00 ISBN: 3-518-41729-0

H. M. Gauger ist Emeritus für Romanische Sprachwissenschaften. Der Titel „Vom Lesen und Wundern. Das Markus-Evangelium“ markiert exakt das Programm. Es geht um das Lesen des Mk-Ev von vorn nach hinten, ohne vorwärts und rückwärts zu springen oder gar vom

Ende her zu lesen, wie die alte Redaktionsgeschichte forderte. „Wundern“ ist doppeldeutig gemeint. Es geht um die Wahrnehmung der Dominanz der Wunder und gleichzeitig um das sich „Wundern“ über die Knappheit, die Leerstellen und die Widersprüche des Mk-Ev.

Die Verfahrensweise ist originell und anregend. Wie die ursprünglichen Kodizes bleibt das Buch ohne Verfasser-Überschrift, Kapitel- und Verseinteilung. G. setzt mit einer Bestimmung des eigenen Standortes als Leser ein: „Kann man Wichtigeres lesen? Niemand, zunächst, hat die Weltgeschichte so bestimmt wie der Mensch, von dem diese vier Schriften, die auch Biographien sind, berichten“ (7). G. und seine Leser sind Glaubende oder ernsthaft Interessierte, auf keinen Fall Vertreter von „Gleichgültigkeit“ (7). Denn mit dieser kommt es zu keinem verstehenden Leseakt. Es folgt ein kurzer Vergleich des anonymen Mk-Ev als erstem Evangelium mit Pl, der „wenig oder nahezu nichts“ über Jesus erzählt (8f.). Dann setzt das kommentierende Lesen ein: „Wir wollen ja einfach lesen – genau, aber unbeschwert“ (9). G. führt den Leser, der ebenfalls einfach und unbeschwert den daneben liegenden Mk-Text mitlesen sollte, zügig und amüsant durch die Lektüre.

Die einzelnen Hürden des Prologs werden in ihren Ansprüchen deutlich wahrgenommen und anschließend elegant übersprungen. Der „Prophet Jesaja“ führt über „fünfhundert Jahre“ zurück. Ein Bindestrich könnte auch „-700“ anzeigen; denn „unser Mann“ (Markus) wusste nichts vom „zweiten und dritten Jesaja“ und „man muss das [...] nicht wissen“. In der Sache hat G. Recht, doch mit dieser Gleichsetzung von „Markus“ mit dem heutigen Leser zeigt sich ein hermeneutisches Problem, das im ganzen Buch ungeklärt bleibt. Geht es darum, das Wissen des anonymen Autors und seiner Gemeinde zu rekonstruieren, also intertextuell zu arbeiten? Dann müßten präziser die als bekannt vorausgesetzten Quellen benannt werden, die immer wieder am Rande anklingen: heilige Schriften Israels (späteres AT), Josephus, Philo. Die antike Literatur fehlt völlig, außer Tacitus. Wenn aber AT, Josephus und Philo als bekannt oder als zugänglich vorausgesetzt werden, dann lassen sich einige Leerstellen leichter auffüllen, als G. meint. Der Jordan Mk 1,5 wird in der Tat nicht näher erläutert, doch jeder Juden- und Heidenchrist kennt Jos als Fortsetzung der Tora. In Jos steht der Jordan im Mittelpunkt als der heilige Strom Israels von Dan bis zum Schilfmeer (Totem Meer). Und er ist der Strom des Propheten Elija (1–2 Kön), der später namentlich genannt wird und mit dem Täufer identifiziert wird (Mk 9).

Kann das rekonstruierte Wissen der damaligen, ursprünglichen Autor-Leserschaft mit dem Wissen des heutigen Lesers gleichgesetzt werden: „Seine Voraussetzung muss nun aber auch unsere sein“ (14)? Der heutige Leser hat weder im Unterschied zur Urgemeinde das AT im Kopf, noch die judenhellenistischen Schriftsteller (Josephus, Philo...) und die antike Literatur. Mein Eindruck ist, daß G. stärker den heutigen Leser im Blick hat, der die Bibel neben sich liegen hat und zusätzlich zum Mk-Ev alle weiteren Stellen nachschlagen kann, als den schemenhaften, anonymen Markus mit seiner gemischten Gemeinde. Diese Differenz hätte deutlicher herausgearbeitet werden müssen. Es ist der heutige Leser, der an den vielen Leerstellen, die G. aufzeigt, stoppt und mehr oder minder plausible Auffüllungen ausprobiert. Also nur für den heutigen Leser existieren die meisten Leerstellen. G. kommt ihm mit Auffüllung der Realien entgegen. Mit theologischer Auffüllung hält er sich zurück. Dieses Vorgehen ist wohlthuend, weil es den heutigen Leser zu eigenen Stellungnahmen zwingt.

Die Taufe Jesu wird leider nur aus einer Perspektive erzählt: „Wusste Johannes, wer er taufte? Der Mann Markus sagt es uns nicht“. Die Perspektive Jesu fehlt. Jeder Leser kann aber aus der vorhergehenden Darstellung des Täufers erschließen, daß Jesus auch für sich die Umkehrtaufe für notwendig hält. Richtig ist von G. herausgestellt, daß die Vision erst nach der Taufe und nur privat für Jesus erfolgt. Die Spannung zwischen Wunsch nach Umkehr und Einsetzung zum Sohn Gottes ist aufgebaut und kann erst im Verlauf des Mk-Ev vom Leser gelöst werden.

Nun durchbricht G. seine theologische Zurückhaltung beim „Sohn Gottes“-Titel, den er nach der altkirchlichen, griechischen Dogmatik interpretiert. Es kennt aber das AT den „Sohn Gottes“-Titel in unterschiedlichen Facetten und gerade nicht in der singulären, trinitarischen Einzigartigkeit der späteren Ökumenischen Konzile. Den Sachgehalt der theologischen Einzigartigkeit Jesu sieht G. zu Recht zum ersten Mal im ersten Streitgespräch mit „Menschensohn“ (Mk 2,10) (22) und dann in der ersten Leidensvoraussage gegeben (Mk 8,31–33) (62). Beim „Menschensohn“ hätte G. mit seinem trinitarischen Anliegen bleiben sollen.

Im Hinblick auf den heutigen Leser gelingt es G., trotz der vielen Leerstellen und unaufgeklärten Widersprüche im Sohn-Gottes-und-Wunder-Geheimnis dem Mk-Ev eine dramatische Kohärenz zu geben. Durch ständige und öffentliche Niederlagen entsteht bei den Gegnern ab Mk 2,1 wachsender „Groll“ (26). Sabbat und David sind selbstverständlich nur für den heutigen Leser unbekannt, aber nicht für den damaligen Heidenchristen. Juvenal macht sich in den Satiren über den Sabbat und die Speiseverbote lustig. Und Gründerkönige wie Saul, David und Salomo wußte u.a. Josephus den heidnischen Griechen und Römern schmackhaft zu machen, während er den allgemein bekannten Herodes I., dessen Söhne in Rom am Kaiserhof erzogen wurden, kritisch zeichnete. Die Regenbogenpresse gab es auch damals, zunächst mündlich, dann schriftlich tradiert in der biographischen, pathetischen Geschichtsschreibung.

Die weiteren Rollen differenzieren sich mit der Auswahl der „Zwölf“ aus (Mk 3,13–19): Zwölfer-Kreis, Begleiter inklusive Frauen, Volk, Angehörige (30f.). Schlüssig wird die Argumentation des anschließenden Beelzebub und Satans-Vorwurf aufgelistet. Nur Beelzebub ist kein „Oberteufel“ (32). Das mythische Weltbild wird zwar von G. hinsichtlich der Besessenenheilungen scheibchenweise eingeführt und in der Differenz zum heutigen Weltbild erklärt, aber die falsche, frühmittelalterliche Gleichsetzung der Dämonen mit Teufeln wird unaufgeklärt weitertradiert. Das „unverständliche“ Jünger-Unverständnis wird in der Gleichnisrede auch für den heutigen Leser durchschaubar. Die Jünger, die ja die Tradenten sind, zeichnen sich selbst als „eher unbedarft, als kleinmütig und ängstlich“ (37). Und diese Selbstcharakterisierung hält G. zu Recht für die wirksamste Gegenposition zum heutigen Konzept der Selbstverwirklichung. Markus ist also spannend, auch wenn der Leser wenigstens bis zur Gleichnisrede lesen und sich dann stärker auf Jesaja mit Hilfe seiner Bibel einlassen muß, als G. es tut.

Die allegorische Erklärung des Sämann-Gleichnisses hält G. für eine unproblematische Weiterführung: „Und wieder ist da der konkrete und in diesem Fall auch psychologisch scharfe Blick“ (37). Wohl wahr, nur hat Markus die eschatologische Spitze des Sämann-Gleichnisses abgebrochen und läßt erneut zwei eschatologische Gleichnisse folgen. Lernt erst der Pro-Seminar Student, diese Spannung zu erkennen und die Allegorie als nachrangige Aktualisierung in der Krisensituation zu akzeptieren und einzukapseln, oder kann auch dem heutigen Leser diese Autor-Strategie erschlossen werden?

Die Notwendigkeit des Glaubens als Voraussetzung von Wundern kann der Leser spätestens beim Nazaret-Besuch Jesu erkennen (Mk 6,1–6) (48). Die Hinrichtung des Täufers ist „eine wild suggestive Geschichte“ (49). Sehr überzeugend wird Jesus bei der Heilung der Tochter der Syrophönizierin (Mk 7,24–30) als hart und gleichzeitig die Frau erprobend dargestellt (56f.). Der Ortswechsel Mk 8,27 leitet auch sprachlich etwas Neues ein: die „entscheidende Frage“ Jesu in „Wort-Geschichten“ (61–65). Hier entwickelt G. allerdings eine veraltete Apologie: Die Erfindung der Worte ist nicht beweisbar, also können sie historisch sein (64). Das Differenzkriterium oder das neuere Plausibilitätskriterium fehlen völlig.

Sehr schön werden die anschließenden indikativen und imperativen Sentenzen Jesu als „Keulensätze“ charakterisiert (65–75). Ab Kap. 11 wird Markus „nun einfach besser“ (83). Leider greift auch hier die Begründung von G. zu kurz: „Geschichte, wenn das Erzählte nicht erfunden ist und einen direkten, abbildenden Bezug zur Wirklichkeit hat“ (83). Nun bearbeitet jede realitätsbezogene Geschichte mit narrativen Mitteln die Wirklichkeit, und umgekehrt kann eine Erfindung die Realität besser darstellen als eine fingierte Abbildung. Dieser literarische und historiographische Streit wird bereits in der Antike geführt und geht bis auf den heutigen Tag weiter.

Markus als „gebunden“ an die Tradition und Markus als Erfinder widersprechen sich also nicht (130), sondern sind zwei Seiten des narrativen Geschäfts. Die Neuartigkeit der Gestaltung der Tradition, z.B. durch das „Evangelium“ als zeitgenössische Biographie (7), könnte durch den hier fehlenden Vergleich mit zeitgenössischen Gattungen nachgewiesen werden. So erstaunt das abschließende Urteil in dem knappen Resümee von G. (129–131): Literarische Texte haben „ihre suggestive und immer wieder neue Offenheit [...] Ganz anders bei Texten wie diesen, die nicht oder kaum literarisch sind [...] Da kommen wir, sooft wir sie auch lesen, von einem bestimmten Punkt an nicht weiter“ (131). Das alte Vorurteil von den nicht literarischen Evangelien verstellt den Blick für das Geleistete, von dem hier nur einige wenige Kostproben geliefert werden konnten.

Ich habe mit Vergnügen G.'s Leseprozeß mitverfolgt und im Unterschied zu ihm (oder mit ihm und gegen seine theologischen Berater) die literarische Kraft und immer wiederkehrende „Offenheit“, auf die ja G. beständig hingewiesen hat, sehr genossen.

Selbstverständlich führt das Mk-Ev immer wieder an die Schwelle, sich mit Vertrauensglauben und letztlich mit Bekenntnisglauben der in Jesus angebrochenen Königsherrschaft Gottes anzuvertrauen. Bedeutet dieser Unterschied zu fiktionaler Literatur poetischer oder historiographischer Art aber die Nicht-Literarizität des Mk-Ev, wie sie ab dem Ende des 19. Jh.s behauptet wurde?

Die von G. immer wieder eingestreuten methodischen und hermeneutischen Bemerkungen beruhen auf einem überholten Forschungsstand. Doch von ihnen sollte sich der geneigte Leser nicht abhalten lassen, „genau“ und (nicht „aber“ 9) „unbeschwert“ gemeinsam mit G. das Mk-Ev zu lesen.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Cilliers Breytenbach / Jens Schröter. – Leiden / Boston: Brill 2004. X, 379 S. (Ancient Judaism & Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, 57), Ln € 159,00 ISBN: 90 04 13892 7

Der Berliner Neutestamentler Eckhard Plümacher hat seit seiner Diss. (Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte, Göttingen 1972 [StUNT 9]) über Jahrzehnte die Acta-Forschung durch althilologische Vergleichsarbeit bereichert und ihre

Einsicht in historiographische Wahrnehmungs- und Darstellungsmuster (z. B. „narrativer Episodenstil“, „Septuaginta-Mimesis“) immer wieder vertieft. Das Thema für die vierzehn Beiträge dieser international zusammengesetzten Festgabe ist daher passend gewählt. Sie stellt ihrerseits eine Bereicherung der Acta-Forschung dar.

Die beiden ersten Aufsätze widmen sich philologischen Themen, die im exegetischen Alltag allzu oft an den Rand treten, obwohl sie allen exegetischen Entscheidungen vorausliegen. L. Alexander (1–26) untersucht im Anschluß an die Pionierarbeit von Albert Wifstrand in diachron differenzierender Weise den soziallinguistischen Code des lukanischen Doppelwerks und klärt das Verhältnis zwischen Attizismus, Klassizismus, Septuagintismus, Soziolekt, Stilregister, Diglossie, Imitatio, Fachprosa und *code switching*. Im Ergebnis erscheint die lukanische Koine als gegenüber dem klassizistischen Anspruch abfallende, aber lebendig gepflegte, also mittels Sozialisation erworbene Prestigesprache diaspora-synagogaler Kreise, in ihrer statusdefinierenden Funktion dem Attizismus des zweiten Jh.s vergleichbar. U. Victor (27–57) weist an vielen Textbeispielen, gerade auch aus Apg, auf, daß beim Wechsel der Erzähltempora der Aspekt (also nicht die Aktionsart wie Punktualität und Dauer/ Wiederholung) in dem Sinne entscheidet, daß der Aorist aus der Erzählerperspektive zeitliche Ferne markiert, während das Imperfekt das Ereignis in seinen Umständen vergegenwärtigt, also den durch Aoriste gesetzten Rahmen ausfüllt; das Erzählpräsens zeigt Höhe- und Wendepunkte an.

Es folgen Einzelstudien: G. J. Steyn (59–81) widmet sich der Vorlage und der lukanischen Reinterpretation der Amos-Zitate in Apg. D.-A. Koch (83–107) zeigt, wie bei der an Juden gerichteten Jerusalemer Petrus-Rede (vgl. Apg 2,14–39) Proselyten (2,11) den Welthorizont öffnen und bei der Paulus-Rede im pisdischen Antiochien (vgl. Apg 13,16–41) „Gottesfürchtige“ die Brücke zum Heidentum bilden. A. Lindemann (109–133) stellt den äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26–40) als einen im Präludium zur Durchsetzung der Heidenmission kompositorisch sinnvoll eingesetzten Individualfall vor: Dieser Suchende veranschaulicht paradigmatisch das religiöse Interesse als Anknüpfungspunkt für die Missionspredigt. F. W. Horn (135–156) setzt bei der Kollektenthematik in Apg einen eigenen Akzent, indem er den üblichen Quellenprimat des Gal nicht unbesehen akzeptiert und die lukanischen Angaben sorgsam würdigt (vgl. Apg 11,27–30; 12,25). C. Breytenbach (157–169) zeigt an dem Erzählscharnier Apg 16,6f. mit topographischer Akribie, wie die historische Erfolglosigkeit der Missionare sich ins lukanische Gefüge Paulus – „Juden“ – Rom fügt. Ein wenig aus dem historischen Rahmen des Bd. fällt der Beitrag von F. Vouga (171–191), der, inspiriert von Jean Calvin, eine „existenziale Interpretation“ der Areopagrede (Apg 17,22–31) in Anlehnung an die „humanistisch-reformatorische Tradition“ (vgl. 171 Anm. 1) vorlegt. D. P. Moessner (193–221) vergleicht den von dem Universalhistoriker Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) entfalteten Erzählplan und sein *πρόνοια*-theologisch verankertes Ideal einer narrativen Konsistenz mit dem Erzählende der Apg.

Die folgenden Beiträge wenden sich dem Doppelwerk als Ganzes zu: W. Schmithals (223–251) kritisiert die bei Plümacher (Lk / Apg), M. Wolter (Pastoralbriefe) und E. Gräßer (Hebr.) wirksame Erklärungsfigur einer urgemeindlichen „Identitätskrise“ als Reprojektion aus heutiger Krisenerfahrung, nimmt aber das wissenssoziologisch ganz anders als von ihm gefaßte Beschreibungsmodell nicht recht wahr und überzeugt keineswegs. Mit dem Beitrag von M. Wolter (253–284) erreicht der Bd. seinen Höhepunkt: Das lukanische Doppelwerk ist als Geschichte einer Epoche zu lesen, die auf einen abgeschlossenen, einmalig konfigurierten Geschehnisszusammenhang zurückblickt und durch den Trennungsprozeß zwischen *Ἰουδαῖοι* und *Χριστιανοί* gekennzeichnet ist. Eingangszäsur dieser Epoche ist Gottes neue Heilsinitiative (vgl. Lk 1,8–20,26–38). Die Schlußbegegnung (Apg 28,17–31) ist retrospektiv angelegt, liegt also bereits jenseits der Epochenschwelle und setzt die zuvor geschilderte Scheidung voraus. So gesehen erreichen die im Doppelwerk zu berichtenden *πράγματα* mit der Rede des Paulus vor Agrippa II. (vgl. Apg 26,1–29) ihren definitiven Abschluß, so daß die dramatische Seereise nach Rom (Apg 27,1–28,16) v. a. die Zäsur narrativiert. Insofern nun der Trennungsprozeß eine Epoche der Geschichte Israels ist, arbeitet Lukas zwar im Bemühen um die christliche Selbstaffirmation die Alterität der „Juden“ heraus, nimmt jedoch durchgehend die Binnenperspektive des Gottesvolkes ein. Ein wichtiger Aufsatz, der geeignet sein dürfte, das Gesamtverständnis des Doppelwerks nachhaltig zu beeinflussen! Daran fügt sich passend der Beitrag von J. Schröter (285–308), der mit Blick auf den Zusammenhang der einerseits davidisch, andererseits prophetisch geprägten Christologie mit der Gottesvolkthematik die Kontinuität im lukanischen Geschichtsentwurf unterstreicht: Bleibt der theologische Primat Israels sachlich bestehen, so treten die Heiden doch aufgrund der Verweigerung der jüdischen Mehrheit zeitlich in das *πρότον* Israels ein, bis das göttliche Heilshandeln auch die Verstockung der „Juden“ aufhebt.

Im letzten Durchgang stellen F. Boven und B. Bouvier (309–331) das Martyrium S. Stephani (BHG 1649C; Vaticanus graecus 679, f. 187^v–191^v, 11. Jh.) vor und dokumentieren den bislang unedierte Text; H.-G. Bethge (333–343) teilt unbekannte koptische Fragmente v. a. der Apg-Überlieferung aus der Universitätsbibliothek zu Cambridge mit. Eine vollständige Bibliographie stellt das Œuvre des Jubilars vor Augen; umfassende Schlagwort-, Stellen- und Autorenregister beschließen den sorgfältig redigierten Sammelband.

Zeitnah zu dieser Festschrift haben J. Schröter und R. Brucker die gesammelten Aufsätze von E. Plümacher zu Apg und den Johannes-

akten herausgegeben und dessen Forschungsleistung eingehend gewürdigt¹.

München

Knut Backhaus

Rothschild, Clare K.: Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XVI, 371 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament NT, II/175), kt € 64,00 ISBN: 3-16-148203-4

Die couragierte Arbeit zieht aus, jenen gräßlichen Graben zwischen Geschichtsschreibung und Theologie zu überwinden, der die Acta-Forscher so oft auf tote Nebenpfade zwingt. Sie vergißt dieses Ziel, und am Ende sehen wir sie in diesen Graben hineingestürzt. Aber der Weg, den sie bis dahin auf dem einen Ufer – dem der Geschichtsschreibung – zurückgelegt hat, ist alles andere als ein toter Nebenpfad: Er bietet uns so lehrreiche Ausblicke und erfrischende Einsichten, daß wir selbst das andere Ufer – das der Theologie – aus dem Blick verlieren könnten, läge da nicht diese Brücke, die die Arbeit uns zeigt, aber doch nicht betritt.

Von der Bild- zur Sachhälfte: Diese Untersuchung des „rhetorischen Historiographen“ Lukas („Luke-Acts“ bezeichnet das lukanische Doppelwerk²) entstand als Diss. an der Uni. von Chicago auf Anregung von H. D. Betz. Ihr geht es um den rhetorischen Modus der Erzählung, die im agonistischen Kontext hellenistisch-reichsrömischer Geschichtsschreibung das lukanische Gedächtnisbild der christlichen Ursprünge zur Geltung zu bringen sucht.

Die Kritik der Vf.in setzt an der „bifurcation“ zwischen Lukas dem Historiker und Lukas dem Theologen an, die zweifellos der theologischen Aufklärung (man denke an den Hiat Geschichte / Dogma) manchen Impuls gegeben hat, aber der hellenistisch-reichsrömischen Historiographie insgesamt nicht gerecht wird, in der die erzählten Geschehnisse stets in einem Deutungsrahmen stehen, zu dem religiöse Sinnmuster selbstverständlich und unablässig gehören. Der Forschungsabriss (24–59) zeichnet entsprechend die wechselnden Akzentsetzungen bei der historiographischen oder theologischen Wirkabsicht des Doppelwerks nach sowie die Versuche, eine Synthese zu erarbeiten. Schwerpunkte werden im Bereich der „Klassiker“ bei F. Overbeck, M. Dibelius und H. J. Cadbury gesetzt, in der jüngeren Forschung bei der Kontroverse um die „institutional history“ (H. Canick vs. M. Reasoner) sowie bei Gregory Sterling, dessen differenziertem und behutsam abgesichertem Textsortenpostulat der „apologetic historiography“ die Vf.in eine sich allzu blaß in Allgemeinheiten aufhaltende Kritik entgegensetzt.

In enger Fühlungnahme zu T. P. Wisemans wertvollen Studien und mit besonderem Blick auf Cicero, Quintilian und Lukians *Quomodo historia conscribenda sit* zeichnet die Vf.in das Selbstverständnis hellenistisch-reichsrömischer Historiographie nach (60–98). Von den „Schulen“ (etwa „aristotelisch“ vs. „isokratisch“) nimmt sie mit Recht Abstand. Die Grenzen zwischen „mimetisch“ („tragisch“, „sensationalistisch“), „rhetorisch“ und – nur noch in Spuren wirksam – „pragmatisch“ sind seit hellenistischer Zeit fließend. Geschichtsschreibung versteht sich forciert als persuasiv, appellativ, argumentativ: Sie wird zum Plädoyer für die je eigene Vergangenheitskonstruktion.

Dieser Hintergrund läßt einige miteinander verwandte und ineinander übergreifende historiographische Darstellungsmodi des lukanischen Doppelwerks literarisch und wirkpragmatisch als Verifizierungsstrategie („authentication“) verorten: *Rekurrenzmuster* beruhen auf der Überzeugung, daß Geschichte charakteristischen – und die Handlungsträger charakterisierenden! – Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die Einzelgeschehnisse in der Vorvergangenheit oder in der im Doppelwerk erzählten Handlungsabfolge selbst verankern, sie miteinander verknüpfen und als plausible Entsprechungen verstehen und daher nachvollziehbarer werden lassen (99–141). Die *Vorhersage* durch himmlische oder irdische Wesen umgibt ein Geschehen mit Bedeutungstiefe, sanktioniert es und befreit es von dem Verdacht der Zufälligkeit und Willkür (142–184). Die im *Verbum dei* faßbare Denkfigur der notwendigen Bestimmung stiftet gerade schwer zu vermittelnden Geschehnissabläufe eine übergeordnete Logik ein (185–212). Zur Steigerung autoritativer Beweiskraft dient schließlich die *Vermehrung der Zeugen nach Zahl und Rang* und die (zumindest suggerierte) *Epitomisierung* breiteren Quellen- und Traditionsguts, die – etwa in den Summarien – den Eindruck weckt, aus darstellungstechnischen Gründen umfassende Evidenz abzukürzen (213–290). So ist die von Lukas bevorzugte Geschichtsversion über die Ursprünge des Christentums am Ende (1) charakteristisch, (2) vorhergesagt, (3) notwendig und (4) breit bezeugt – kurzum: überzeugend.

Die Rhetorisierung der Geschichtsschreibung in der hellenistisch-reichsrömischen Zeit ist eine äußerst fruchtbare Entdeckung der jün-

¹ E. Plümacher, Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, Tübingen 2004 (WUNT 170), in dieser Zeitschrift besprochen von D. Dormeyer (ThRv 101 [2005] 300f.).

² Anders als die Vf.in – einem verbreiteten Irrtum folgend – notiert (38), wurde diese heute übliche Wendung nicht von H. J. Cadbury geprägt, sondern findet sich bereits 1900 in B. W. Bacons „Introduction to the New Testament“; vgl. dazu jetzt S. Shauf, Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19, Berlin 2005 (BZNW 133), 1 Anm. 1.

geren Altertumswissenschaft. Indem die sorgfältige Arbeit hierauf den Blick lenkt, treibt sie die Kontextualisierung des lukanischen Doppelwerks mit Schwung voran. In der komparativen Methode liegt ihre deutlichste Stärke, auch wenn die Belegstellen mitunter – schmerzhaft bei Cicero und Quintilian und ermüdend in Kap. 7 – eher katalogisiert als analytisch durchdrungen scheinen. Das von der Vf.in oft betonte „holistische“ Ziel (16f., 22 Anm. 77, 27, 59 u. ö.), die rhetorische Funktionseinheit von historiographischem und theologischem Geltungsanspruch zu dokumentieren, ist in der Tat aller Anstrengung wert. Aber gerade von der alten Dichotomie vermag sie sich letztlich nicht zu lösen, wenn sie auch – um beim Bild der „bifurcation“ zu bleiben – die eine Gabelzinke nach unten biegt, um nur mit der anderen zuzustechen.

So sind die narrativen Elemente, die die Forschung den „theological beliefs“ des Lukas zugeschrieben hat³, für die Vf.in „actually, first and foremost, historiographical techniques“ (291). Entsprechend wird für das Darstellungsmuster der Vorhersage zwischen der historiographischen Technik und dem biblisch-theologischen Inhalt („göttlicher Plan“) getrennt (vgl. 143, 148f.): „Properly understood, prediction in history, therefore, reflects not theology, but rhetoric“ (12). Dem δει der „rhetoric of necessity“ wird abgesprochen, daß es die göttliche Kontrolle über die Geschichte zur Geltung bringe, da es historiographische Konventionalität sei (185, 189); „purely (!) rhetorical interests“ werden gegen „the religious ideal of divine control of history“ ausgespielt (145 Anm. 15). Göttliche Intervention ist „a matter of the stylistic imitation of literary forerunners, independent (!) of an individual author's theological beliefs“ (7). Die Konventionen historiographischer Rhetorik spiegeln „theologische oder andere Interessen“ allenfalls „secondarily“ (2) wider. So setzt die Vf.in bleibend eben jene Diastase voraus, die zu überwinden sie aufgebrochen ist. Nicht „sekundär“ hinter der Rhetorik liegt die Theologie, sie liegt im Modus von Rhetorik selbst.

Mein Haupteinwand gegen diese kraftvolle Untersuchung lautet daher, daß sie zwar überzeugend literarische *conventions* (293 u. ö.) erarbeitet, doch davon absieht, den Umstand zu würdigen, daß historiographische Sinnansprüche durch die Verbindung von rhetorischer Konventionalität mit (philosophisch, politisch, religiös) deutender Innovation entstehen. Die rhetorischen Standardelemente, die sie aufzeigt, sind gerade keine leeren kompetitiven Techniken, sondern je eigene Bedeutung tragende und dezidiert sachbezogene Darstellungsstrategien. So leidet die Arbeit an einem recht mechanistischen Begriff von rhetorischer Strategie, und der Hinweis auf den agonistischen Kontext greift wohl doch zu kurz. Die Brücke zwischen historiographischem Erzählen und religiösem Sinnanspruch scheint mir vielmehr dort begehbar zu werden, wo die jüngere althistorische / altphilologische Forschung in Anlehnung an das Modell des sozialen Funktionsgedächtnisses von „intentionaler Geschichtsschreibung“ spricht.

München

Knut Backhaus

Shauf, Scott: *Theology as History, History as Theology*. Paul in Ephesus in Acts 19. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. X, 377 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 133), Ln € 98,00 ISBN: 3-11-018395-1

Diese Dissertation (Emory University 2004, Director: C.R. Holladay) hält mehr, als sie verspricht. Auf den ersten Blick wirkt sie wie eine der üblichen Feldstudien, mit denen ein noch unterbelichtetes Kap. der Apostelgeschichte ausgelegt wird. Doch die Lektüre führt zu der Einsicht, daß der Vf. sein Feld bravourös genutzt hat, um an einem heuristisch anregenden Text grundsätzlich zur Methode der Acta-Forschung Stellung zu nehmen. Dabei konzentriert er sich auf die narrative Grunddynamik: Theologie nimmt den Modus von Erzählung an, ist also in der Erzählung, nicht hinter oder über ihr zu suchen. So läßt sich das – in jüngster Zeit mit erweiterten Perspektiven neu diskutierte – Verhältnis von Geschichtsschreibung und Theologie im lukanischen Doppelwerk angehen. In welcher Weise also erhebt die lukanische Historiographie einen theologischen bzw. die lukanische Theologie einen historiographischen Anspruch?

Das *Grundlegungs-kapitel* (4–84) etabliert die Problemkonstellation: Im Ausgang von Conzelmanns redaktionskritischem Entwurf mustert der Vf. die jüngere Forschungsgeschichte, die sich, auch wenn die meisten exegetischen Annahmen Conzelmanns kritisch aufgenommen wurden, doch noch (gerade

im deutschsprachigen Raum) im Widerspruch elementar von ihm bestimmt erweist: Die lukanische Theologie ist Deutung des Kerygmas in Form der redaktionellen Historisierung des Traditionsguts, namentlich angesichts der „Parasieverzögerung“. Die jüngeren narrativen und komparativ-literarischen Studien nehmen demgegenüber den Erzählcharakter des Doppelwerks ernst, finden aber keinen Zugang zu dessen theologischer Sinngebung. Daher definiert der Vf. „Theologie“, und zwar im weitesten Sinn als „Reflexion (etwa auch im Modus der Erzählung) über Gott/Götter“. Dies wirkt gewiß nicht aufregend, ist aber ein Befreiungsschlag, da Exegeten den Begriff in der Regel für geklärt halten, so daß antike Theologie „kerygmatisch“ vorstrukturiert wird, im Fall neutestamentlicher Literatur oft in paulinischem Sinn, bzw. pagane Theologie erst gar nicht als solche wahrgenommen wird. Für die Erschließung der lukanischen Theologie ergibt sich daraus, daß nicht bestimmte dogmatische Basis-motive aus der erzählerischen Sequenz zu lösen sind, sondern diese Sequenz als solche nachzuvollziehen ist: „The proof is in the pudding“. Gegenüber anderen einschlägigen Lösungsvorschlägen besitzt dieser Ansatz den Vorzug, daß die Wahrnehmung des narrativen (bzw. rhetorisierten) Grundzugs der Geschichtsschreibung gerade nicht von deren Inhalt – der Charakterisierung der Akteure angesichts des Divinum – fortführt, sondern – auf den Spuren des historiographischen Erzählers – zu ihm hin. Die Fokussierung auf die Erzählsequenz (statt auf die Gedankenwelt des „Lukas“ oder die Situation seiner postulierten „Gemeinde“) gibt dem Vf. die Möglichkeit, die „Theologie der Apostelgeschichte“ eigenständiger zu behandeln, als es heute meist üblich ist. Unproblematisch scheint mir dies wegen der zahlreichen Erzählbögen im Doppelwerk keineswegs, aber der Vf. vermeidet auf solche Weise jedenfalls die allzu geläufige Methode, sich aus dem dritten Evangelium theologische Themen vorgeben zu lassen, als deren Bestätigung dann Apg zu dienen hat. Ohne sich in der Gattungsdebatte näher festzulegen, bestimmt der Vf. schließlich Apg als Historiographie und versteht diese als imaginative Erzählkonstruktion („emplotment“) mit dem Zweck sozialer Identitätstiftung. Dies ermöglicht es, die Frage nach dem historischen Dokumentationsanspruch gesondert zu behandeln, was in der Tat dringend geboten ist.

Das *zweite Kap.* (85–122) begründet die Auswahl des Textguts. Apg 19 dient als Lackmus-Test für die skizzierte Methode, weil diese bewegte Episodenfolge an einer kompositorischen Schaltstelle steht und (im oben definierten Sinn) theologisch von hohem Gewicht scheint, von der Exegese (die „Theologie“ eben anders versteht) mit Ausnahme der VV. 1–7 indes kaum näher beachtet wurde. *Kap. III* (123–270) widmet sich eingehend der Detailanalyse und bleibt dabei nahe am religionsgeschichtlich präzise situierten Text, im regen Gespräch v.a. mit der historisch orientierten Forschung, gerade auch der deutschsprachigen, und aufmerksam für bislang übersehene Nuancen. Die oben skizzierte theologische Perspektive erweist sich dabei als überaus fruchtbar. VV. 1–7 etwa bieten keinen Traktat lukanischer Tauftheologie. Akribisch bemüht sich der Vf. zu VV. 13–17 um die phänomenologische Deskription antiker Magie und weist die („kerygmatische“) Abhebung paganer Magie vom christlichen Wunder zurück. Auch bei der Auslegung von VV. 23–40 tritt der Aspekt des Erfolgs des Christengottes gegen die „große Artemis“ hervor und verdrängt den („kerygmatisch“ weniger peinlichen) Gesichtspunkt politischer Apologetik. Nicht um tauftheologische, antimagische oder politische Tendenzen geht es hier jeweils, sondern um den Status des Paulus als Mandatar eines überlegenen Gottes. Insgesamt entsteht das Bild eines gottgewollten, dramatischen Erfolgs des Missionars Paulus in einem kompetitiven multireligiösen Milieu.

So kehrt das *vierte Kap.* (271–317), am Erzähltext reich belehrt, zur Ausgangs-problematik zurück. Es nimmt die historiographische Präsentation des Ephesus-Aufenthalts des Paulus in ihren summarischen Verdichtungen und episodischen Entfaltungen in den Blick, die ein retrospektives Gesamtbild der Jahre in Ephesus vor dem Hintergrund des Paulus-Wirkens in Apg insgesamt entwerfen. Dabei geht es in den unmittelbar religiösen wie scheinbar lebensweltlichen Geschehnissen um einen dramatischen Erfolg. Entscheidend ist, daß sich auf solche Weise in der Erzählfigur des Paulus mit deren mannigfachen Rollen, Taten und Widerfahrnissen das göttliche Geschichtshandeln macht- und eindrucksvoll zur Geltung bringt: Gott handelt zu Ephesus für den christlichen „Weg“ in seinem „auserwählten Werkzeug“ Paulus (vgl. 9,15). Menschliches Handeln trägt in sich religiöse Bedeutung, weil es einen Richtungssinn hat, der in der Erzählung zum Vorschein tritt. Eingebettet in die Schlüsselgeschehnisse von Christi Auferstehung, pfingstlicher Geistgabe und Pauli Berufung und dargestellt vor dem prophetischen Hintergrund der Schriften wird das Geschehen transparent: „So wuchs mit Macht das Wort des Herrn und wurde stark!“ (V. 20). Dieses Leitmotiv zeichnet Apg in betont biblischer Weise, um den Lesenden Kontinuität zu vermitteln, und mit gezielt hellenistisch-heroischen Formen, um ihnen Anknüpfung zu ermöglichen. Historiographisches Erzählen wird hier zum Gestus religiöser Sinnmitteilung und dient gerade so der wissenssozialen Selbstaffirmation der Lesegemeinschaft.

Die Stärken dieses Entwurfs sind hoffentlich sichtbar geworden. Mit aller Konsequenz werden hier Historiographie und Theologie unter dem Gesichtspunkt identitätstiftenden Erzählens im Kontext reichsrömischer Religiosität zusammengeführt. Das Risiko dieses Verfahrens liegt darin, daß die Reserve gegenüber Systematisierungen der lukanischen Theologie deren Auslegung letztlich auf erklärenden Nachvollzug reduziert und die Aufgabe übersieht, übergreifende Erzählzusammenhänge und Motivverbünde, an den Erzählsequenzen kontrolliert, herauszuarbeiten. Aber welcher konsequente Neuan-satz ist schon risikofrei?

³ Ob hier „religious beliefs“ oder „theological interpretation“ gemeint ist, läßt der Kontext nicht entscheiden, wie denn auf dieser Seite des Grabens die Beschreibungssprache der Vf.in insgesamt recht undifferenziert bleibt.

Nicht ganz selten nennt sich in der US-amerikanischen Exegese „fresh approach“, was man in der europäischen eher „blanker Unfug“ nennen würde. Diese Erstlingsarbeit (hoffentlich nicht die letzte Arbeit dieses Autors) nennt sich nicht „fresh approach“. Aber sie ist es – im besten Wortsinn, und dies in einer auch im Detail vorzüglichen Qualität.

München

Knut Backhaus

Schewe, Susanne: Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 215 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 208), Ln € 62,00 ISBN: 3-525-53072-2

Die Vf.in untersucht in ihrer Diss. (Ev. Theol. Uni. Münster, Prof. Dr. Jens-W. Taeger) die Kapitel 5 und 6 des Galaterbriefs und deren übliche Auslegung unter der Frage, wie sie mit ihren Aussagen die in den Kapiteln 1–4 des Briefes zutage tretende Absicht weiterführen, nämlich die Galater von der Annahme eines „anderen“ Beschneidung und Gesetzesgehorsam fordernden „Evangeliums“ abzuhalten und für das paulinische Evangelium zurückzugewinnen, obwohl Exegese und Kommentare zu Gal 5,13–6,10 gewöhnlich mit einer weiteren, nicht von dieser Intention bestimmten Aussageabsicht rechnen. „Ziel der Untersuchung ist es, ein Verständnis des Galaterbriefes vorzulegen als eines Schreibens, das vom ersten bis zum letzten Vers mit den Adressaten nur um diese eine Sache ringt: um ihren Stand als πνευματικοί (Gal 6,1)“ (11). Textwissenschaftlich gesehen, werde eine Auslegung des Gal, der es gelinge, den Text annähernd als thematische und pragmatische Einheit durchsichtig zu machen, eine höhere Plausibilität für sich beanspruchen können (16).

Unter dieser Prämisse untersucht die Vf.in in einem ersten Teil bisherige Entwürfe zur literarischen Einheit bzw. Disposition des Gal. Unter der Überschrift: „Das ‚dogmatische‘ Modell“ setzt sie sich mit der Behandlung von Gal 5,13–6,10 als auf einen lehrhaften und aktuellen Teil folgende, mehr oder weniger situationsunabhängige Paränese in den Kommentaren von J. Becker und F. Mußner auseinander. Bei diesem Verständnis bleibe der briefliche Charakter des Gal außer acht, die Tatsache, daß es sich bei dem Text um einen Teil einer konkreten Kommunikation handle (19 vgl. 24). Unter der Überschrift „Das rhetorische Modell“ werden dann der Galaterkommentar von H. D. Betz und anschließende rhetorische Klassifizierungsversuche vorgestellt (26–48). Die rhetorische Analyse wolle der durch eine „Verabsolutierung der semantischen Textdimension“ entstandenen „Schieflage in der Textwahrnehmung“ begegnen, indem sie die Texte als „funktionale Kommunikationseinheiten“ untersuche (26). Die von Betz bestimmte Gesamtfunktion des Galaterbriefes als Apologie und die Einzelfunktion des Schlußteils als Ermahnung wiesen indes in unterschiedliche Richtungen und ließen sich nicht sinnvoll aufeinander beziehen (29). Wenn man, um diesem Dilemma zu entgehen, mit B. H. Brinsmead den Schlußteil als *exhortatio* bezeichne, bleibe dies ein reines, nicht am Text verifizierbares Postulat (33). Auch den Versuchen, den Gal als deliberative Rede aufzufassen (G. A. Kennedy, R. G. Hall, R. Brucker), gelinge es nicht, Gal 5,13–6,10 als integralen Teil der paulinischen Rückgewinnungsstrategie gegenüber den Galatern aufzuweisen. Das Auslegungsverfahren der rhetorischen Analyse tendiere dazu, mit den Gattungsfragen an den Einzeltext heranzugehen und nicht umgekehrt (41). Einen dritten Auslegungstypus charakterisiert Schewe als „das historische Modell“ (49–58) – „Auslegungen, die unter Bezug auf die historische Adressatensituation Auskunft über Sinn und Funktion“ des Gal bzw. seines Schlußpassus gewinnen wollten (49). Auch Betz erweise sich in der Einzelauslegung von 5,13–25 als Vertreter des historischen Modells, da er die Funktionsbestimmungen des Abschnitts von der historischen Adressatensituation und damit von einer textexternen Größe ableite (42–48). J. M. G. Barclay habe in Anlehnung an Betz vermutet, daß eine entscheidende Wurzel der galatischen Krise in einer fundamentalen ethischen Verunsicherung der Galater gelegen habe (53). So ziele der Abschnitt 5,13ff darauf, die paulinische Ethik als tragfähiges Gegenkonzept zum Gesetzesgehorsam im Umgang mit dem Fleisch stark zu machen, die Vf.in hält aber dagegen, das entscheidende Gegensatzpaar in 5,13–26 sei Geist und *Fleisch*, nicht Geist und *Gesetz* (54f). Der Ausweg aus diesen Schwierigkeiten könne darin bestehen, daß man der Schwäche des rhetorischen Analyse-Ansatzes – stärkere Orientierung am Gattungstypischen als an der individuellen Textgestaltung – „mit einer konsequenten textpragmatischen Analyse des *Einzeltextes*“ begegne (59).

Diesem Programm folgt der zweite Teil der Arbeit (60–182), indem er Gal 5–6 Vers für Vers thematisch und pragmatisch analysiert. Die Entscheidung für den weiteren Verlauf der Arbeit bzw. für die Frage des Verhältnisses von 5,13–6,10 zum Corpus des Briefes fällt mit der Interpretation von 5,13. Die Vf.in vergleicht die Imperative von 5,1c *μη πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε* und 5,13b *μόνον μη τὴν εἰς ἐλευθερίαν ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* und faßt ziemlich überraschend letzteren als Wiederaufnahme des ersten auf. Noch in 5,12 werde ja vor der Beschneidung gewarnt. Der Appell von 5,13b, der erneut vor dem Joch der Knechtschaft warne – wo und wie eigentlich? –, ziele also sachlich auf den Gedanken: „Sich mit dem Joch der Knechtschaft belasten zu lassen“, denn „sich beschneiden zu lassen und im Gesetz gerecht werden zu wollen, ist nichts anderes als ‚der σάρξ Gelegenheit zu geben‘“ (84). Zur Absicherung dieses interpretatorischen Gewaltaktes folgt

dann ein Exkurs „Zur Verwendung von σάρξ in Gal 1,1–5,12“ (87–94). Σάρξ fungiere semantisch als „umbrella term“, der unterschiedliche Dinge und Sachverhalte in sich fassen könne. Diese hätten ursprünglich weder untereinander eine semantische Beziehung noch einen unmittelbar semantisch-logischen Zusammenhang zu der Sache, die durch σάρξ bezeichnet werde. Erst der Verfasser stelle einen solchen Zusammenhang her und verwende σάρξ als Interpretationskategorie (94), d.h. doch wohl, der Verfasser, hier Paulus, bediene sich einer für diesen Brief entworfenen Kunstsprache. Ein weiterer unterstützender Gedanke: σάρξ in 5,13 dürfe nicht von 5,16–21 her ethisch-moralisch verstanden werden. „Die realen Adressaten [...], die den Text lesen oder hören, können bei Vers 5,13 nicht wissen, was in Gal 5,16–24 kommen wird. Vom vorderen Kontext her ist σάρξ jedoch bislang keineswegs ethisch-moralisch gefüllt, sondern bezeichnet das, was nur menschlich ist“ (98). Im Lasterkatalog 5,19a–21 werde die Zuordnung des gemeinschaftszerstörenden Verhaltens als Aspekt der Akzeptanz jüdischer Lebensweise, eingeschlossen der Vorwurf der εἰδωλολατρεία und φαρμακεία (!), zur σάρξ-Kategorie bekräftigt (128.130). In thematischer Sicht lasse der Verfasser den galatischen Konflikt aufgehen in den kosmischen Kampf zwischen σάρξ und πνεῦμα (143), aber auch bei παράπτωμα in 6,1 sei vom Kontext her v.a. an die „Akzeptanz von Gesetzesgehorsam und Beschneidung“ zu denken (147). Zu 6,7–10: „Unter pragmatischem Gesichtspunkt warnt der Verfasser seine Adressaten nachdrücklich vor der eschatologischen Konsequenz ihres derzeitigen Vorhabens, Gesetzesgehorsam und Beschneidung zu akzeptieren“ (182). In pragmatischer Hinsicht bilde Gal 5,13–6,10 den *Höhepunkt* des Briefes, hier komme die Rückgewinnungsstrategie zu ihrem rhetorischen Ziel (190).

Die von Sch. vorgelegte Interpretation von Gal 5–6 fordert zum Widerspruch heraus. Der Fehler liegt wohl weniger in dem Versuch, den Text pragmatisch zu analysieren, als in der durch keine Beobachtung am Text zu irritierenden vorausgehenden Überzeugung von einer einzigen, die gesamte Textgestaltung bestimmenden Aussageabsicht. Der Gal ist nicht nur ein „Text“, sondern auch ein historisches Dokument, dessen Begrifflichkeit nicht nur durch den Verfasser, sondern auch durch dessen geistiges und religiöses Erbe geprägt ist. Zwar kann die Erinnerung an die Gegenwart des πνεῦμα wie Sch. eingangs festhält eine Brücke zwischen Gal 1–4 und 5–6 bilden, aber die Auseinandersetzung mit dem Streben der Galater zu einem Leben unter der Tora in 1–4 und die Gegenüberstellung von πνεῦμα und σάρξ in 5,13–6,10 haben je ihre eigene begriffliche und konzeptuelle Vorgeschichte und lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. Dazu war auch ein Paulus nicht in der Lage. Die Behandlung des Gal einzig als „Text“ unter Absehung von der geschichtlichen Situation hat außerdem die unangenehme Nebenwirkung, daß wieder einmal nebenbei und unbeabsichtigt ein Zerrbild jüdischen Gesetzesgehorsams evokiert wird.

Gießen

Gerhard Dautzenberg

Dogmatik

Moretto, Daniele: Il dinamismo intellettuale davanti al Mistero. La questione del Sopranaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal. – Rom: Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo 2001. XX u. 399 S. (Dissertatio Series Romana 33), kt € 23,24 ISBN: 88-7105-131-9

Die unter Leitung von J. M. McDermott SJ erstellte und von ihm mit ausführlichem Vorwort versehene Diss. will zu einer „relecture“ Maréchals hinführen und die vorherrschende Interpretation kritisieren. Eine „neue hermeneutische Methode“ soll die Vorbehalte der „modernen Wissenschaften“ gegenüber der traditionellen Philosophie und Theologie eingehen.

Der Vf. wendet in sieben Kap.n, die das Gros der Arbeit ausmachen, konsequent die werkgenetische Methode an. Er sieht schon in den ersten Veröffentlichungen Maréchals großes Interesse für Biologie (Kap. 2). Maréchals Entwicklung von „Présence“ (1908–1938) ist bereits von „gnoseologischem Dynamismus“, von der Aufmerksamkeit für die Mystik und von der Spannung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen gekennzeichnet (Kap. 3). Im Zusammenhang mit dem Projekt „Cahiers“ (entstanden 1913–1920, realisiert von 1922 an) befaßt sich Maréchal speziell mit der Gotteserkenntnis nach Kant und mit der intuitiven Gotteserkenntnis nach der christl. Mystik (Kap. 5). Das Studium der Mystiker in den Jahren der „Cahiers“ hilft Maréchal, die Kompetenzen der empirischen Wissenschaften und der Metaphysik zu klären; die gnoseologische Diskussion wird durch Beachtung der traditionellen Gnadentheorie erweitert. Entsprechend dem damaligen Stand der Gnadentheologie thematisiert Maréchal die Frage, ob es außerhalb des Christentums mystische Gnade gebe, wobei seine Aufmerksamkeit dem Islam gilt, da der Koran so stark aus biblischem Gedankengut lebt (Kap. 6). Stärker systematisch als rekonstruierend sind Maréchals Ausführungen über den Ausgangspunkt der Metaphysik. Die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen erfolgt hier wie auch sonst in den Fußnoten; deutsche Autoren werden beigezogen (ab S. 279: E. Coreth, J. B. Lotz, O. Muck, E. Przywara, H. Holz, Je de Vries, A.

Guggenberger). Die traditionelle Lehre vom *Desiderium naturale visionis beatificae* darf nicht zum Konzept einer in sich selbständigen, sich selber genügenden Natur führen, wie auch die Lehre vom *lumen gloriae* zeige (361; Kap. 7). Auf eine Bilanz des bisher zurückgelegten ideogenetischen Weges (Kap. 8) folgt eine „Konklusion“ Maréchal's Kritik an Kant und konzentriert sich auf dessen Verständnis von *verum* und *bonum*. Den hermeneutischen Maßstab zum Verständnis Maréchal's gibt die Frage nach der Beziehung des Natürlichen zum Übernatürlichen (377f). Der umfangreiche Anhang enthält Verzeichnisse der Abkürzungen (379–382), der Arbeiten Maréchal's (383–388) und der Werke über Maréchal (388–399).

Es versteht sich, daß künftige Ausführungen zum „Kantianismus“ innerhalb der katholischen Theologie und zu einer „Maréchal-Schule“ diese subtile Untersuchung des Denkwegs Maréchal's berücksichtigen müssen.

Münster

Herbert Vorgrimler

Pera, Marcello / Ratzinger, Joseph: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. – Augsburg: Sankt Ulrich 2005. 160 S., geb. € 16,90 ISBN: 3-936484-57-0

Gibt es verpflichtende Werte, oder ist alles relativ – ins Belieben gestellt? Darum geht es in diesem Buch. Darin findet sich zuerst ein Vortrag des Philosophen und italienischen Staatspräsidenten (und bekennenden Atheisten) Marcello Pera, den dieser 2004 in der Lateranuniversität unter dem Thema „Der Relativismus, das Christentum und der Westen“ gehalten hat (10–60). Darin heißt es u. a., daß alle geschichtlichen Kulturerscheinungen des 2. Jahrtausends in Europa nicht ohne das Christentum denkbar seien. Das aktuell vorherrschende westliche Denken hingegen habe keine universale Geltung und Bedeutung.

Am Tag nach dem Vortrag von Marcello Pera sprach Joseph Kardinal Ratzinger im Kapitolsaal des Senats. Gedanken seiner Rede sind in dem Vortrag aufgenommen, den er kurz vor seiner Erwählung zum Papst in Subiaco gehalten hat und der als nächster in dem vorliegenden Buch erscheint: „Europa und die Krise der Kulturen“ (61–84). Ratzinger skizziert die gegenwärtige Situation: Emanzipation von Gott – der ja auch in der europäischen Verfassung fehlt; wachsende Macht menschlichen Könnens – sie wird zum Maßstab seines Handelns. Ohne Verantwortung vor Gott gibt es schreckliche Gefahren – wie der Terrorismus als Krieg ohne Grenzen zeigt. Die neue Auffassung von „Freiheit“ und Unabhängigkeit (Ungebundenheit) als höchstem Wert führt zu ernststen Problemen: Darf der Mensch alles, was er kann? Er kann klonen, auch Menschen „montieren“ – also tut er es; er kann Atombomben bauen – also tut er es und wendet sie auch an. Was ist, wenn diese und wenn biologische Waffen in die Hände von Terroristen gelangen? Damit das nicht geschieht, müssen die sog. „freiheitlichen“ Staaten Sicherheitssysteme und auch Methoden anwenden, wie es sie früher nur in Diktaturen gab; absolute Sicherheit läßt sich jedoch nicht erreichen. – Die moralischen Kräfte sind mit dem Fortschritt der Wissenschaft leider nicht mitgewachsen, haben sogar eher abgenommen. Das Mißverhältnis zwischen technischem Können und der ethisch-moralischen Kraft ist nach Ratzinger die eigentliche Gefahr in unserer Welt. Christen müssen sich daher neu besinnen: Wir brauchen Menschen, „die durch einen erleuchteten und gelebten Glauben Gott glaubwürdig machen in dieser Zeit“ (82). Den Nicht-Glaubenden legt Ratzinger nahe, was bereits Blaise Pascal geraten hat: So leben, als ob es Gott gäbe.

Man gibt vor, aus Toleranzgründen Gott nicht in die europäische Verfassung aufgenommen zu haben: Gott könne man nicht intolerant den Muslimen und Juden zumuten. Doch – wie Ratzinger schreibt – werden Muslime keineswegs durch das christliche Gottesverständnis abgeschreckt, vielmehr durch einen überhand nehmenden Säkularismus, durch unchristlichen Sexualismus und durch Verherrlichung der Homosexualität.

Nach der Lektüre ihrer gegenseitigen Ausführungen erkannten die beiden Vortragenden Marcello Pera und Joseph Ratzinger die „teils völlige Deckungsgleichheit ihrer Bedenken gegenüber der geistlichen, kulturellen und politischen Lage des Westens.“ Marcello Pera schrieb einen umfangreichen Brief an Kardinal Ratzinger, in dem das zum Ausdruck kommt (85–113). Dieser ging in seinem Beitrag „Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?“ auf den Gedanken Peras ein (116–145). Kardinal Ratzinger dankt zunächst Marcello Pera für dessen genaue und gründliche Analyse des Grundproblems der westlichen Welt und bestätigt die gemeinsame Sicht. Einen Pazifismus lehnt er ab: „Denn wo alle recht haben, hat niemand mehr recht“.

Daß Freiheit nicht ohne Glauben auskommt – wie Ratzinger mit Alexis von Tocqueville betont –, wird an der Demokratie in Amerika deutlich, die christlich-protestantische Überzeugungen als geistliche Grundlage hatte: „Die amerikanische Gesellschaft wurde wesentlich von Gruppen aufgebaut, die aus dem europäischen Staatskirchentum flohen“, von Freikirchen also (119). Diese

wußten sich alle durch einen gemeinsamen Grund getragen. Einwanderer katholischen Glaubens haben sich in diese Gemeinschaft integriert und daran beigetragen. (Das Dekret über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums ist nach Ratzinger weitgehend von amerikanischen Bischöfen geprägt). So gibt es nach ihm in Amerika eine „christliche Zivilreligion“ (122). Er erwägt dann Überlegungen zur Frage einer nichtkonfessionellen Religion in Europa.

Schließlich fragt er, warum der christliche Glaube in Europa derart zurückgeht. Gegenüber einem bloßen Vertrauen auf die Naturwissenschaft fordert er dazu auf, sich mehr der Frage zu stellen: „Was ist es, was die Welt zusammenhält? Schafft die Materie die Vernunft, der Zufall den Sinn, oder geht der Geist, der Logos, die Vernunft voraus, so dass Vernunft und Freiheit, das Gute schon zum Bauprinzip der Wirklichkeit gehören?“ (136f). Darauf zu antworten, ist nach Ratzinger eine große gemeinsame Herausforderung. Es sei „wichtig, eine philosophische Ethik zu entwickeln, die zwar mit der Glaubensethik in Harmonie steht, aber doch ihren eigenen Bereich und ihre denkerische Stringenz haben muss“ (140). Abschließend nimmt Ratzinger zum Personsein des Menschen vom Augenblick der Empfängnis an Stellung, ferner zu Problemen der künstlichen Befruchtung.

Das Buch stellt Anforderungen an den Leser. Es verlangt eine zukunftsweisende Debatte zwischen Christen und Nicht-Glaubenden über die Voraussetzungen menschlichen Existierens im 21. Jh.

Paderborn

Heinz Schütte

Ratzinger, Joseph: Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München: Deutsche Verlagsanstalt, unveränderter Nachdruck 2005. 395 S., geb. € 14,00 ISBN: 3-421-05911-X

Nach dem Buch „Salz der Erde“, in dem ein Interview Joseph Ratzingers mit Peter Seewald veröffentlicht ist, legen beide einen zweiten Bd von Gesprächen vor, die in verständlicher Form in den christlichen Glauben einführen. Die Fragen wie die Antworten sind zugleich spannend und provozierend. So weicht Ratzinger Dunklem in der Kirche nicht aus, wenn er bemerkt: Napoleon habe einmal gesagt, er werde die Kirche vernichten. Darauf habe ihm ein Kardinal geantwortet: „Das haben nicht einmal wir fertiggebracht“ (55).

Seewald war aus der Kirche ausgetreten. „Die Kirche zu verlassen, die mir vor vielen Jahren ausgehöhlt und reaktionär vorkam, ist nicht ganz einfach, zurückzukehren aber ist noch viel schwieriger“, schreibt er im Vorwort. Als aber Kardinal Ratzinger „mir geduldig das Evangelium erzählte, den Glauben des Christentums von der Entstehung der Welt bis zu ihrem Ende, da war von Tag zu Tag deutlicher etwas von dem Geheimnis zu spüren, das im Innersten die Welt zusammenhält.“ (12): Ein treffendes Urteil über dieses Buch!

In einem Prolog „Glaube, Hoffnung, Liebe“ (13–62) kommen Grundfragen zur Sprache, u. a. wie Gott zu denken ist (Jesus sagt: „Wer mich sieht, sieht den Vater“); wie die Gräueltaten in der Welt und Millionen von Kriegstoten mit einem guten Gott zu vereinbaren sind (Ratzinger weist auf die Unbegreiflichkeit Gottes hin, aber auch auf den Gekreuzigten, der alles Leid der Welt erlitten hat); ob Wunder Wirklichkeit sind.

Das erste Kap. „Von Gott“ umfaßt die Unterabschnitte 1. Vom Menschen (63–82), 2. Von Gott (83–96), 3. Von der Schöpfung (97–118), 4. Von der Ordnung (119–124), 5. Von den Testamenten (125–136), 6. Vom Gesetz (137–156), 7. Von der Liebe (157–168). Darin erörterte Probleme bzw. Fragen sind u. a. Schöpfung und Evolution; das richtige Verständnis des ersten Kapitels der Genese; das Böse in der Welt; ist Gott Mann oder Frau?; Himmel und Hölle; die 10 Gebote; wie lernt man lieben?

Das zweite Kap. „Von Jesus Christus“ hat die Unterabschnitte 8. Von der Offenbarung (175–181), 9. Vom Licht (182–192), 10. Vom Weg (193–223), 11. Von der Wahrheit (224–236), 12. Vom Leben (237–251), 13. Von der Mutter Gottes (252–277), 14. Vom Kreuz (278–292).

Daraus sei einiges wenigstens angedeutet: Das beeindruckende Grabtuch von Turin; das alte und das neue Gottesvolk; die Evangelien; Geschwister Jesu?; Jesus und die Frauen; Trinität – Gottes Sohn; das Großartige der Bergpredigt; Maria – die Mutter Gottes; die (von der Glaubenskongregation und vom Papst abgelehnte) Forderung eines neuen Dogmas „Miterlöserin“; Kreuz und Auferstehung.

Das dritte Kap. „Von der Kirche“ hat die Kap. 15. Vom Geist ((296–311), 16. Vom Charisma (312–340), 17. Von den Sakramenten (341–378) und 18. Von der Zukunft (379–395).

Hier merkt man an den Fragen denjenigen, der aus der Kirche ausgetreten war. Die von Peter Seewald gewählten Überschriften sind teilweise unscharf. In dem Kap. geht es u. a. um Wesen und Auftrag der Kirche, um Auseinandersetzungen mit liberalen Positionen, auch um ökumenische Fragen – etwa um das Petrusamt, um einige bedeutende Heilige wie Franz von Assisi und Benedikt von Nursia, Volkskirche oder Minderheitenkirche, um die Einheit der Christen. Die Kirche ist „nichts Gestriges“, ihre Lehre ist wichtig für das Leben des einzelnen wie für die Gesellschaft.

Paderborn

Heinz Schütte

Roth, Cornelius: *Discretio spirituum*. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson. – Würzburg: Echter 2001. 403 S. (StStStH, 33), pb € 29,80 ISBN: 3-429-02287-8

Immer wieder neu wird als Desiderat der theologischen Wissenschaft formuliert, eine schöpferische Verknüpfung von Lebenserfahrung und Glaubenswissen vornehmen zu sollen. Dazu bedarf es der Erkundung und Durchdringung dessen, was in der Tradition als Weisheitswissen über die Jh.e hin bewahrt worden ist. In ihm lagern ein Gotteswissen und eine Lebensweisheit, die einen Resonanzboden für heutige Erfahrungen abgeben und zudem ein kritisches Korrektiv bieten können, wenn sie systematisch erschlossen und übertragen werden. Die Frage der geistlichen Unterscheidung gehört zu den Themen, die viel versprechend wirken und mit großer Aufmerksamkeit aufgenommen werden.

Die vorliegende, im Jahre 2000 in Freiburg als theologische Diss. angenommene Studie geht der Frage der geistlichen Unterscheidung bei Johannes Gerson (1363–1429), den man „Doktor Tröster“ genannt hat, nach. Sie wählt einen viel zitierten Gewährsmann in diesem Thema, dessen spezifischer Beitrag zur Unterscheidungslehre jedoch bislang noch nicht detailliert untersucht wurde.

Der Aufbau der Arbeit ist übersichtlich angelegt und verheißt eine transparente und konsequente inhaltliche Darstellung. Die Einleitung (1–7) umschreibt das Gewicht der „*Discretio spirituum*“ in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte und fragt darin nach dem eigenen Beitrag Gersons in der Geschichte der geistlichen Unterscheidung. Die zweigeteilte Einführung (8–60) schreitet einen langen Anweg ab. Zunächst wird der Stand der Gerson-Forschung kritisch skizziert, um das Thema neu zu verorten. Sodann folgt eine informierte und pointierte Darstellung der Lehre von der Unterscheidung der Geister in der christlichen Tradition bis hin zu J. Gerson. Der erste Teil (61–124) ist in 2 Kap. untergliedert und widmet sich dem biographischen wie auch dem theologischen Hintergrund von Gersons Unterscheidungslehre. Das erste Kap. (61–75) bettet die Biographie Gersons in die entsprechende geistige Situation und die Zeitumstände ein, während das zweite Kap. (76–124) die *discretio* auf dem Hintergrund damaliger theologischer Strömungen und kirchlicher Auseinandersetzungen verortet und in einer Doppelfunktion als Tugend (im Kontext nominalistischer Strömungen) und als Geister-Unterscheidung (in Beeinflussung und Absetzung von Konservatismus und Reform) bestimmt. Im zweiten Teil (126–333) wird in vier Kap.n der Begriff der „*Discretio spirituum*“ in seinen konkreten Kriterien in allen Bereichen theologischer Rede wie auch pastoraler Verkündigung ausgearbeitet. In Kap. 1 (126–162) wird eine „Allgemeine Kriteriologie“ entfaltet, die einerseits an Gersons differenziertem Gesetzesverständnis als der objektiven Seite orientiert ist und andererseits in ihrer subjektiven Seite auf die grundlegenden psychologischen Gegebenheiten (z. B. Freude / Traurigkeit) schaut. Die unterschiedlichen Anwendungsgebiete der Unterscheidung sind das Gliederungsprinzip für die folgenden Kap.: Kap. 2 (163–215) im Blick auf die Visionen und Offenbarung unter Einschluss von Magie, Astrologie und Aberglauben, Kap. 3 (216–266) im Blick auf den Prozess von Anfechtung und Entscheidung für Gott, den sog. geistlichen Kampf, Kap. 4 (267–333) im Blick auf ekklesiale und pastorale Fragen. Die Ausarbeitung dieser Kap. ist von einer Aspektfülle geprägt. Sie stammt teilweise aus der Lebensgeschichte Gersons, teilweise aus umsichtigen Seitenblicken und Vergleichen des Vf. Im abschließenden „Ergebnis und Ausblick“ (334–378) werden Tradition und Innovation von Gersons Lebensarbeit gesichtet (334–339). „Neu [...] ist jedenfalls nicht, daß er irgendein besonderes Kriterium in die Lehre geistlicher Unterscheidung eingebracht hätte. Neu ist, daß er den Adressatenkreis umfassend erweitert: Nach <unten> zu den einfachen Menschen hin, und nach <oben> zu den Königen und Päpsten“ (338). In dieser Erschließung theologischer Inhalte auch für einfache Christen und damit für alle gleichermaßen zeigt sich in der Lage der Unterscheidung der Geister „die Öffnung eines spezifisch monastischen Themas auf alle Stände der Christenheit“ (339), letztlich werden alle Getauften, und zwar als einzelne nachdrücklich in das Kraftfeld des Geistes verwiesen, der an Jesus Christus bindet. Im Ausblick, dem zweiten Abschnitt (339–378), wird schließlich das Verhältnis von Gerson und Ignatius von Loyola kenntnisreich, differenziert und erhellend ausgeleuchtet.

Die Arbeit überzeugt durch ihren Aufbau und die konsequente Aufnahme der Sachfrage, die als thematischer roter Faden bestimmend bleibt. Auch die nachhaltige Literaturkenntnis und -verarbeitung, der Rückgriff auf zahllose Quellentexte und die Einbeziehung des biographischen und geistesgeschichtlichen Umfeldes von J. Gerson dienen deutlich dem spezifischen Profil seiner *discretio spirituum*, ihrem vertrauten Ort und ihrer Möglichkeit zur Innovation. Der sachliche Ertrag, daß eben alle getauften Christen Adressaten für die Praxis geistlicher Unterscheidung sind – nicht nur die Mönche –, öffnet freilich die Tür zu manchen Fragen, etwa wie weit die Arbeit sich der Aufnahme anthropologischer und sozialgeschichtlicher Fragestellungen hätte verpflichten können, die zum Problemfeld der Entdeckung und „Erfindung des inneren Menschen“ (Jan Assmann) hinführen. Auch ekklesiologische Fragen sind in diesem Hauptergebnis eingeschlossen: Wie müßte – gerade im Angesicht der kirchlichen und politischen Positionen von Johannes Gerson – eine Kirchen-

gestalt aussehen, wenn die Erschließung theologischer Inhalte allen Getauften zukommt und zukommen soll? Zur fraglosen Leistung dieser Studie gehört die Bereitstellung von Aspekten, die das Weiterfragen ermöglichen. Gelegentlich wäre eine Straffung des Textes wünschenswert. Nicht immer ist die eigene Position des Vf.s ersichtlich, wenn er sich als „wir“ (3.5.6.30 u. ö.) vorstellt.

Münster

Paul Deselaers

Vinzent, Markus: *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 480 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 89), geb. € 79,90 ISBN: 3-525-55197-5

Längere Forschungsberichte als denjenigen, den Vinzent auf 480 Seiten über den Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vorgelegt hat, dürfte es wenige geben. Er hat sich der Mühe unterzogen, obwohl er mit de Ghellinck davon überzeugt ist, daß er angesichts der Fülle der wissenschaftlichen Untersuchungen, der Komplexität des Gegenstandes und der Diskrepanz der Lösungen nur erreicht, „d'égarer le lecteur“ (9). Warum er sich trotzdem der erheblichen Arbeit angenommen hat, macht V. in seinem (lesenswerten) Vorwort deutlich. Zum ersten beobachtet er in der seit einiger Zeit neu aufgelebten Diskussion um das *Apostolicum*, an der er selbst maßgeblich beteiligt ist (vgl. W. Kinzig / Ch. Marksches / M. Vinzent, Studien zur sogenannten *Traditio Apostolica*, zu den *Interrogationes de fide* und zum *Römischen Glaubensbekenntnis* = Arbeiten zur Kirchengeschichte 74 [Berlin 1999]; V. lieferte darin den monographisch dimensionierten Beitrag: Die Entstehung des römischen Glaubensbekenntnisses, ebd. 185–410, der „als Anhang der diesen Passus nicht enthaltenden publizierten Version der Habilitationsschrift begonnen wurde“ [314f]), daß sie sich bei ihren Rückblicken auf die neueren und „weniger verlässlichen“ Forschungsgeschichten von Kattenbusch (protestantisch) und de Ghellinck (katholisch) verläßt und wichtige Ergebnisse der älteren Symbolforschung nicht zur Kenntnis nimmt.

Zum anderen sieht er die Überfülle der Forschungsarbeiten, die sich mit dem *Apostolicum* beschäftigt haben und in die H. von Campenhausen zufolge „Schneisen“ geschlagen werden müssen, wenn die zukünftige Forschung überhaupt noch zuverlässig an die vorhergehenden wissenschaftlichen Bemühungen anknüpfen soll und sich nicht mit Zufallserkenntnissen begnügen will (10f). V. macht damit seine Arbeit zur Pflichtlektüre für alle, die sich in Zukunft mit Tauf- und Glaubensbekenntnissen beschäftigen wollen. Sie ist aber auch lesenswert für jene, die sich von den enormen Anstrengungen, die sich auf einzelne historische Fragen gerichtet haben und von den Umwegen und Rückschritten, die sich im nachhinein herausstellen, faszinieren lassen wollen.

V. erklärt und begründet im Vorwort, das ebensogut als Zusammenfassung ihrer Ergebnisse gelesen werden kann, den Aufbau seiner Arbeit, in der zunächst in einem ersten Teil die vorkritische Phase beleuchtet wird, in der das *Apostolicum* als das Bekenntnis der zwölf Apostel betrachtet worden ist. Sie läßt sich schnell und problemlos darstellen, auch wenn sie mehr als die Hälfte der Kirchengeschichte in Anspruch genommen hat (22–30).

Der zweite Teil führt durch die Zeit der Reformation und Gegenreformation, in der die ersten kritischen Fragen hinsichtlich Autorschaft, Entstehungszeit, Text und theologischer Stellung des *Apostolicum* auftauchen. Die Betonung des Schriftprinzips forderte Fragen nach der Herkunft z. B. des *descensus*-Artikels geradezu heraus und führte die protestantische Forschung auf die Spur antihäretischer Absichten. Erste kritische Stimmen zum *Apostolicum* im Umkreis von Trient und der katholischen Theologie des 17. Jh.s werden nicht übergangen (31–59).

Der dritte Teil verfolgt den Beginn einer historischen Untersuchung der stufenweisen Entwicklung des *Apostolicum* von einem ersten, biblische Autorität besitzenden Symbolum zu einem ausgewachsenen liturgischen Bekenntnis. Um ihm allgemeinkirchliche Autorität abzusprechen, bemühte sich die protestantische Forschung kurioserweise darum, seinen römischen Ursprung nachzuweisen, wodurch unbeabsichtigtweise die zentrale Stellung Roms in der Herausbildung zunächst lokaler Glaubensbekenntnisse geboren wurde – eine Meinung, die lange Zeit vorherrschte (60–83).

Der vierte Teil (84–97) referiert die mit der Aufklärung einsetzende Unterscheidung zwischen „Glaubensregel“ (*regula fidei*), „Symbol“ und „Schrift“; Bekenntnisformulierungen der Heiligen Schrift und frühchristlicher Autoren werden von liturgischen und synodalen Summarien unterschieden. Da die aufklärerische Skepsis sich nicht nur gegen von Menschen formulierte Glaubensbekenntnisse richtet, sondern nunmehr auch das ebenfalls von Menschen verfaßte Neue Testament erfaßt, wird in radikaler Form eine aus christlichem Bewußtsein entstandene Glaubensregel als für die Seligkeit hinreichende Glaubensüberzeugung postuliert (z. B. Lessing, Herder [84–88]). V. betrachtet das 18. Jh. als Höhepunkt der Symbolforschung, demgegenüber das 19. und 20. Jh. trotz überbordender Detailforschung und Quellenanhäufung „sich eher als im-

mer besser geordneter und systematisierter Reliquien- und Antiquitätenladen darstellt, der v. a. im 19. Jahrhundert noch klare konfessionelle Regale besitzt, die im 20. Jh. schließlich ökumenisch neu sortiert werden“ (13). (Vorhergehendes Zitat mag als Beispiel vinzentinischer Formulierungskunst gelten, die in der Regel allerdings sehr viel nüchterner daherkommt).

Trotz dieser kritischen Einschätzung nimmt der fünfte Teil, welcher die historiographischen Untersuchungen des 19. und 20. Jh.s behandelt, umfangmäßig den größten Raum ein wegen der Fülle der vorzustellenden Funde und Untersuchungen (u. a. von A. Hahn, C. P. Caspari, F. Kattenbusch, A. von Harnack, A. E. Burn) in diesem Zeitraum (98–193). Sie sind nach V.s Urteil überwiegend apologetisch, historisch und konfessionell ausgerichtet, gehen auf die voraufklärerischen Positionen einer Romzentrierung und Frühdatierung des Apostolikums zurück und halten auch an einer engen Verbindung zwischen Glaubensbekenntnis und Taufsymbolum fest. Das kritische Referat der vorgenannten Autoren wird im sechsten Teil mit einem Bericht der auf sie folgenden Reaktionen fortgesetzt (u. a. von J. Kunze, L. Lemme, K. Holl, C. H. Turner), die zwar immer neue „Monographien auf den Gabentisch der Gelehrtheit“ (15) legen, aber bei vorsichtiger Kritik und moderaten Neuverschlüssen doch in Ehrfurcht vor den wissenschaftlichen Leistungen ihrer Vorgänger verharren (194–218). Auch der siebte Teil bleibt im vorhergehenden zeitlichen Rahmen und führt in die „Entdeckung des Romanum“ und in die nicht abbreifenden Bemühungen um die Entdeckung seiner Vorformen ein (219–66). Man unterscheidet zwischen trinitarischen und christologischen Formeln und sucht nach der Verschmelzung beider Teile, bis sich ein zwar nicht „apostolisches“ aber doch römisches Bekenntnis ergibt, dessen Vorform in der *Traditio Apostolica* Hippolyts vorliegen könnte – wenn nicht gar noch ältere oder andere Texte zu berücksichtigen sind. Aus interrogativen Tauffragen werden deklamatorische Taufbekenntnisse mit einem jeweils verschiedenen Sitz im Leben. Bekannte und weniger bekannte Namen stehen für diese Versuche – R. H. Conolly, K. Holl, A. von Harnack, H. Lietzmann, R. Seeberg, P. Feine, C. H. Dodd, die Elite der Dogmenhistoriker, aber auch viele weniger bekannte Autoren werden ausgiebig vorgestellt.

Aus dem ganzen bisher angehäuften forschungsgeschichtlichen Material wird im achten Teil die heutige *opinio communis* über die Entstehung der interrogativen und deklamatorischen Bekenntnisse erhoben (267–311). V.s Referat konzentriert sich dabei auf J. N. D. Kelly, Altchristliche Bekenntnisse in der dritten Auflage von 1972 (zuerst erschienen 1950), das der Forschung schon bald als Standardwerk der Symbolforschung galt – man vgl. die S. 278f in Anm. 92 und 94 dokumentierte überwältigende Zahl zustimmender Rezensionen und positiver Äußerungen in der theologischen Literatur. Nach Kelly ist eines der frühesten Glaubensbekenntnisse das der römischen Kirche, das sich mit einiger Zuversicht noch über die *Traditio Apostolica* hinaus bis zumindest in die letzten Jahrzehnte des zweiten Jh.s zurückverfolgen lasse. Das *Apostolicum* wird auf diese Weise zu einem der vielen Abkömmlinge des *Romanum* (276f). Weiter führen lediglich Überlegungen von P. Smulders und H. von Campenhausen, die von L. H. Westra und A. M. Ritter aufgegriffen werden.

Ließ sich der breit angelegte Forschungsbericht schon bis hierher dank der exzellenten Darstellungsgabe des Vf.s mit Interesse lesen, wird es im neunten und letzten Teil regelrecht spannend, wenn die bisher geleistete immense Vorarbeit der Symbolforscher und die sich am Ende ergebende *opinio communis* in Frage gestellt und das *Romanum* als „ein markellisch-photinisches Produkt“ präsentiert wird (312–395). Was nicht bedeutet, daß nach bereits Bekanntem nun Neues kommt. Der Forschungsbericht geht weiter, nur behandelt er jetzt nicht mehr die Ergebnisse anderer, sondern die der eigenen bereits publizierten Arbeiten, erweitert um einen Bericht über die Umstände und Wege, die den Vf. zu seinem Vorschlag geführt haben, und ein fortführendes Gespräch mit den inzwischen erschienenen Stellungnahmen.

Auf S. 316f wiederholt V. noch einmal wörtlich die Gründe, die ihn zu seiner These geführt haben, daß Markell von Ankyra sein Glaubensbekenntnis im Brief an den römischen Bischof Julius, das später zuerst zum römischen und später zum apostolischen Glaubensbekenntnis avancierte, „nicht im Rückgriff auf eine schon bestehende feste lokale römische Taufbekenntnistradition formuliert hat, [...] vielmehr deutlich die Hand dieses [eines] antieusebianischen, nizanischen Bischofs erkennen läßt“ (315). Falls diese These stimmt, so folgert V., „dann hat uns die westliche Kirche das Bekenntnisstück eines Bischofs des Ostens bewahrt, das dieser in seinem westlichen, römischen Exil niedergeschrieben hat“. Pikanterweise ergibt sich daraus, daß die Gläubigen im sonntäglichen Gottesdienst und in der Tauffeier das Glaubensbekenntnis eines Theologen rezitieren, „der für sie an den hohen Feiertagen im Gottesdienst durch das Bekenntnis des Nizäno-Konstantinopolitanum als Häretiker vor ihnen steht. Denn in diesem Bekenntnis wird gegen Markell mit dessen eigenen Worten bekannt, dass Christi Reich „ohne Ende sei““ (317).

Falls die These stimmt! Die Kritik an der *opinio communis* über den römischen Ursprung des *Apostolicum* hatte sich weithin an der allein auf der *Traditio Apostolica* aufruhenden schmalen Textbasis festgemacht. Trifft V.s These nicht die gleiche Unsicherheit, selbst wenn er Markell noch um Photinus ergänzen kann? Der Vf. stellt sich zum Schluß seines Buches dieser Kritik, womit er zugleich eine Weiterführung seiner bisherigen Überlegungen verbindet.

V. Drecoll (Rez. Theologische Literaturzeitung 125 [2000] 772–778), hatte nach ausführlicher Würdigung von V.s wissenschaftlicher Leistung eingewandt, die enorme Wirkungsgeschichte von Markells Bekenntnis spreche eigentlich gegen eine persönliche Verfasserschaft, denn je eigenständiger die Formulierung des Textes, desto schwieriger seine Rezeption als eine Urkunde römischer Herkunft; da die lokalen römischen Traditionen nur schwer faßbar seien, ergebe sich die Frage, wieviel *Romanum* und wieviel *Marcellianum* am

Ende der als *Apostolicum* weiterlebende Text enthalte. In einer eingehenden Antwort (319–329) glaubt V. die Einwände widerlegen zu können.

Mehr bewegte V. nach eigenem Eingeständnis die Frage, wie der liturgisch genutzte ökonomisch-trinitarische Mittelteil zu erklären ist, wenn nicht bereits für Markell eine Vorlage angenommen werden kann. Den Schlüssel für die Antwort auf diese Frage verdankt V. – nach eigenem Bekunden – einem Hinweis in der Rezension (Journal Eccl. History 51 [2000] 119f) von W. Löhr, nach Rufinus von Aquileia sei Markells Schüler Photinus diesem „in writing a commentary on the ‚Apostolic Creed‘“ gefolgt (329). V. greift diesen Hinweis auf und versucht in einem ausgreifenden Exkurs: „Die Entdeckung des ältesten Kommentars zum Altrömischen Glaubensbekenntnis – eine übersehene Schrift des Photinus von Sirmium“ den photinischen Beitrag näher zu beschreiben (330–360). Ohne den Wortlaut von Photins Text rekonstruieren zu wollen, glaubt er doch die in seiner Studie von 1999 verbliebene Schwierigkeit gelöst zu haben, den Übergang von einem ausführlicheren Briefbekenntnis zu einer knappen, ökonomisch zugespitzten Formulierung und vom Synodentext eines östlichen Bischofs zu einer für Liturgie und Katechese brauchbaren Vorlage im Westen erklären zu können.

Noch ausführlicher fällt V.s Auseinandersetzung mit L. H. Westra, *The Apostles' Creed = Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 43 (Turnhout 2002) aus (360–394), dem er neben einer fairen summarischen Darstellung seiner Position im einzelnen doch etliche Mißverständnisse und unkorrekte Wiedergaben vorwirft. Die von Westra als Zeugnis für das *Apostolicum* angeführten Beispiele (die Taufe des Victorinus [vgl. Augustinus, *Confessiones* 8,2,5], die *Libelli de symbolo* des Nicetas von Remesiana, Ambrosius' *Explanatio Symboli*, Priszillians Petition an Damasus von Rom und zwei Stellen bei Augustinus [vgl. 372] vermag V. nicht zu akzeptieren. Die weiteren Auseinandersetzungen scheinen deutlich zu machen, daß Westra auf Kinzigs und V.s Forschungen – letzterer hatte ihm Einblick in seine unveröffentlichte Habil. gewährt [vgl. 315, Anm. 9] – erst eingehen konnte, als die Ergebnisse seiner Forschungen in Grundzügen schon festlagen. Auf die langen, von einem Geflecht englischer Zitate durchzogenen und daher mühsam zu lesenden Repliken V.s soll hier nicht weiter eingegangen werden.

Die Arbeit wird durch zahlreiche Anhänge bzw. Register erschlossen. Der erste Anhang listet die einschlägigen Bekenntnis-Texte in den verschiedenen Auflagen des BSGR auf (396–408), eine Bibliographie verzeichnet in einem ersten Abschnitt die benutzten Quellenausgaben (409–415), im zweiten Abschnitt die umfangreiche Sekundärliteratur (415–462). Sechs Register (463–480) erschließen die herangezogenen alt- und neutestamentlichen Stellen, ältere und neuere (bzw. moderne) Autoren und Texte, Begriffe, Namen und Orte und abschließend ein zwölf Worte umfassendes Register griechischer Begriffe, die mehrheitlich nur einen einzigen Eintrag aufweisen, dessen Nutzen uneinsichtig ist. Die äußere, drucktechnische und stilistische Gestaltung der Arbeit ist vorbildlich; Druckfehler oder unverständliche Sätze (vgl. z. B. 272; 313) sind äußerst selten.

Ob sich V.s These von der markellinisch-photinischen Gestalt des *Romanum* bzw. *Apostolicum* durchsetzen kann, wird die nachfolgende Forschung zeigen. An V.s Vorgaben wird sie nicht vorbeikommen, auch nicht an seinem hier vorliegenden und gleichsam nachgelieferten Forschungsbericht, der mit seiner Konzentrierung auf das *Apostolicum* zudem zeigt, wie spannend die Dogmengeschichte des vierten Jh.s immer noch sein kann. Daß die Forschung über Entstehung und Entwicklung der Glaubensbekenntnisse weitergehen wird, kann getrost angenommen werden, denn ein in Sätze gefaßtes und breit ausgeführtes *Credo* stellt ein wesentliches Spezifikum der christlichen Kirche dar, das sie von allen anderen Religionen unterscheidet.

Bonn

Ernst Dassmann

Fundamentaltheologie

Appel, Kurt: Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel, – Münster: LIT-Verlag 2003. 208 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 31), pb € 29,90 ISBN: 3-8258-6605-X

Seit Hans Küngs „Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena einer künftigen Christologie“ von 1970 ist es um Hegel, zumal um Hegels Jugendschriften, in der Theologie immer ruhiger geworden, ja man geht wohl kaum fehl mit der Feststellung, zur Zeit werde Hegel, anders als etwa Fichte oder Nietzsche, in der Fundamentaltheologie, wenn überhaupt, nur am Rande wahrgenommen. Schon von daher ist es um so verdienstvoller, nach doch relativ langer Zeit auf die nach wie vor in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Theologie von Kant bis heute kaum zu überschätzenden Texte des jungen Hegel zurückzugreifen und sie für die Gegenwart nutzbar zu machen. Kommt dann hinzu, daß der Rückgriff auf die Geschichte nicht nur eine theologiegeschichtliche Lücke schließt, sondern wichtige Aspekte und Probleme der gegenwärtigen theologischen Diskus-

sion sichtbar macht und vertiefend erschließt, kann bzw. muß von einer in der Sache wichtigen Arbeit gesprochen werden. Kurt Appel hat mit seiner bei J. Reikerstorfer (Wien) angefertigten Diss. eine solche Arbeit vorgelegt. Sie fällt insofern aus dem Rahmen gegenwärtiger Debatten, als sie explizit weder von transzendentaler „Letztbegründung“ noch von praxisorientierter „Daseinshermeneutik“ spricht, ist aber gerade so auch im Blick darauf um so wichtiger und somit aktueller. Der Vf. will nämlich aufzeigen, daß und wie bereits der junge Hegel die durch Kant (und Fichte) unhintergebar gewordene Wende zur Autonomie des Subjekts einerseits aufgreift, andererseits aber durch Einholung des Lebendigen, Gesellschaftlichen und Geschichtlichen aus ihrer individualistischen Verengung herausholen, beide Dimensionen also verbinden und somit radikalisieren und konkretisieren möchte. Er spricht in diesem Sinn vom „Christentum als Weltbegegnung“ beim jungen Hegel, das als solches „immer schon eine Gottesbegegnung oder besser noch, um Gott nicht allzu bruchlos in der Welt zu verorten, was gerade die Welthaftigkeit des Glaubens unterliefe, eine Gottes-Entgegnung voraussetzt“ (13). So ansetzend scheut sich der Vf. nicht, kritisch auf heutige positivistische und transzendentalphilosophische Zugänge zur Gottesthematik und v. a. auf die damit verbundenen Mißverständnisse hinsichtlich der Theodizeeproblematik hinzuweisen. Hier wären an der einen oder anderen Stelle ausführlichere und vertiefende Erörterungen hilfreich, was aber noch einmal eher für als gegen die Qualität der sehr konzentrierten Arbeit spricht, deren systematische Vertiefung um so wünschenswerter erscheint. Daß der Vf. zudem dem jungen Hegel selbst, also seinem eigentlichen Gegenstand gegenüber kritisch bleibt und so bei aller intensiven Beschäftigung mit den durchaus suggestiven Texten der Versuchung nicht erliegt, sich unkritisch damit zu identifizieren – er spricht an einer Stelle sogar kritisch vom „Verhängnis des jungen Hegel, aus dem wir freilich unsere Lehre ziehen können [...] sich tendenziell zu stark einem Vereinigungsmythos (und damit einer subtilen Art von Weltflucht!) hinzugeben“ (14) – zeigt, wie entschieden es ihm um die Sache „Gottes-Begegnung als Welt-Begegnung“ (22 u. a.) geht. Das schließt gerade nicht aus, und der Vf. weist darauf hin, und zwar durchaus zu Recht, daß er gerade so auch einen Beitrag dazu liefert, die Hegelschen Jugendschriften als „Einstieg in eine möglichst unverstellte Sichtweise des hegelschen Denkens“ (16) neu zu entdecken und fruchtbar zu machen.

Der Vf. gibt selbst einleitend einen formal und inhaltlich erhellenden Aufriß seiner sieben Kap. umfassenden Arbeit:

„Im Einzelnen werden wir im ersten Kapitel Hegels Kritik an einer Position, die das Christentum lediglich auf einer abstrakten Verstandesebene zu verorten mag, nachzeichnen, im zweiten Kapitel soll dessen Auseinandersetzung mit einer sich als christlich verstehenden Gesellschaft, deren Glieder nicht mehr in lebendigem Austausch und Zusammenhang stehen, zur Sprache kommen. Das dritte Kapitel soll sich mit der Diagnose Hegels, dass unsere neuzeitliche Welt durch einen Erinnerungsverlust, der sukzessive den Zerfall politischer (im Gegensatz zu einer abstrakt individualistischen) Freiheit nach sich zieht, kennzeichnet ist, beschäftigen. Im vierten Kapitel wird uns schließlich anhand des Fragments ‚Der Geist des Judentums‘ das Einholen der Geschichtlichkeit in die Philosophie und Theologie und die massive Kritik am neuzeitlichen privatistischen Herrschaftsdenken begegnen. Im fünften Kapitel sollen anhand einiger Fragmente Hegels ein Denken aus der Liebe und ein abstraktes Verstandesdenken in seinem Herrschaftscharakter gegenübergestellt werden. Das sechste Kapitel will anhand der Schrift ‚Der Geist des Christentums‘ einerseits zwei zentrale Begriffe des jungen Hegel, nämlich des ‚positiven‘ Gesetzesbegriff und den Schicksalsbegriff gegenüberstellen und andererseits Hegels Abrechnung mit einem weltverneinenden und gesellschaftsvergessen-apolitischen Christentum nachzeichnen. Im anschließenden siebenten Kapitel soll schließlich im Anschluss an einen Exkurs über Dostojewski, insbesondere dessen Roman ‚Schuld und Sühne‘, und in Explikation und Weiterführung des Hegelschen Liebesbegriffs das die Geschichte und das Schicksal unterbrechende und die Gesellschaft verwandelnde Handeln Gottes in Jesus Christus als Ort SEINER Offenbarung herausgearbeitet werden“

Dieser Aufriß zeigt, daß der Vf. einerseits nicht mit einer vorgefaßten Idee an die komplexen Texte Hegels herangeht, sondern sich von diesen selbst leiten läßt und dem entsprechend in geschickter Auswahl die unterschiedlichen Themen und Fragefelder bearbeitet, die er bei Hegel findet. Andererseits arbeitet er auf dieser Grundlage jene ihm von der Sache her für die Theologie heute zentral wichtig erscheinende Thematik heraus, die sich durch Hegels Jugendschriften wie ein roter Faden hindurchzieht bzw. dort immer deutlicher zum Vorschein kommt, nämlich daß eine adäquate Gottesrede immer die geschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Brüche der menschlichen Realität reflektieren muß, und zwar so, daß das Wort Gottes als das die heillose Geschichte überwindende Schöpfungswort, als der göttliche Wider-Spruch hierzu, zum Tragen kommt.

Hier wird deutlich erkennbar, daß der Vf. nicht zuletzt von der politischen Theologie J. B. Metz' stark geprägt ist und deshalb versucht, deren Anliegen spekulativ zu vertiefen und zu durchdringen. Geschick greift er hierzu aber nicht direkt auf Metz, sondern auf Dostojewskis Roman „Schuld und Sühne“ zurück, dem er „erstaunliche Parallelität zu Hegels Gedanken“ (178) bescheinigt, um mit dessen Hilfe Hegels Ansatz weiterzuführen und in dem Sinn zu präzisieren, daß eindeutiger als bei Hegel selbst Jesus Christus als der geschichtliche Ort der Offenbarung der das Unheilsschicksal des Menschen aufhebenden Liebe Gottes erscheint.

Mag man auch hinsichtlich des methodischen Zugriffs auf die einzelnen Hegeltexte das eine oder andere Bedenken hegen bzw. hätte man sich auch eine explizitere Methodenreflexion gewünscht, der kaum zu überschätzende Wert der Arbeit liegt nicht zuletzt darin, daß sie paradigmatisch zeigt: Die gegenwärtigen fundamentaltheologischen Debatten um Transzendentalphilosophie, Hermeneutik und politische Theologie können sich nur zum eigenen Schaden von fundierter Auseinandersetzung mit der klassischen Philosophie, einschließlich des Deutschen Idealismus und nicht zuletzt Hegels, dispensieren.

Dresden

Albert Franz

Kutzer, Mirja: In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis. – Regensburg: Friedrich Pustet 2006. 366 S. (ratio fidei, 30), kt € 39,90 ISBN: 3-7917-2010-4

Der Stellenwert von Dichtung im theologischen und philosophischen Diskurs ist umstritten. Ein schon in der Antike geäußelter Verdacht: Ist Fiktionalität nicht per se ein Zeichen von Lüge, die der Suche nach Wahrheit im Wege steht? Diese Fragestellung greift die vorliegende systematisch-theologische Diss. – betreut von *Bertram Stubenrauch* in Wien – auf, um sie systematisch und grundlegend zu beleuchten. Wie kann das gelingen, etwas „in Wahrheit zu erfinden“, so der Titel? Wie läßt er sich bestimmen, der hermeneutische Ort von Dichtung für die Theologie?

In umfassender Sichtung der bisherigen Forschungsansätze aus dem Bereich von Theologie und Literatur nähert sich die Vf.in ihrem Thema in vier Schritten. Zunächst zeichnet sie den Weg nach, wie von der antiken Literaturtheorie über mittelalterliche Verschmelzungen bis hin zu heutigen Ansätzen einer „Literaturtheologie“ die Position von Dichtung im christlichen Kontext bestimmt wurde. Im zweiten Teil arbeitet sie im Dreischritt „Wort“ – „Satz“ – „Text“ die semiotischen, sprachphilosophischen und hermeneutischen Charakteristika literarisch-fiktionaler Texte heraus. Als außergewöhnliche Gattung derartiger Texte untersucht sie im dritten Teil „biblische Fiktionalität“. V. a. anhand der Schöpfungserzählungen, des Buches Ijob und der Gleichnisse Jesu zeigt sie auf, daß und wie die Bibel selbst literarische Fiktionalität als Offenbarungsmedium nutzt. Unter dem eher poetischen als systematisierenden Titel „Sehnsuchtsgründe“ zeigt sie abschließend auf, daß die Theologie durch die Beachtung literarischer Texte v. a. „Zeitgenossenschaft“ gewinnen kann.

Gerade die „Nähe von Religion und Dichtung“ habe – so die Vermutung der Vf.in – immer wieder die Abgrenzung in ihrer Vehemenz provoziert (21). Nach heute vorherrschenden Vorstellungen gehe man freilich eher davon aus, daß „gerade die poetischen Texten eigene Struktur sie zu Medien der Wirklichkeitserhellung und Möglichkeitsandeutung“ (84) mache. Als Ziel dieser Arbeit angesichts dieses Forschungsstandes legt es sich so nahe, „die weitgehend ausstehende Begründung für die genannten ‚Gewinn dimensionen‘ [zu] liefern“ (84). Poetische und fiktionale Texte können, so ein Zwischenergebnis, „Beziehungen herstellen“ und „eine bessere Welt sehen lassen“. Gerade deshalb können sie „zum Medium der Selbstmitteilung Gottes“ werden (176). Interessant und ungewöhnlich: Die Überprüfung dieser These wird an den exemplarischen biblischen Texten vollzogen. Die spezifische Offenbarung, die durch fiktionale Texte erfolgt, nennt Gott in analogen Sprachspielen, die offen, aber keineswegs beliebig sind. Sie versuchen eine andere Lebenspraxis vorzustellen, die modellhaft das Mögliche vor Augen stellt.

Im Sinne einer „literarischen Anthropologie“ (277) wird der Mensch abschließend als *homo fictionalis* verstanden, als das einzige Wesen, das sich mittels Fiktion Wirklichkeit und Möglichkeit selbst vor Augen stellen kann. Gerade darin steht er „zwischen Gottesebenbildlichkeit und Erbsünde“ (293). Als *homo interpretans* (319) steht dem die Fähigkeit und Verpflichtung zur Seite, sein eigenes Schicksal zu lesen, sich durch Interpretieren die Welt zu erklären und zu gestalten. Anhand von *Bertolt Brechts* „Die Heilige Johanna der Schlachthöfe“ wird dann die „erarbeitete Hermeneutik [...] verdeutlicht“ (323) und durch ein energisches Plädoyer für die enge Verwiesenheit von Theologie und Dichtung abgerundet.

Die vorliegende Arbeit verringert tatsächlich – wie angestrebt – die Lücke der theoretisch-hermeneutischen Absicherung des Arbeitsfeldes von Theologie und Literatur. Die Auseinandersetzung mit philosophischen und hermeneutischen Texttheorien wird gründlich, überzeugend und in sich geschlossen durchgeführt, ohne dabei freilich postmodern-intertextuelle Theorien einzubeziehen. Hier öffnet sich eine weitere, künftig noch zu schließende Lücke. Dabei entsteht

keine neue, eigene Hermeneutik, es geht eher um eine nachgelieferte Begründung des heute weithin üblichen Verfahrens im Dialogfeld von Theologie und Literatur. Diese Zielsetzung gerät am Ende der Arbeit freilich ein wenig aus den Augen. Neben poetisch-kreativen Ausführungen wäre hier eine strukturierte Bündelung der Ergebnisse wünschenswert gewesen. Zwei weitere Wünsche schließen sich an die Arbeit an, ohne damit die Leistung schmälern zu wollen. Zum einen erfolgt die Anbindung an andere neuere Arbeiten im Dialogfeld nur zum Teil. Sie werden in bibliographisch weiter Erfassung genannt und kurz im ersten Teil charakterisiert, für den Ertrag werden sie aber kaum fruchtbar gemacht. Gerade die Arbeit von Jörg Seip („Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung“, Würzburg 2002) geht ganz ähnliche Gedankengänge, bezieht sich zum Teil auf die gleichen kulturellen Zeugen, aber eben von der Warte der Praktischen Theologie aus. Hier wären spannende Verschränkungen und Unterschiede durch die jeweiligen Prägungen der theologischen Disziplinen möglich gewesen. Auch die „Ästhetische Theologie“ (Stuttgart, 3 Bde, 2000–2004) des Evangelischen Systematikers Klaas Huizing hätte mehr als eine Fußnote verdient, zielt doch auch Huizing am Ende auf eine vergleichbare Korrelation (oder Verschmelzung?) von Literatur und Theologie zum Ziel der erlesenen und gedeuteten „Zeitgenossenschaft“ ab. Der Schlußteil der Arbeit hätte ein noch stärkeres Eigenprofil entwickeln können, wenn die Ergebnisse anderer jüngerer Forschungsansätze und -ergebnisse konstruktiv-kreativ mit einbezogen worden wären.

Hauptanfrage jedoch: Die Vf.in sichtet und analysiert ihr Forschungsfeld im theoretischen Diskurs auf hohem Niveau. Die praktische Überprüfung ihrer These vollzieht sie jedoch v. a. auf dem Gebiet biblischer Fiktionalität. Der Bogen hin zum leidenschaftlichen Plädoyer für „Zeitgenossenschaft“ spannt sich so weit aus. Was fehlt, ist die breite Überprüfung anhand von fiktiv-literarischen Texten unserer Zeit. Brechts „Johanna“ – am Ende ausführlich, aber ohne enge Bezüge zu den vorherigen Ausführungen gedeutet – ist auch schon über 70 Jahre alt. Und Wilhelm Genazinos Erzählung „Ein Regenschirm für diesen Tag“ – der zweite etwas genauer angeführte literarische Text – führt zwar in die Gegenwart, wird aber nur in knappen Zügen gedeutet. Schade: Die Arbeit über „Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis“ läßt der Dichtung und ihrer Interpretation selbst fast keinen Raum. Der praktische Ertrag dieser Arbeit harret also noch der Verifikation. Daß dieser Ertrag möglich ist, daß die Vf.in diesen Ertrag überzeugend anhand weiterer Beispiele darstellen könnte, läßt sich dabei vom hohen Niveau dieses Buches leicht prognostizieren. Ein Programm für künftige Aufsätze!

Augsburg

Georg Langenhorst

Unwin, Stephen D.: Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes. Mit einer einfachen Formel auf der Spur der letzten Wahrheit. Aus dem Englischen von Max Delius, – Hamburg: discorsi 2005. 287 S., geb. € 24,00 ISBN: 3-9807330-7-6

In dieser Publikation (englisch 2003) präsentiert der Autor, der theoretischer Physiker und Risikoanalytiker ist, in zehn Kap.n anhand einer mathematischen Wahrscheinlichkeitstheorie den Ansatz einer „mathematischen Theologie“. Das Bayes'sche Theorem betrachtet er dabei als probates Mittel, um Wahrscheinlichkeiten auf der Basis von Indizien zu bestimmen. Weil die Frage des Glaubens an die Existenz Gottes von „brennendem Interesse“ (15) ist, verfolgt Unwin mit seinem Buch das Ziel, den Grad der Wahrscheinlichkeit zu berechnen, der für die Existenz Gottes spricht. Dabei soll auch die besondere Art der Beziehung zwischen dem Grad dieser Wahrscheinlichkeit und dem theologischen Glaubensakt geklärt werden. Es geht um die Frage, in welchem Verhältnis der persönliche Glaube und die begründete Wahrscheinlichkeit stehen, um eine Gesamtüberzeugung von der Wahrheit einer Aussage zu gewinnen. Der religiöse Glaube und die Feststellung einer begründeten Wahrscheinlichkeit messen unterschiedliche Formen von Überzeugung. Sie können als elementare, einander ergänzende Komponenten einer Gesamtüberzeugung gesehen werden.

Dem Vf. geht es in seiner Untersuchung nicht um den pantheistischen Gott Spinozas, Einsteins oder den abstrakten Gott einer anderen ausgefallenen philosophischen Schule, sondern um den personalen Gott der großen Religionen. (Wenn der Übersetzer hier statt von „Religionen“ von „Konfessionen“ spricht, bringt er damit zum Ausdruck, daß er mit theologischen termini nicht besonders vertraut ist.) Eine bloße Erklärung der physikalischen und biologischen Ordnung

(prima causa) würde – so die These des Autors – die Wahrscheinlichkeit für einen personalen, d. h. mitfühlenden, sorgenden, gerechten und gnädigen Gott der großen Religionen kaum beeinflussen. Nach U. liefern die physikalischen und biologischen Gesetze des Universums und die mit ihnen verbundenen Erscheinungen keinen stichhaltigen Beweis für oder gegen die Existenz Gottes. Der Vf. benennt sechs Evidenzbereiche, die im Hinblick auf die Behauptung der Existenz Gottes relevant sind: die Erkenntnis des Guten, die Existenz des moralisch Bösen, die Existenz der natürlichen Übel, „innernatürliche“ (so der Übersetzer) Wunder, übernatürliche Wunder und religiöse Erfahrungen.

Der persönliche Glaube an Gott basiert – so U. – auf Argumenten intellektueller und spiritueller Provenienz. Fielen die Argumente einer dieser beiden Ebenen vollständig aus, so würde dadurch der Grad der Glaubensgewißheit erheblich sinken. U. bewertet den Grad seiner Gesamt-Überzeugung von der Existenz Gottes mit 95 Prozent: 67 Prozent beruhen auf einer sog. begründeten Wahrscheinlichkeit, die restlichen 28 Prozent auf seinem persönlichen Glauben.

Anhand teilweise humorvoller Beispiele und zahlreicher Bezüge zum aktuellen Stand naturwissenschaftlicher Forschung wählt der Autor einen ungewöhnlichen Zugang zur Gottesfrage. Wie weit seine „mathematische Theologie“ überzeugen kann, ist dem kritischen Urteil der Leserschaft zu überlassen. Die Lektüre des Buches hinterläßt über weite Strecken einen etwas eigenartigen Eindruck. Was will der Verlag damit erreichen, daß er auf dem Umschlag des Buches gegen das „unverständliche Geraune“ zeitgenössischer theologischer Schriften wettet? Die oft ungenaue Übersetzung des Werkes beeinträchtigt die Argumentationskraft U.s zusätzlich.

St. Pölten

Josef Kreiml

Kirchengeschichte / Patrologie

Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, hg. v. Martin Leiner / Hildigund Neubert / Ulrich Schacht / Thomas A. Seidel. – Göttingen: V&R unipress 2004. 358 S., pb € 39,90 ISBN: 3-89971-195-5

Tagungsbände sind häufig hybride Gebilde, zumal dann, wenn sie wie im vorliegenden Fall auch noch aus unterschiedlichen Tagungen, nämlich einer über christliche Wurzeln, Geschichte und Zeitgeschichte des Widerstandsrechts im Landtag von Thüringen und einer über christlichen Widerstand in zwei deutschen Diktaturen in der Evangelischen Akademie Thüringen, hervorgegangen sind. Sie dokumentieren durchweg lesenswerte und aufschlußreiche Beiträge und schaffen Schnittstellen zwischen Forschern ganz unterschiedlicher Disziplinen. Aber sie stellen kein kohärentes Ganzes dar, auch wenn die ordnende Hand der Hg. im Nachhinein versucht, durch Einteilungen und Einleitungen zu gruppieren und zuzuordnen. Was bei der Planung und Durchführung einer Tagung von Vorteil sein mag – nämlich Abwechslung in der Auswahl der Exempel, im Radius der Ereignisse (regional, national, international), im Fokus der Aufmerksamkeit, in der Zielsetzung (systematisch, historisch, komparatistisch, selbstkritisch, ikonographisch, pädagogisch), in den jeweiligen Methoden und Zugängen und selbstverständlich auch in grundlegenden Positionierungen – persistiert im gedruckten Endprodukt bestenfalls als Facetten- und Aspektreichtum, der nur dann nicht stört, wenn man die Beiträge nicht in Folge, sondern jeweils für sich liest.

Tut man Letzteres, dann man in diesem Bd auf viel Lohnenswertes stoßen. Dazu gehört zweifellos der dichte staatsphilosophische Überblick von Klaus Dicke über Ideengeschichte und Systematik des Widerstandsrechts. In ganz anderer Weise fasziniert die Auseinandersetzung des Alttestamentlers (Uwe Becker) mit der Frage, ob es eine prophetische Opposition gegen das Königtum gegeben habe, die des Neutestamentlers (Thomas A. Seidel) mit der Frage, ob die Auslegung von Römer 13 „schuld“ sei an der Tradition einer Ethik des unkritischen Gehorsams gegen die Obrigkeit, sowie die diversen Beiträge über theologische Bestimmungen des Verhältnisses von Glaube, weltlicher Obrigkeit und Recht auf Widerstand bei Luther und im Luthertum (Volker Stümke, Ulrich Schacht, Volker Leppin), bei Calvin (François Dermane) und – da fernab von den üblichen Aufmerksamkeitskanälen – in den freikirchlichen Traditionen (Andrea Strübind).

Es zeugt von einigem Geschick der Hg., daß sie auch an den Anfang des zweiten Teils des Bdes, der Beiträge zum christlichen Widerstand in der NS-Zeit und in der DDR versammelt, eine Überblicksdarstellung platziert haben, in der Hans Maier das Phänomen der politischen Religion, der Verfolgung von Christen und die Formen von Widerstand unter nationalsozialistischer und kommunistischer Herrschaft darlegt, typologisiert und analysiert. Martin Leiner und Hans Joachim Ramm gehen den religiösen und ethischen Motiven im

evangelischen und katholischen Widerstand gegen das Dritte Reich nach und heben ihn deutlich von anderen Beweggründen (etwa politischen und nationalen) ab. Das Ringen Bonhoeffers von der pazifistischen Position bis zur Befürwortung des Attentats von 1944 zeichnet Theodor Strom nach. (Wie wichtig dessen Theologie und Spiritualität später gerade für oppositionelle Christen in der DDR geworden ist, erfährt man in einem späteren Beitrag von Ehrhart Neubert 243ff., hier: 271–273.) Zwei vergleichsweise umfangreiche Beiträge befassen sich mit dem Verhalten der evangelischen Kirche in der DDR und ihren „Gratwanderungen“ gegenüber dem Widerstand in ihren eigenen Reihen. Beide geben nicht nur interessante Einblicke in eine erst in Teilstücken greifbare Kirchengeschichte von Thüringen beziehungsweise der DDR, sondern bemühen sich auch merklich um eine differenzierte Bestandsaufnahme, die nicht nur das Couragierte und Rühmliche (die Kirchen als letzter verbliebener öffentlicher Rechtsraum: 255) präsentiert, sondern auch die kleinen Zugeständnisse, Selbstverzicht und Ambivalenzen beleuchtet.

Noch stärker als die Gruppierung des ersten und des zweiten Teils unter den Überschriften „Christliche Wurzeln des Widerstands“ und „Christlicher Widerstand in zwei deutschen Diktaturen“ kann man die Ausbildung des dritten Teils und seine Charakterisierung mit „Aktuelle Fragen des Widerstandsrechts“ als Verlegenheitslösung empfinden. Denn die Heterogenität der Sujets ist hier besonders groß. Freilich sind auch diese Beiträge je für sich genommen spannend und die in ihnen behandelten Probleme andernorts nur schwer greifbar. Der protestantische afrikanische Theologe Nunga Khal-Tambwe berichtet über den Widerstand gegen den Diktator Mobutu in den christlichen Kirchen des Kongo. Immerhin gab es dort zwischen 1990 und 1997 fünfzig kirchliche Erklärungen, die gegen das Regime gerichtet waren (287). Walter Lesch stellt in gewohnt souveräner Weise die ethische Problematik des Kirchenasyls im Kontext der Migrationsproblematik vor, nachdem Jean-Daniel Strub die Übertragbarkeit der Kriterien des sog. gerechten Kriegs auf Formen des Widerstands erörtert hat. Wie der Beitrag von Lesch der einzige ist, der für die doch sehr ergiebige Tradition der Reflexion des Widerstandsrechts innerhalb der katholischen Theologie steht (auch dies ist eine durch die Entstehungsanlässe erklärbare Einseitigkeit), ist der letzte Beitrag von Michael Wermke ein „praktischer“. Er befaßt sich sowohl mit der Rolle des Religionsunterrichts in der freiheitlichen Demokratie als auch mit dem Widerstand als Thema des Religionsunterrichts.

Widerstand ist in Verbindung mit Religion, mit Glaube an den einen Gott und mit der in der biblisch-christlichen Tradition dieses Glaubens tief verankerten Überzeugung von der Verantwortung des Menschen für sein persönliches und sein politisches Handeln nie nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie ein historisches Thema. Vielmehr ist Widerstand unausweichlich eines der Themen, an denen sich der Streit über Wahrheit und Unwahrheit des Glaubens, über Wesen und Unwesen der Religion, über Glaubwürdigkeit und Schuld der Kirchen als der dem Ursprung verpflichteten Überlieferungs-, auf Veränderung ausgerichteten und ihren Glauben auch praktisch ausdrückenden und feiernden Gemeinschaft immer wieder entzündet. Denn überall dort, wo die staatliche Macht die allem Menschlichen eigene Begrenztheit nicht anerkennen will, eröffnet sich eine Stelle, wo Widerstand zu einem Ausdruck christlichen Glaubens und des Bekenntnisses zu Gott werden kann. Und das Festhalten an der Eigenständigkeit des Glaubens und der um ihn herum entstehenden Gemeinschaft bleibt die Voraussetzung für die Möglichkeit, den Allmachtsansprüchen des totalitär werdenden Staats zu widersprechen. Deshalb kann auch der Systematiker über das hinaus, was er hier über die historischen Wurzeln des Widerstandsrechts erfährt, vielfachen Gewinn aus diesem Buch erzielen. Beispiele solchen Gewinns könnten sein: die Typologie der Fallkonstellationen von Widerstand (31–33), die fundamentale Bedeutung der Dualität von religiöser und politischer Ordnung und deren wechselseitige Begrenzung (186–189), die Hochschätzung der „kleinen“ Formen des Widerstands im Alltag (Fürbitte für Verfolgte im Gottesdienst, Kanzelerklärung zur politischen Entwicklung, Mißachtung eines Predigtverbots) (210f.), die Vergewisserung über die groben und feinen Mechanismen, die Menschen verführen, korrumpieren und zu willigen Helfern machen (234), die Fortentwicklung der Theologie der Befreiung zu einer Theologie des Wiederaufbaus in der schwarzafrikanischen Theologie (291f.), die Notwendigkeit der Entwicklung einer Ethik des Gesetzesgehorsams unter den veränderten gesellschaftlichen und weltpolitischen Bedingungen (317–319) wie auch die Übernahme fiktiver Rollenbiografien als Methode zur Reflexion der tatsächlichen Entscheidung- und Handlungsspielräume in historischen Konfliktsituationen (342f.).

München

Konrad Hilpert

Reinhardt, Volker: Der unheimliche Papst. Alexander VI. Borgia 1431–1503. – München: C. H. Beck 2005. 277 S., geb. € 22,90 ISBN: 3–406–44817–8

Das Renaissancepapsttum genießt bei Kirchen- wie Allgemeinhistorikern in der Regel keinen guten Ruf. Ungeachtet seiner mäze-

natischen Leistungen in der Förderung von Kunst und Musik gilt es vielfach als Inbegriff von Reformfeindlichkeit, Verweltlichung und skrupelloser Machtpolitik – vermeintliche Folgen familiär-klientelärer Patronagepolitik mit sprichwörtlich gewordenem Nepotismus. Als ersten Höhepunkt dieser Entwicklung betrachteten schon viele Zeitgenossen den Pontifikat des spanischen Borgia-Papstes Alexander VI. So kann es kaum verwundern, daß gerade dieser so ganz und gar nicht geistlich erscheinende Oberhirte immer wieder zum Gegenstand heftigster, oft religiös oder politisch motivierter Kritik und kontroverser Auseinandersetzungen geworden ist, nicht zuletzt in Folge von Reformation und Risorgimento.

Der in Fribourg lehrende Historiker Volker Reinhardt schlägt als ausgewiesener Kenner der italienischen Geschichte, insbesondere der frühneuzeitlichen Kurie, einen anderen Weg ein. Sein Motto lautet: „Verurteilen oder freisprechen ist nicht die Aufgabe des Historikers“ (11). Dementsprechend weiß er sehr differenziert zwischen der Person und dem Amt des Papstes, dessen Selbstdarstellung und Außenwirkung sowie den verschiedenen Tendenzen der zahlreichen zusammengetragenen Quellen zu unterscheiden. Seine an Detailinformationen äußerst reiche, durchgehend fesselnde Monographie ist in einen Pro- und Epilog sowie vier Kap. gegliedert, die einzelnen Lebensstadien von der Geburt bis zum Tod gewidmet sind. Buchtitel und Kapitelüberschriften versprechen eine spannende Lektüre, die sich dann jedoch nicht durch jene Enthüllungstechniken einstellt, wie Bestseller-Autoren sie gemeinhin anwenden. Vielmehr überzeugt das Buch durch eine fein austarierte, alle entscheidenden Quellen auch ohne großen Anmerkungsapparat aufführende, gewichtende und wertende Darstellung.

Der Untertitel des Prologs „Gift in marmornen Särgen“ (7–14) greift gewitzt die zuweilen schon zum Klischee erstarrte Vorstellung von den Borgia als den Giftmischern des Papstthrons auf. Im Prolog selbst wird dann jedoch explizit das Ziel „der historischen Wahrheit“ gesteckt, an deren Erkenntnisprozeß die Leserinnen und Leser dergestalt beteiligt werden sollen, daß sie auch zu anderen Ergebnissen kommen können (12f.). Diesem Anspruch der Autor durchweg gerecht. Das erste Kap., das die Jahre 1378 bis 1458 beleuchtet („Von Játiva nach Rom“, 15–34), führt in seinen beiden Abschnitten („Der Aufstieg des Onkels“ und „Lehrjahre der Macht“) die Ursprünge des späteren Patronage-Systems vor Augen. Das folgende, in Variation von Marcel Prousts Hauptwerk betitelte Kap. („Auf der Suche nach der verlorenen Macht“, 35–83), läßt die Höhen und Tiefen der Kurienkarriere des von der Familie geförderten Papstnepoten bis hin zum Konklave von 1492 erkennen, aus dem er selbst als Kirchenoberhaupt hervorgehen sollte. „Macht und Ohnmacht“ der Jahre 1492–1497 (84–151) verdeutlicht das dritte Kap.: die allmähliche Durchsetzung gegenüber den Sforza, die Abwehr des invasiven französischen Königs Karl VIII., die unerbittlich betriebene Sicherung des eigenen Machtanspruchs gegenüber der Fundamentalkritik Savonarolas, schließlich die systematische Begünstigung des Nepoten Giovanni (Juan) und die nach heutigen Maßstäben mehr als fragwürdige Heiratspolitik mit seiner Tochter Lucrezia. Das letzte Kap. schließlich („Der entfesselte Papst“, S. 152–246) führt den Pontifex maximus auf der Höhe seiner Macht bis zu seinem Tod vor Augen (1498–1503). Das Augenmerk gilt dabei einerseits den in ihre Schranken gewiesenen Gegnern Karl VIII. und seinem Nachfolger Ludwig XII., der Stadtrepublik Venedig sowie den Sforza und Orsini, andererseits seinem kriegerischen Nepoten Cesare, der Eroberung nach außen und Abschreckung im Innern miteinander zu verbinden wußte, und seiner heiratspolitisch immer wieder instrumentalisierten Tochter Lucrezia – übersteigert noch durch das im Jahre 1501 (einer freilich fraglichen Quelle zufolge) in Form eines Kopulationsturniers zum „Allerhurenfest“ pervertierte Allerheiligenfest (211).

Abgesehen von unbedeutenden Kleinigkeiten – wie z. B. die regelmäßige Verwendung des nicht näher erläuterten Ausdrucks „Gegenkirche“ für die reformerischen Kräfte an der Kurie und die Wiedergabe des Wortes „archypapa“ mit dem Ausdruck „Überpapst“ (61) statt wörtlich „Erzpapst“ – überzeugt R.s. Monographie auf ganzer Linie. Die gezielt auf sozialhistorische Fragestellungen, insbesondere Netzwerkanalyse, ausgerichtete Studie hat ihren Wert nicht zuletzt darin, daß sie zur weiteren Beschäftigung mit Päpsten und Papsttum anregt und zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten für je eigene Fragestellungen von Spätmittelalter-, Renaissance- und Frühneuzeitforschern der unterschiedlichsten Disziplinen bietet.

Münster

Jörg Bölling

Sobiech, Frank: Herz, Gott, Kreuz. Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638–86). – Münster: Aschendorff 2004. X, 392 S. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd. 13), Ln € 64,00 ISBN: 3–402–03842–0

Der Däne Niels Stensen gehört aufgrund einer Reihe von Entdeckungen auf dem Gebiet der Anatomie, Geologie, Paläontologie und Kristallographie zu den bedeutenden Naturwissenschaftlern

des 17. Jh.s. Nach seiner Konversion zum Katholizismus (1667) und seiner Priesterweihe in Florenz (1675) gab er diese wissenschaftliche Betätigung weitgehend auf und widmete sich der Seelsorge. Als Apostolischer Vikar der Nordischen Missionen und Weihbischof wirkte er anschließend in Hannover, Münster, Hamburg und Schwerin. Sein vorbildliches christliches und priesterliches Leben fand bereits bei seinen Zeitgenossen über die Konfessionsgrenzen hinweg Anerkennung. In seiner asketischen Lebensführung und seinem pastoralen Einsatz orientierte er sich am tridentinischen Bischofsideal. Trotz häufiger Mißerfolge gilt Stensen als herausragender Vertreter der kirchlichen Reform. 1988 erfolgte seine Seligsprechung durch Papst Johannes Paul II.

Die zahlreichen Veröffentlichungen über Stensen, unter denen der Biographie von Gustav Scherz (Leipzig 1987/88) besondere Bedeutung zukommt, legen den Schwerpunkt auf seine naturwissenschaftlichen Arbeiten. Demgegenüber wurden seine theologischen Vorstellungen, insbesondere seine Spiritualität vernachlässigt.

Frank Sobiech unternimmt in seiner von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Münster im Sommersemester 2003 angenommenen kirchengeschichtlichen Diss. den Versuch, Stensens Schriften und Briefe auf ihren theologischen Gehalt hin zu analysieren. Dabei stützt sich der Vf. nicht nur auf die verschiedenen Editionen der Werke Stensens, sondern zieht auch unveröffentlichte Schreiben aus einer Reihe von Archiven, wie den Bistumsarchiven in Münster und Osnabrück, dem Hauptstaatsarchiv in Hannover und dem Archiv der Propagandakongregation in Rom, heran. Aufgrund einer umsichtigen Auswertung dieser Quellen weist S. nach, wie die persönliche Lebenserfahrung Stensens, der als Theologe Autodidakt war, Einfluß auf seine theologischen Anschauungen ausübte. V. a. die anatomischen Entdeckungen bewirkten eine Intensivierung seines Glaubens an den persönlichen Schöpfergott, woraus nach der Konversion die „vollständige Selbsthingabe in der Nachfolge Christi“ (345) und im Dienst am Heil der Menschen erwuchs. Das Priestertum stellte nach Stensens Ansicht eine besondere Möglichkeit zum Dienst für Gott und den Nächsten dar. Mit den Begriffen „Schöpfungs-“ und „Kreuzesspiritualität“ umschreibt S. die beiden Schwerpunkte der Theologie Stensens und seiner persönlichen Frömmigkeit (240).

S.s Untersuchung stellt eine Bereicherung der Stensen-Forschung dar. Dies nicht zuletzt wegen der Hinweise auf Anschauungen Stensens, die durchaus zukunftsweisend anmuten. Dazu gehören seine Empfehlung zu häufigem Kommunionempfang (288–291) und seine Äußerungen über die apostolischen Aufgaben der Laien (303–305). Auch nach seiner Konversion bewahrte Stensen seine tolerante Grundhaltung; dies schloß die Ablehnung jeglicher staatlicher Zwangskonversionen, wie sie im Revokationsedikt von Fontainebleau 1685 zum Ausdruck kamen, sowie die Achtung vor der protestantischen Glaubensgemeinschaft ein, die ihm die Taufe vermittelt und den Weg zum Glauben bereitet hatte.

Hannover

Hans-Georg Aschoff

Weih, Alexander: Pietas und Herrschaft. Das Bild Ludwigs des Frommen in den Vitae Hludowici, – Münster: LIT-Verlag 2004. 207 S. (Theologie 65), pb € 17,90 ISBN: 3-8258-7450-8

Das „Bild Ludwigs des Frommen“, spätestens mit dem Oxforder Kolloquium von 1986 in seiner geradezu klassisch gewordenen Negativzeichnung zumindest entscheidend relativiert¹, ist in dieser bereits 1995 vorgelegten, nun veröffentlichten Münsteraner Abschlußarbeit erneut in einer Quellenanalyse zum Gegenstand genommen. Die angesichts der quantitativen wie qualitativen Fülle der Thematik sowie des Anspruchs der Qualifikationsarbeit selbst – es handelt sich eben nicht um eine Diss. oder gar Habil.schrift – erforderliche Beschränkung wurde sinnvoll gewählt und in zweierlei Hinsicht aufgelegt: inhaltlich auf zwei zeitnahe, biographische Quellen, thematisch auf den Aspekt der *pietas* und deren Implikationen für das Persönlichkeits- und v. a. Herrscherbild Ludwigs des Frommen.

Sowohl die inhaltliche wie die thematische Bündelung haben auch im Umfeld der vorliegenden Arbeit neues Augenmerk gewonnen: zum einen durch die gerade 1995 erschienene Neuedition der beiden hier untersuchten *Vitae Hludowici*, derjenigen des sog. Astronomus und des Trierer Chorbischofs Thegan²; zum anderen durch neuere Arbeiten insbesondere von Philippe Depreux, unter denen eine 1998 publizierte Studie zu Ermoldus Nigellus, in dessen Lobge-

¹ Siehe Peter GODMAN/Roger COLLINS (Hg.), *Charlemagne's Heir: New perspectives on the reign of Louis the Pious (814–840)*, Oxford 1990.

² Neuedition: Theganus, *Gesta Hludowici imperatoris; Astronomus, Vita Hludowici imperatoris* MGH SS rer. Germ. in us. schol. [64], ed. Ernst TREMP, Hannover 1995 [zweisprachige Ausgabe lat.-dt.].

dicht auf Ludwig den Frommen er die *pietas* geradezu als das Leitmotiv bestimmen konnte, ausdrücklich zu nennen ist³.

In diesem Rahmen läßt sich die Arbeit von Weih in der Forschung verorten, was angesichts der oben schon angedeuteten Fülle und Bandbreite einschlägiger Arbeiten zur Epoche und Herrschaft Ludwigs des Frommen zunächst durchaus schwierig erscheint. So kann W. z. B. in der Charakterisierung und Beurteilung der beiden Viten und ihrer Verfasser (Kap. 2) zu keinen neuen Erkenntnissen gelangen. Auf die schon in der Einleitung geäußerte Kautel, daß beide Werke „nicht zweckfrei [sind], sondern auf Wirkung zielen“ (Einleitung, 15), wird unten noch näher einzugehen sein.

Nach den schon erwähnten grundsätzlichen Ausführungen zu den Viten und ihren Verfassern eröffnet W. die Behandlung der Thematik mit „Vorüberlegungen zum Begriff und zum Inhalt der *pietas*“ (Kap. 3). Den Ursprung des Begriffs verortet er im römischen Sprachgebrauch zur Großfamilie und zur Blutsverwandtschaft und bietet von hier aus ein reiches Tableau zur Verwendung bei verschiedenen antiken Autoren. Die hauptsächlich doppelte Deutung des *pietas*-Ideals – *erga deos* und *erga homines* – wird hier deutlich und gewinnt in dieser Form mit Blick auf die Thematik durchaus Relevanz, wenn auch diese Ursprünge etwas zu breit behandelt erscheinen und eine stärkere Konzentration auf die christliche Umformung und v. a. dann Verwendung des Begriffs wünschenswert gewesen wäre. Dennoch treten in dem Durchgang zum Gebrauch in der Vulgata, bei den Kirchenvätern, im Mönchtum und in der Volksfrömmigkeit diese Aspekte klar vor Augen. Die Verchristlichung führte zu einer weiteren, vielschichtigen Ambivalenz des *pietas*-Begriffs und seiner Inhalte, die u. a. im Zusammenhang des Dynastiewechsels von 751 auch die Begründung einer Herrschaftslegitimation implizierte. Entscheidende Entwicklungsstufen sieht W. bei Smaragd von Saint-Mihiel und bei Jonas von Orléans, damit also im unmittelbarsten zeitlichen Vorfeld der Autoren der beiden *Vitae Hludowici*.

Im Folgenden analysiert W. auf der geschaffenen terminologischen Grundlage die Verwendung und Sinngebung bei diesen, zunächst beim sog. Astronomus (Kap. 4) und anschließend bei Thegan (Kap. 5). Methodisch sehr gelungen ist hier der vergleichende Ansatz, der im Wesentlichen auf der Beurteilung der Herrschaftsleistungen des Kaisers aus Sicht der beiden durchaus unterschiedlich intendierenden und konzipierenden Autoren einerseits und dem von ihnen gezeichneten Tugendbild Ludwigs andererseits beruht. Während der Trierer Chorbischof die Akzente auf eine persönliche Schilderung legt und bspw. dem Verhältnis zur Kirche wenig Beachtung zuzählt, manifestiert der sog. Astronomus gleichsam einen Tugendkatalog, in den auch die kirchenreformatorischen Maßnahmen Ludwigs eingepaßt sind. Auch mit Blick auf die *pietas* als der zentral behandelten Tugend arbeitet W. „deutliche Akzentverschiebungen“ (113) zwischen den beiden Autoren heraus. Beim sog. Astronomus umfaßt die *pietas* ein breites Spektrum, das sich auch auf Mönchstugenden erstreckt und dort ein besonderes Gewicht legt; bei Thegan dagegen stehen wiederum persönliche Momente im Vordergrund, was in der Herrschaft Ludwigs fast zwangsläufig zu einer Verdichtung auf „innenpolitische“ Aspekte führen muß – gerade hier aber erhebt der Trierer Chorbischof vorsichtige Kritik an der (persönlichen) *pietas* des Kaisers, da diese durch zu ausgedehnte Übung der Frömmigkeit klare Linien, insbesondere bei Personalentscheidungen, verschwimme.

Die hier nur grob skizzierten Unterschiede in der Darstellung und Bewertung der *pietas* bei den beiden Autoren veranlassen W. in einem zusammenfassenden Kap. zu einer direkten Gegenüberstellung der jeweiligen Bilder Ludwigs des Frommen. Gemeinsam, offensichtlich aber voneinander unabhängig, ist beiden die Verankerung der *pietas* als der hauptsächlichsten Verhaltenskategorie Ludwigs, die von ihnen auch grundsätzlich positiv bewertet wird. So kommen beide trotz unterschiedlicher christlicher Geschichtsauffassungen und trotz unterschiedlicher Grundkonzeption – der sog. Astronomus von einer Tugendtypik ausgehend von der Vorstellung eines Idealkaisers, Thegan von einer auffallend individuellen Perspektive her – zu einem vergleichbaren Ergebnis: Die *pietas* befähigt Ludwig den Frommen zu guter und gottgefälliger Herrschaft.

Wenn W. im abschließenden Kap. 7 aus diesem zwar gewichtigen, aber doch deutlich eingegrenzten Befund dann aber auf das Gesamtbild zur Person und zur Herrschaft Ludwigs des Frommen schließen möchte, so sind hiergegen Bedenken anzubringen. Zwar beherrscht er den bisherigen Forschungsgang zu dieser übergeordneten Frage mit einem fundierten, kenntnisreichen Überblick, und seiner Feststellung, daß der oben angedeutete, aktuelle Forschungsstand der Haltung und Wertung des sog. Astronomus und Thegans – also zweier zentraler Quellen zu Ludwig und seiner Zeit – weit mehr entspricht als die ältere Forschung, wird man nicht grundsätzlich widersprechen. Die Frage bleibt allerdings, ob das Herausgreifen eines Schlüsselmotivs, der *pietas*, den Blick nicht wiederum zu sehr einengt und vor allem zu einseitig in eine Gegenrichtung lenkt. Der Umstand, daß W. gerade im Resümee mit der Gesamtbewertung dem von ihm selbst,

³ Siehe Philippe DEPREUX, *La pietas comme principe de gouvernement d'après le Poème sur Louis le Pieux d'Ermold le Noir*, in Joyce HILL/Mary SWAN (Hg.), *The Community, the Family and the Saint. Patterns of Power in Early Medieval Europe*, Turnhout 1998, 201–224.

und dies völlig zu Recht, erhobenen Postulat zu vorsichtiger, behutsamer – und relativierender! – Interpretation von so offensichtlich zweckgebundenen und zielgerichteten Quellen, wie sie die beiden Viten darstellen, nicht (mehr) nachkommt, verstärkt diese Zweifel weiter.

Ein Quellen- („Primärliteratur“) und Literaturverzeichnis, das die umfangreiche Forschung auf die behandelte Thematik in angemessener Breite fokussiert und das auch die lange Zeitspanne zwischen dem Abschluß und der Publikation der Arbeit überbrückt, runden das Buch von W. ab – ein Buch, dessen Stärken in der Analyse, weniger aber in der Interpretation von Quellen liegen.

Münster

Thomas Bauer

Liturgiewissenschaft

Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets ADS, – Freiburg: Herder 2005. 384 S., pb € 19,90 ISBN: 3-451-28313-1

Das von der Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets herausgegebene und von einem Autorenkollegium verfaßte Werk ersetzt das vergriffene, Werkbuch „Der Sakristan“ (1983). Das Buch stellt in klarer und einfacher Sprache eine Fülle von nützlichem Material zusammen.

Nach einer Einführung in den Beruf des Sakristans gibt es einen langen Überblick über die Liturgie (einer Kurzfassung von Sacrosanctum Concilium und Informationen zu liturgischen Feiern, dem Jahreskreis, Gewändern, Geräten, Büchern etc.). Der zweite, etwas kürzere Überblick beschreibt den Kirchenraum und deutet die Geschichte seiner Gestaltung an. Das Werk wird durch eine Erklärung der kirchlichen Berufe und ehrenamtlichen Dienste, sowie nützliche Informationen zu den Sakristanenverbänden und christlichen Symbolen vor Hinweisen auf weiterführende Literatur und einem Index abgeschlossen. Wichtige Passagen, die direkt den Dienst des Sakristans betreffen, sind durch einen grauen Balken gekennzeichnet – z. B. welche Dinge für die Feier eines Begräbnisses für Priester und Assistenz vorzubereiten sind, oder eine Ermahnung, daß sich der Sakristan mit dem Organisten gut verstehen möge. Der deduktive Ansatz der Darstellung ist begrüßenswert. Das Buch vermittelt zuerst ein Grundverständnis eines Elements der Liturgie und gibt darauf aufbauend konkrete Hinweise für die Praxis. Der Sakristan wird dadurch ermuntert, aus seiner Kenntnis der Zusammenhänge und lokalen Situation zu entscheiden und zu handeln und nicht eine fremde Checkliste abzuarbeiten. Wer die hier vermittelten Kenntnisse aufnimmt, wird in Würde, Gelassenheit und Freude seine Arbeit in der Kirche ausführen und von der Gemeinde die geschuldete Anerkennung erlangen.

Ein paar Punkte laden zur Revision ein. So ist zu fragen, welchen Nutzen es für das Verständnis der Funktion hat, dass man den Dienst der Sakristane auf die Leviten im AT und die Ostiarier der alten Kirche (18) zurückführt. Der Sakristan ist Kenner aller materiellen (und nach der Lektüre des Buchs auch vieler theologischer) Hintergründe von Feiern der Kirche. Das Problem, daß seine Rolle während der Liturgie darin besteht, nicht selbstvergessen in sie einzutauchen, sondern abseits zu stehen und den Ablauf der Liturgie zu kontrollieren, gegebenenfalls möglichst unsichtbar darauf einzuwirken, daß er ungestört bleibt, wird wohl gesehen (32f). Vielleicht sollte man den Sakristan in diesem Kontext nicht nur ermahnen, in der Routine nicht die Kniebeuge beim Betreten der Kirche auszulassen (etc.), sondern einen Ansatz seiner Spiritualität gerade aus der tiefen Vertrautheit mit allen Details des Gebäudes, den Büchern, Paramenten und Bräuchen der Kirche zu entwickeln. Die Bemerkung über den Dienst der Ministranten (bzw. des Sakristans, wenn keine Ministranten anwesend sind) reflektiert ein eigenartiges Gemeinde-, Funktions- und Feierverständnis: „Ihr [nämlich der Ministranten] aktives Mittun in der Liturgie ist auch als ein stellvertretendes Handeln für die ganze Gemeinde zu sehen“ (327). Der Text suggeriert, daß die übrigen Mitfeiernden nicht „aktiv“ mittun, weil sie aufgrund des Platzmangels im Altarraum (!), wie er gleich darauf feststellt, nicht alle daselbst eine „Funktion übernehmen“ können. Wer anwesend ist, muß sich jedoch nicht vertreten lassen. Auch die Menschen, die in der letzten Bankreihe stehen, „tun“ selbst und unvertretbar „aktiv mit“.

Münster

Clemens Leonhard

Das Geheimnis lasst uns künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit, hg. v. Nadine Baumann / Martin Stuflesser, – Münster: dialogverlag 2005, 212 S. zusätzlich 3 ungez. S. Tabula Gratulatoria, geb. € 12,80 ISBN: 3-937961-12-7

So gleicht sich alles aus! Der Name des Rez. fehlt aus unerfindlichen Gründen in der Tabula Gratulatoria von Klemens Richter. Viel-

leicht darf er deshalb dieses handliche, schön gestaltete Bändchen von gut 200 Seiten hier vorstellen. Die Autorinnen und Autoren sind alle Schüler des bekannten Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Prof. Dr. Klemens Richter, die ihm zu seinem 65. Geburtstag und zu seiner Emeritierung Ende des SS 2005 eine kleine Dankesgabe widmen wollten. In der offiziellen FS der Kollegen und Freunde zu diesem Anlaß haben sie wegen deren Vielzahl wohl keinen Platz mehr gefunden. Dafür haben sie die Nase vorn mit der Herausgabe. Die offizielle FS kam erst einige Monate später. Die Jugend läuft halt schneller. So gleicht sich alles aus!

Liturgie als Feier des Paschamysteriums Jesu Christi stellt das Grundthema der Festgabe dar. In dem ersten Teil „Liturgietheologische Themen“ finden sich sechs meist profunde Beiträge. Der zweite Teil mit ebenfalls sechs Beiträgen versucht eine „Mystagogische Erschließung“ dieses Grundbegriffs auf verschiedenen Feldern der Pastoralliturgie. Der dritte Teil mit vier Beiträgen buchstabiert das Paschamysterium als „Gottes Heilshandeln in der Welt und für die Welt“. Die Vf. wollen mit ihren Beiträgen zeigen, wie viel sie von Klemens Richter gelernt, wie sie seine Denkansätze weiterverfolgt und in der eigenen Lebenswelt umzusetzen versucht haben (vgl. 8). Diese Lebenswelten weisen eine große Bandbreite auf. Sie reichen von den neuseeländischen Maori über Themen zu karitativem Engagement, Krankheit, Sterben und Tod, Kinderliturgie, Ministrantenpastoral, die oft sträflich vernachlässigte „Liturgische Bildung“, Gottesdienstübertragungen im Hörfunk, Beten mit Bits und Bites, bis zu zwei Beiträgen über den Kirchenraum. Natürlich sind die Beiträge unterschiedlich ausgefallen. Den Rez. haben die sensiblen Ausführungen von Alexander Berger zur Sprache der Liturgie besonders beeindruckt. Das Büchlein belegt die Vielfalt der Themen, zu denen Klemens Richter als Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Münster Stellung bezogen, derzeitige Auffassungen mitgeformt und Anstöße für die Zukunft der Liturgie gegeben hat. Jeder/jede an der „Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit“ interessierte Leser oder Leserin wird das Büchlein mit Gewinn lesen.

Vallendar

Manfred Probst

Buchinger, Harald: Pascha bei Origenes. 2 Bände, – Wien: Tyrolia 2005. 1038 S. (Innsbrucker theol. Stud., 64), pb in Schubert € 98,00 ISBN: 3-7022-2542-0

Das Werk, das als Dissertationsprojekt bei Hans Jörg Auf der Maur begann und nach dessen Tod in Zusammenarbeit mit Lothar Lies vollendet wurde, wird langfristig die maßgebliche Studie zu seinem Thema und seinem liturgiewissenschaftlichen und theologiegeschichtlichen Kontext bleiben. Die Vollständigkeit der analysierten Texte aus dem großen und schwer zugänglichen (erhaltenen) Gesamtwerk des Origenes (im folgenden O.) nützt jedem, der sich zwar für die hier diskutierten Themen interessiert, nicht aber die Materialfülle analysieren kann.

„Pascha bei Origenes“ ist in 2 Bde gegliedert. Der erste beschreibt das Material in einem chronologischen Durchgang durch das Gesamtwerk des O. (entlang von Belegen von Lexemen wie „pascha“ und von Anspielungen oder Besprechungen von für das Pascha bedeutsamen Bibeltexten) und faßt die Einleitungsfragen zu den Werken des O. zusammen. Ein wichtiger Teil des Textes ist der Analyse der beiden Schriften „Über das Pascha“, die in der Mitte des 20. Jh. neu entdeckt wurden (140–335; zur Differenzierung der beiden Schriften: 306–319) gewidmet. In Bd 2 wird dasselbe Material nach systematischen Gesichtspunkten neu geordnet und sowohl im Rahmen der frühen Geschichte des Christentums als auch in bezug auf jüdische Texte analysiert. Dort werden auch alle Zeugnisse zum Pascha vor der Zeit des O. ausführlich diskutiert (vgl. Traditionsgeschichte, 630ff). Die Redundanz der Darstellung erschließt die Daten für verschiedene Leserinteressen. Wer an das Gesamtwerk von O. eine spezifische Frage hat (z. B. nach dessen Meinung über die Pentekoste), möge direkt die jeweilige Passage nach Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses studieren (812–817). Das Fehlen eines Sachindex wird durch interne Verweise, ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und Stellenregister weitgehend wettgemacht.

Voraussetzung für ein Verständnis der Liturgie im Werk von O. ist dessen methodische Verschränkung der Auslegung von Bibel und Liturgie, die besonders im Pesach / Pascha als atl. und ntl. Text, sowie als christliches und jüdisches Fest noch einmal anspruchsvoller wird. O. interpretiert in der Bibel enthaltene Festgesetze und deren (als selbstverständlich angenommenen) Vollzug in der Praxis Israels als irdisches Abbild der himmlischen Wahrheit (60–62). Das wertet „jüdische“ (biblische) Liturgie ab. O. kann aber dem atl. Kult so viel Anziehungskraft abgewinnen, daß er die Zerstörung des Tempels als Voraussetzung für die Existenz des Christentums versteht (128). Wäre der Tempel nicht zerstört worden, hätte das Christentum keine Chance gehabt, sich durchzusetzen. Die Tatsache der Tempelzerstörung ist schon vor O. Teil der antijüdischen Polemik im Christentum

(vgl. 679, 702ff). Sie verleitet zur Behauptung, daß ein Kult, der nicht mehr stattfinden *kann*, auch nicht mehr stattfinden *soll* und deswegen eigentlich immer defizient war. Gott habe die tatsächliche Erfüllung der Opfergesetze nicht gewollt. Mose, der die Wahrheit geschaut hatte, habe dieselbe für die Fassungskraft des Volkes in an und für sich wertlose Gesetze übersetzt (122f, 696f, vgl. aber 306 zum ägyptischen Pesach).

Die „Wahrheit“, die Mose geschaut hat, ist auch nicht der christliche Gottesdienst. Im Gegensatz zu anderen Exegeten konstruiert O. nur selten Typologien entlang der Geschichte – „Erfüllung“ des AT durch NT, Christus oder die Kirche (vgl. 112, 205ff, 436f, 444, 507 und 650f, 721f zu anderen Autoren). Er entkommt damit *manchmal* (bei der Betrachtung der Gesetze von Ex 12; trotz Jo 19,36, das selbst auch nicht in diesen Kategorien denkt, 72 Anm. 334; 757–761) einem substitutionstheoretischen Antijudaismus (70ff) – allerdings nicht immer, vgl. 98, 107, 113, 119, 373–376, 418, sowie 101 und 697, wo die Juden (gegen Röm 2) als aus ihrem Heilszustand herausgefallen betrachtet werden (702–707). Irdische, christliche Liturgie ist wie biblische Liturgie des Tempels ebenfalls nur ein Abbild himmlischer Wahrheit. Deswegen können Christen auch das Sukkotgesetz einhalten, ohne daß es im Christentum ein Fest gäbe, das das biblische Laubhüttenfest aufgenommen hätte (vgl. 127). In der Ewigkeit werden Christen die Wahrheit der in der Bibel als Schatten angedeuteten Feste wie Pesach, Versöhnungstag und Sukkot wirklich begehen können (135, vgl. 341).

Ist christliche Liturgie damit ebenfalls obsolet? Rituale der christlichen Liturgie (Kniebeuge beim Gebet, Eucharistie, Taufe) hält O. in Hochachtung, sieht sie aber wie die Rituale des atl. Festgesetzes als Verschleierung der Wahrheit, die auf jene Wahrheit hin durchschaut werden muß (123, vgl. 133, 520f). Er spricht dennoch gegen die Abschaffung von Liturgie (819), obwohl er Festpraxis als typisch heidnisch entlarvt (vgl. 109 und 121, 494 Anm. 660, 520f). Feste haben nämlich immer noch einen beschränkten Nutzen für die geistig oder geistlich Schwächeren, die etwas sinnenfälliges brauchen (256, 786), oder darin, daß man anläßlich des Festes die Texte der Schrift zu Gehör bekommt (659). Ein liturgisches „Gedenken“ ist von marginaler Bedeutung und nur für unvollkommene Menschen gedacht (786; vgl. 894f zur Anamnese als Teil der Ethik).

O. nimmt das Gesetz des AT dennoch ernst – besonders das über das Pesach – so ernst, daß die gesetzlichen Passagen (fast nur Ex 12,1–11, 494), die er meist wörtlich zitiert und genau auslegt, sogar für die Textkritik des Bibeltexts bedeutsam sind (Übersicht 598–601). Der narrative Kontext des ägyptischen Pesach (Ex 12) interessiert ihn kaum. Das Gesetz von Ex 12 verpflichtet jeden Christen in all seinen Details (69). Wer das Gesetz wirklich einhalten will, darf es aber nicht „irdisch“ einhalten, nämlich als Ritual vollziehen, wie es im Bibeltext steht (283f). An dieser Stelle kommt 1 Kor 5,7 als hermeneutischer Schlüssel zu Ex 12 hinzu. Nachdem Christus „unser wahres Pascha“ ist, müssen die Christen ihn opfern. Das tun sie nicht in der Eucharistiefeier, die keine Assoziation an das „Essen des Pascha“ als „Teilhabe an Christus“ hervorruft (845f). Die Erfüllung des Pesachgesetzes durch die Christen hat nichts mit einer Jahresfeier von Ostern zu tun.

O. stellt fest, daß das Paschalamm des AT auf Christus verweist, nicht aber auf die Passion (Ansatz von Peri Pascha Buch 1, 190–194; anders akzentuiert in Buch 2, vgl. 316–318 u.a., 348, 441f, Kap. 2.7 bes. 750f und 754–770). Mit der Volksetymologie, die das aramäische „pascha“ mit einen griechischen / lateinischen „pathein“ / „passio“ sehen wollte, hat sich O. vielleicht sogar selbst einmal gegenüber Juden blamiert (153, 169). O., der weder Hebräisch konnte, noch dasselbe von Aramäisch zu unterscheiden vermochte (170 Anm. 946, 398, 405 Anm. 61; 523 Anm. 839) argumentiert hier mit der phonetischen Gestalt von „pesach“ / „pascha“, was implizieren könnte, daß er Leute getroffen hat, die es ihm vorsprachen. Solche Information kann aber immer reines Buchwissen sein (397 Anm. 8). Der Vf. hätte in diesem Kontext auch die Übertreibung von Clements, die in Peri Pascha einen Beleg für öffentliche christlich-jüdische Disputationen sehen wollte, deutlicher in Zweifel ziehen können (154).

Das „Pascha“, das schon seinem Wortsinn nach nicht auf die Passion (Christi) verweist, tut dies auch seiner theologischen Bedeutung nach nicht. O. erklärt daher, wie man das atl. Gesetz des Pesach als Christ hält: durch das tägliche Lesen und die existentielle Aneignung der Hl. Schrift. Die Christen opfern, braten und „essen die Fleischteile des [wahren] Lammes“, indem sie das Wort „täglich“ zu sich nehmen (109, 129f, 168, 205ff, 229ff, 240ff, 659f, 823–867). Nur einem kleinen Bruchteil des Volkes traut O. (wohl in rhetorischer Übertrei-

bung) allerdings zu, daß sie diesen Weg der Vollkommenheit so weit zu gehen vermögen (826). Nachdem das Pascha der Christen Christus ist (1 Kor 5,7), schenkt das Essen des Pascha die Teilhabe am Logos. Das ist ein lebenslanges Programm der Selbstbildung und einer asketischen Ethik, kein billiger Abschied von der Teilnahme an Liturgien. Die Kehrseite des Ansatzes ist die Vorstellung, daß die Juden im Unglauben ihrer Gesetzesbeobachtung Christus verfehlt und aufgrund ihres defizienten Schriftverständnisses getötet haben (vgl. 294ff; systematischer Überblick 304ff).

Die Opposition gegenüber dem Fest läßt schon erwarten, was der Vf. tatsächlich feststellt, daß nämlich zur Feier des Jahrespascha aus den Schriften des O. fast nichts zu erheben ist (790–809). Ostern ist das einzige zur Zeit des O. im Jahresrhythmus begangene Fest (146 auch 353ff) – ausgedehnt auf 50 Tage (zur Pentecoste 133, noch nicht Termin der Gesetzesgabe: Anm. 701, 812–817). „[...] das Pascha als Jahresfeier von Ostern kommt so gut wie nie in den Blick“ (422, vgl. 783–785) und „an keiner dieser Stellen, an denen O. vom Pascha als Fest spricht, meint er das Pascha der Christen“ (423). Der Vf. verzichtet auch zu recht darauf, die Spekulation des O., daß Jesus im Januar getauft worden sein soll, zur Rekonstruktion eines Festtermins zu mißbrauchen (104 Anm. 537). Verschiedene Klischees lassen sich durch die detaillierten Beobachtungen ebenfalls auflösen, wenn der Vf. z. B. zeigt, daß O. den Exodus nicht immer und nicht unbedingt paschal deuten muß (412).

Die christliche Initiation betreffend unterstützt der Vf. die Analyse von Paul Bradshaw (1993), der gezeigt hat, daß die Verbindung von Initiation und Ostern nie überall und als Grundparadigma nur kurze Zeit en vogue war. In der Gemeinde des O. wurde wahrscheinlich zu Ostern nicht getauft (137, 488, 807ff, 818, 868f).

O. interpretiert z. B. den Wasserträger nach Mk 14,13par. nicht auf Taufe oder Ostern hin, sondern als „Mose, den Gesetzgeber, der die geistige Lehre in leiblichen Geschichten trägt“ (644; zu Mose 701 Anm. 1702). Das hindert ihn nicht, die christliche Initiation mit Interpretamenten aus dem Pesach zu deuten (175–180; 401, 455–458, 466f, marginal auch 558, 795). Initiation ist Erfüllung des Pesach-Gesetzes. O. findet sogar ein Echo der Abfolge des Initiationsrituals in Ex 12 (implizit 256f). Dennoch bleibt er auch an dieser Stelle bei der Allegorie. Die „Salbung“ (der Türpfosten mit dem Blut des Pesachlammes) ist „der Glaube an ihn“ (Christus, obwohl Origenes hier auch die Leiber der Christen mit den Türpfosten vergleicht, 226f – vgl. aber zu Peri Pascha Teil 2: 275; 483–488). Die Allegorie war schon vor O. bekannt (529 Anm. 884). Die Terminologie um „Siegel“ / „Versiegelung“ benützt O. wahrscheinlich nicht im Kontext der Taufe (485). Den Auszug aus Ägypten realisieren die Christen ethisch (im Lebenswandel), liturgisch (in der Taufe) und eschatologisch (in der Auferstehung des Fleisches, 409). In Peri Pascha 1.18 erscheint schon Röm 6 als Interpretament der Taufe (187) – ein Text, der sonst erst im 4. Jh. in den Taufinterpretationen wichtig wird und (bis zu den Reformen im Zug des Vaticanum II) in den euchologischen Texten der Initiation praktisch keine Rolle spielt.

Daß es bereits standardisierten, liturgischen Text gegeben hat, ist aus dem Werk des O. generell nicht abzuleiten (vgl. 529f Anm. 885, aber 372 Anm. 2064 für das Echo eines Einsetzungsberichts). Auch die „Nacht“ (innerhalb derer das Pesachlamm nach Ex 12 verzehrt werden muß) bringt ihn zu Überlegungen über das Eschaton, nicht zur Assoziation einer Osternacht (243, 276f, 301, 410, 485, 494, 505ff, 548f – mit einem Hinweis auf die Auferstehung Christi „um Mitternacht“ im allerdings unsicheren Fragment zu Mt nr. 500; 798). O. erwähnt auch keine Vigilfeier und kein Fasten. Zur Quadragesima hat Vf. eine gesonderte Untersuchung verfaßt, die demnächst erscheinen wird. Eine Erwähnung der „Quadragesima“ durch O. ist sehr unsicher (800, 811f). O. sagt nicht, daß Ex 12 zum Pascha vorgelesen wurde (801, vgl. aber 146). Der Tura Papyrus, der Peri Pascha (die beiden großen Auslegungsgänge von Ex 12) enthält, ist keine Festhomilie, so daß aus Existenz und Thematik des Textes nicht auf eine Lesung aus Ex 12 geschlossen werden kann.

Die Spiritualisierung des Pascha als etwas, das zu jeder Stunde im Leben des Christen vollzogen werden muß, marginalisiert jede Frage nach einem „Wochenpascha“ systemimmanent (vgl. 353f). Die Begründung des christlichen Wochenfastens (Mittwoch und Freitag, das allerdings bei O. nicht mit Liturgie verbunden ist, 51 Anm. 193 über die Unverlässlichkeit der Übers. von Rufin) mit der Passionschronologie in einem Katenenfragment ist wahrscheinlich nicht O. zuzuschreiben (51, 374f). Dazu ist zu bemerken, daß jegliche Verbindung von Passionsereignissen mit einem Wochentag ein dominikales Osterfest voraussetzt. Wer immer dem 14. des Monats folgt, kann aus der Liturgie keine Typologien für Wochentage entwickeln. Die Abwesenheit der Vorstellung eines „Wochenpascha“ für O. tritt noch mehr darin hervor, daß er ein wöchentliches Passionsgedächtnis (Freitag und Sonntag) kennt, aber nicht mit dem Pascha (422 Anm. 182) verbindet, obwohl seine Gemeinde wahrscheinlich ein dominikales und kein quartodezimanisches Pascha feierte (787).

Das Verhältnis des O. zum „Judentum“ ist schwer zu bestimmen, weil sich fast alle Belege einer Auseinandersetzung mit den Juden über das Pesach auf die „Juden“ des AT beziehen. Eine terminologische Differenzierung in „Juden“ (der Gegenwart) und „Hebräer“ (der Bibel) wird von O. nicht konsequent angewendet (vgl. 668 zum Nisan).

Zu dieser Frage setzt sich der Vf. mit der Diss. von Ruth Clements (Harvard 1997 „Peri Pascha: Passover and the Displacement of Jewish Interpretation Within Origen's Exegesis“) auseinander. Er bewertet (neben der Beobachtung, daß Clements wichtige Belegtexte nicht bringt und die deutschsprachige u. a. Sekundärliteratur ignoriert, 28f) die Möglichkeit, aus dem Werk des O. dessen Beziehungen zum Judentum zu erheben, weniger optimistisch als Clements (vgl. 667, 402 Anm. 36, 473 Anm. 530). Insofern die jüdische Interpretation bei O. von Clements als „rhetorische Konstruktion“ identifiziert wird, ist sie zweifellos ein „Schlüssel der Paschatheologie des Origenes“. Die Elemente jener rhetorischen Konstruktion dürfen allerdings nicht voreilig als Echo rabbinischer Traditionen vereinnahmt werden. Der Vf. spricht zwar (34) von der „gelegentlichen Integration nachbiblischer jüdischer Halakha und Theologie in die Rekonstruktion biblischer Praxis“ durch O. An verlässlichen Belegen bleibt davon allerdings außer der Tatsache, daß O. vielleicht die auch in der Mischna reflektierten Traditionen der Suche nach dem Sauerteig (96, 365, 673) und die Widmung des Pesachtieres für die Teilnehmer am Mahl (58, 204, 675) kennt, kein Detail übrig.

Die Suche nach dem Sauerteig ist in jedem Fall eine bemerkenswerte, über die Bibel hinausgehende Information, die O. bringt (673). Daß ein Jh. früher über Polykrates berichtet wird, daß er das Fortschaffen des Sauerteigs bei den Juden beobachtet, kann für O. in jede Richtung – als Argument für die Annahme von reinem Buchwissen oder für tatsächliche Beobachtungen von Juden der Stadt – interpretiert werden. Die präzise wirkende Auskunft ist aber keine ebenso präzise Reflexion der rabbinischen Regeln, die von der Suche nach Sauerteig am Vorabend des 14. Nisan ausgehen – O. am Morgen (674, obwohl die verwendeten Worte in ihrer Etymologie ähnlich sind). Dem Vf. ist in diesem Fall zuzustimmen, daß Kenntnisse aus erster Hand für O. möglich waren und daher nicht ausgeschlossen werden dürfen.

Die Widmung des Pesachtieres (675–677) ist notwendigerweise historisches Wissen und kann aus einer literarischen Quelle – freilich auch aus einer Diskussion mit einer Person oder Gruppe – stammen. Zur Zeit des O. wurden schon lange keine Lämmer mehr geopfert. Der Beleg kann nicht beweisen, daß O. rabbinische Traditionen gekannt hat. Eine Beobachtung von Vf. läßt aufhorchen (211f). O. führt im Kontext dieser Bestimmung auch eine Regel zum Ritual an, die mit rabbinischer Halakha nichts zu tun hat. Die Zusammenstellung könnte „jüdische“ – eben nicht-rabbinische – „Halakha“ zum Pesachritual sein. Auch Philo (676) hat ähnliche Informationen. Es ist daher methodisch nicht unproblematisch, dem rabbinischen System ähnliche Realia aus dem Text von O. herauszuziehen, damit seine Begegnung mit dem rabbinischen Judentum zu belegen und eine widersprüchliche oder schlicht absurde Notiz in deren Kontext zu übergehen.

Unter den Beobachtungen des Vf.s findet sich viel darüber, was O. an Information über das rabbinische Judentum nicht gehabt hat (vgl. Kap. 2.6). Darüber hinaus wäre anzumerken, daß die Rabbinen z. B. aufgrund ihrer eigenen Geschichtsanalyse die historische Bruchlinie in der Liturgie des Pesach nicht mit der Zerstörung des Tempels ansetzen, sondern nach dem Vollzug des ägyptischen Pesach (Ex 12). Für sie waren nur wenige Gesetze von Ex 12 für die gesamte Geschichte Israels bestimmt. Das meiste galt ausschließlich und nur einmal in Ägypten. Ex 12 ist nach 70 für die Gestaltung des Rituals theoretisch (und praktisch) irrelevant. O. ist diese Vision fremd. Er rekonstruiert die Gestalt des Pesach vor 70 aus Ex 12 und geht davon aus, daß auch nach 70 ein Pesach immer so aussieht oder aussehen müßte. Alle Hinweise auf eine „jüdische“ Praxis, die mit Ex 12 übereinstimmt, sind wertlos für die Rekonstruktion der tatsächlichen Praxis der jüdischen Zeitgenossen von O. Es ist nicht wahrscheinlich, daß „die Juden“ von Cäsarea „in ihren Häusern“ am 14. Nisan Lämmer opferten (vgl. 678–681). Die Behauptung, daß „die Juden“ jedes Jahr ein Schaf opfern (174, 419) kann bestenfalls auf fehlende Vertrautheit mit jüdischen Bräuchen schließen lassen. Der Vf. macht allerdings (364 Anm. 2040) auf die Relativität der Terminologie aufmerksam. Wenn „Pesach feiern“ mit „Lamm schlachten“ schlicht identisch ist, kann Ex 12 ins zeitgenössische Judentum hineingelesen werden, ohne daß daraus auf Kenntnisse oder Unkenntnisse des O. über irgendein Ritual geschlossen werden kann. Im hermeneutischen Ansatz des O. ist es dann möglich zu sagen, daß „die Juden das Pascha roh essen“, was bedeutet, daß sie das Gesetz nicht verstehen und die Schrift nur „leiblich“, nicht „geistlich“ deuten (698–702). Daraus kann nicht der Schluß gezogen werden, daß die Juden Caesareas am Pesach rohes Lammfleisch zu essen pflegten – die Christen aber gebratenes (weil sie die Schriften korrekt verstehen). Der Vf. weist auch auf die in jeder möglichen Rekonstruktion von Brauchtum am 2. Tempel unplausiblen Vermutung des O., daß beim Pesachmahl das Fleisch eingetaucht wurde, hin (681). Wenn O. Gespräche mit rabbinischen Juden über das Pesach geführt haben soll, dann hat er deren in mehreren Texten deutlich zum Ausdruck gebrachten Ansatz nicht verstanden. Theoretisch hätte er sich der Position der Rabbinen nähern können. Er meinte ja, daß das ägyptische Pesach damals das konkrete Heil der Hebräer bewirkte (306), die folgende Einhaltung des daraus abgeleiteten Gesetzes aber das Unverständnis der Schrift voraussetzte.

Noch mehr hätte eine echte Auseinandersetzung zwischen O. und den Rabbinen auch aufklären können, daß beide ein sehr ähnliches Verständnis über

die Rolle der Bibellektüre haben. Sowohl für die zur Zeit des O. redigierte Tosefta (tPes 10) als auch für O. selbst ersetzt das Studium der Opfergesetze das Ritual, so daß Schriftstudium zur Erfüllung der Ritualvorschrift wird. Es gibt aber keinen Hinweis auf eine Beeinflussung (in jede mögliche Richtung). Mit dem in der Antike oft anzutreffenden Unverständnis begegnet O. auch der Sabbat-Ruhe (223f).

O. diskutiert die Erwähnung des Wassers in Jo 7 (231). Auch hier assoziiert er nicht die in der Mischna breit geschilderten Rituale mit Wasser um Sukkot incl. der Feier der „Freude des Brunnenhauses“, die die Mischna in glühenden Farben schildert, obwohl für ihn klar ist, daß es in Jo 7 um Sukkot geht (636) und er Sukkot auch analog zum Pesach interpretiert (894f). O. behauptet, daß gelegentlich ungesäuerte Brote aus dem Getreide der neuen Ernte gemacht wurden. Das könnte er aus Jos 5,11 (587) und Dtn 16,1 LXX geschlossen haben. O. diskutiert auch die Bezeichnung des „Monats der Neuen“ (LXX, 94) für „Frühlingsmonat“. Solange der Tempel noch stand und gemäß dem, was man aus rabbinischer Halakha erschließen kann, konnten zumindest zum Pesach selbst nie Mazzot aus neuem Getreide gegessen werden, weil die Ernte erst mit dem Abschneiden des Omer nach dem Pesach beginnen konnte. Die in der Pesachnacht gegessenen Mazzot müssen aus altem Getreide hergestellt werden. Die Behauptung von O., daß Juden gelegentlich Mazzot von neuem Getreide essen, setzt nicht das Postulat eines jüdischen (aber irgendwie nicht-rabbinischen) Informanten voraus (vgl. 77 Anm. 363).

Daß das Pesach im Nisan gehalten wird, kann ein „Element der Allgemeinbildung“ (668, vgl. 77 Anm. 364, allgemein 686: „ein gewisses Kulturwissen“; 692) sein und beweist keine Kenntnis jüdischer Kalender. Die zwei Jahresanfänge, die sich aus der Bibel ergeben, sind O. bekannt (104, 669). Die rabbinische Vorstellung von vier Neujahrsterminen kennt er aber gerade nicht. Angesichts von Ez 40,1 (auch LXX) und der folgenden Betonung des 10. Tages des Monats liegen Gedanken zu mehreren Neujahrsterminen nahe.

Ähnlich entfaltet O. die Bedeutung der Bitterkräuter (102, 130, 495ff), ohne auf einen Realienhinweis zu kommen, daß nach der Mischna die Bitterkräuter ein wichtiges mimetisches Ritualelement, das den Seder mit Ex 12 verbindet, darstellen. Auch das, was im Hochmittelalter zur vom Sohn gestellten Frage „Wodurch unterscheidet sich diese Nacht...“ im Seder wurde und was in der Mischna als Textbeispiel für den Vater, der seinen Sohn belehrt, wenn dieser keine selbst formulierte Frage zusammenbringt, erscheint, assoziiert O. nicht. Er legt die 4 Stellen der Tora, die zu seiner Zeit bereits als ritualisierte Frage eines Kindes in der rabbinischen Exegese behandelt werden, nicht aus (534).

O. schlägt offenbar v. a. gegen „das Judentum“ aus, wo sich aus dem christlichen Interesse am AT Reibungspunkte mit dem AT ergeben oder wenn die Praxis von Christen einer Gesetzesobservanz ähnlich ist (z. B. 369, 378, 695). Frauen der Gemeinde des O. halten in nicht näher geschilderter Weise Regeln zu den ungesäuerten Broten ein (101, 693ff). Das ist nicht nur ein jüdischer, sondern auch ein atl. Brauch, was auch für Sabbat und Versöhnungstag (vgl. 767, normalerweise nicht systematisch mit dem Pascha verbunden) gilt. Daraus ist nicht sicher zu schließen, daß diese Christen die griechischen Juden Caesareas imitierten oder sich ihnen anschlossen. Sie können auch versucht haben, das AT einzuhalten – freilich auch beides.

Aus den vom Vf. vorgelegten Analysen zeigt sich am Beispiel der Frage nach einem Triduum Paschale in der Gemeinde des O., wie das Vorurteil darüber, daß Theologie als Folge von Ritual entsteht, zur Rekonstruktion von Ritualen durch die moderne Forschung führen kann. Der Vf. erfaßt im Gegenzug zu dieser Vorstellung z. B. die Ausführungen des O. über die Taufe als erstes Erscheinen eines Zusammenhangs von Exodus, Christusereignis und Initiation. Ein Jh. später wird aus einem Stück Theologie eine Sequenz von Ritualen. Darin liegt eine wegweisende Erkenntnis für die Rekonstruktion von Elementen der Liturgie aus Texten für die Zeit vor dem vierten Jh.

Zu sagen, was sich bei O. findet, ist wichtig. Sagen zu können, was sich im erhaltenen Werk nicht findet, ist besonders in bezug auf die Rekonstruktion der Liturgieentwicklung für diese mindestens ebenso wichtig. Dem Vf. gelingt es dadurch, anachronistische, durch unzuverlässige Hinweise auf Texte von O. gestützte Rückprojektionen von Institutionen des vierten Jh.s in das dritte abzuwehren.

Der Umgang mit dem alttestamentlichen Gesetz durch O. ist kein Modell zur direkten Übernahme. Bald nach O. hat sich das Christentum vom AT als Gesetz und auch weitgehend als Text der eigenen Tradition verabschiedet. Was bedeutet es, wenn ein christlicher Autor nach Paulus ein Programm entwirft, wie Christen das Pesachgesetz einhalten können, weil sie es müssen? Ist das ein heilsgeschichtlicher Rückschritt oder ein ehrenwerter Versuch, die Bibel ernst zu nehmen? Gerade das, was man als „Zeremonialgesetz“ bezeichnet hat, mag auch Freunden des AT als schlicht obsolet gelten. Wer nach der Schnittstelle zwischen Liturgie und AT sucht, kann an den kultischen Vorschriften der Bibel nicht vorbei. Liegen diese Gesetze ausschließlich im Interesse des Judentums, auf deren Umgang damit Christen mit Respekt und Sehnsucht, aber immer aus einem großen Abstand hinüberschielen? Wenn sie auch Texte des Christentums sind (ohne dadurch weniger Texte des Judentums zu werden),

sollten sich Christen mit ihnen auseinandersetzen. O. muß als formale Warnung immer dort mitgelesen werden, wo praktische und theoretische Ansätze der Theologien aller Epochen behaupten, es ginge ihnen um „die Hl. Schrift“, sie aber tatsächlich nur eine kleine Testimoniensammlung überhaupt wahrnehmen und diese aufgrund der Tatsache, daß sie sie ständig zitieren, vorlesen und erklären, für wichtig halten.

Für jede moderne Rezeption sind auch die Versuche des O. anregend, die Relation der atl. Opfer und des Todes Christi zu bedenken. Seine Abneigung gegen die platte Identifikation der Passion Christi mit dem Pascha führt ihn zu weiten hermeneutischen und theologischen Überlegungen (die ihrerseits wieder Probleme schaffen). Der Vf. analysiert mit reichen Belegen das Verständnis des O., der z.B. eine differenzierte Analyse der verschiedenen Hinweise auf „Lämmer“ im NT vorlegt, dabei Jo 1,29; Jer 11,19 und Jes 53,7 kombiniert, ohne das Pascha zu erwähnen (735). Nachdem O. sich den Weg anderer Theologen, „Pascha“ einfach als „Passion“ (Christi) zu deuten, versperrt hat, entwickelt er den großen Bogen der Vorstellung des „Übergangs“ – ebenfalls aus einer Volksetymologie von „Pesach“. Der Vf. dazu (522): „[...] das umfassende, von O. entworfene Konzept der *ὑπέρβασις*, welches Ab- und Aufstieg Christi in einen universalen kosmischen und soteriologischen Rahmen stellt, gehört aber zu den genialsten Einfällen altkirchlicher Paschatheologie überhaupt und ist die reife Frucht eines langen Theologenlebens.“

Die Auseinandersetzung mit dem Werk des O. ist heute nicht nur notwendig, um die ihm folgende Theologiegeschichte zu verstehen. Sie lohnt sich, wie oben angedeutet, auch inhaltlich. Als Ausleger von Schrift und Liturgie ist O. kompromißlos, unbestechlich und originell. Er hat ein großes Vorwissen, schreibt aber seine Vorgänger nicht einfach ab. Es ist das große Verdienst des Vf.s, die Analyse des Pascha bei O. einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben.

Münster

Clemens Leonhard

Eicker, Thomas: Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige. Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik. – Paderborn: Schöningh 2004. 357 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 46,90 ISBN: 3-506-71684-0

Nach einer theologischen Grundlegung der Kirchenmusik sucht man in den neueren Dokumenten der katholischen Kirche vergebens. Auch das Basisdokument, das Kirchenmusikkapitel der Liturgiekonstitution („Sacrosanctum Concilium“ 1963), enthält einleitend lediglich einige allgemeine Grundsätze über das Zueinander von Liturgie und Musik. Dieser vage formulierte Artikel 112 verrät bereits den Kompromißcharakter des gesamten Kapitels. Die Instruktion „*Musica sacra*“ (1967) als Ausführungsbestimmung dieses Kapitels hatte ein Einleitungskapitel über theologisch-musikalische Perspektiven erhalten sollen; doch man konnte sich in der zuständigen Arbeitsgruppe auf den Entwurf von Joseph Gelineau nicht einigen und fand auch keinen adäquaten Ersatz. Andere Dokumente kommen über Ansätze einer Theologie der Kirchenmusik ebenfalls nicht hinaus (siehe Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch 1969, Nr. 19; Allgemeine Einführung in das Stundengebet 1971, Nr. 270).

Thomas Eicker (Priester der Diözese Aachen), der Autor der vorliegenden Studie, die 2003 als Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Bonn angenommen wurde, versucht diese Lücke zu schließen. Wohl wissend um katholische und evangelische Autoren (z.B. Philipp Harnoncourt und Oskar Söhngen), die sich eingehend mit der theologischen Bestimmung der Musik befaßt haben, sucht E. doch neue Inspirationen bei einem jüdischen Philosophen: Franz Rosenzweig (1886–1929). Dieser hat in seinen Schriften die gesamte jüdische Gedanken- und Glaubenswelt ausgelotet und sich auch intensiv mit dem Christentum befaßt. Eine zeitweise erwogene Konversion hat er dann aber definitiv nicht vollzogen.

Das Buch gliedert sich in fünf Teile. Teil 1 (23–83) stellt eine ausgewogene Diagnose der liturgisch-musikalischen Situation im Kontext eines vom II. Vatikanum angestoßenen erneuerten Liturgieverständnisses. Es werden verschiedene Konzepte von Kirchenmusik entfaltet, wobei sich als Dauerproblem die Spannung zwischen Tradition und Fortschritt zeigt, einschließlich der Frage einer angemessenen Ästhetik.

Teil 2 (84–160) bietet einen Gesamtüberblick der Philosophie Franz Rosenzweigs, eingeordnet in die geistes- und kulturgeschichtlichen Strömungen um 1900. Zunächst wird entlang seiner biographischen Entwicklung sein spezifischer Denkansatz dargelegt: als Schüler von Friedrich Meinecke mit einer Studie über Hegels Staatsverständnis promoviert; dann aber stärker vom späten Schelling beeindruckt. Es folgen die großen Themen, dargelegt anhand von Franz Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ (1919/20). Franz

Rosenzweig verwirft das geschlossene System des vereinheitlichenden Idealismus und setzt stattdessen anthropologisch-geschichtlich an: Er betont die lebendige Vielfalt der Individuen, die sich als Angerufene und Antwortende erfahren. Aus dem Eingehen des Einzelnen auf den Anderen, sich erstreckend in gebührender Zeit, ergibt sich eine Empfänglichkeit für Offenbarung im weiteren Sinn, für Selbstmitteilung Gottes im engeren Sinn. Wirklichkeitsnäher als der erklärende Idealismus ist auch die Sprachform des Erzählens. Für das gemeinschaftliche Agieren im Gottesdienst steht der Begriff „Chor“; wichtiger als das Was des Gesangs ist das Daß. So wird künftige Vollendung (Schweigen, Erlösung) vorweggenommen.

Teil 3 (161–234) behandelt das Kunstverständnis von Franz Rosenzweig. Dieser versteht das Judentum als ahistorisches, zeitenthobenes, ewiges Volk. Das Christentum hingegen sei die Religion vieler Individuen unterwegs. Die Christen brauchten daher die Kunst, um sich weiterzuentwickeln hin auf das Ziel der schweigenden Begegnung mit dem Göttlichen. Liturgisch vollziehe sich diese Entwicklung in drei Bereichen angewandter Kunst: 1. Architektur: der Kirchenraum als heiliger Raum fügt Vereinzelte ahnungsvoll zu einem Ganzen zusammen; 2. Musik: erklingendes Wort wird innerhalb liturgischer Zeit zum sakralen Geschehen, wobei der Einzelne aus seinem Welt-Verhaftetsein auf die einigende Ewigkeit verwiesen wird; 3. Gebärde: im Tanz als Weiterführung der Dichtkunst wird Erlöstsein am deutlichsten spürbar, weil Körperlichkeit mit Schweigen verbunden wird.

Teil 4 (235–322) sucht die Ästhetik Franz Rosenzweigs fruchtbar zu machen für eine Theologie der Kirchenmusik. Kirchenmusik verbindet die drei Zeitebenen – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – miteinander: im Erklingen komponierter Texte wird Lob und Bekenntnis erneut präsent und weist zugleich auf die erhoffte Vollendung voraus. Musik verstärkt, was dem Menschen schon im Alltagsleben und dann verdichtet im Kult gegeben und aufgetragen ist: Kontakt zum Transzendenten und persönliche Lebensgestaltung miteinander zu verbinden. Durch das Klangwerden des Wortes im Musizierenden und Hörenden wird Göttliches zugänglich. Auf diese Erfahrung hin antwortet der Mensch, indem er sich in der Gemeinschaft artikuliert. Die Stimmen vieler Einzelner vereinigen sich im chorischen Gesang. Singen und Musizieren geschieht also weniger eigenmächtig, sondern verdankt sich der gespürten Präsenz Gottes. Daß an den Ansichten von Franz Rosenzweig aus heutiger Sicht auch Kritik geübt werden darf, räumt E. durchaus ein (263ff.).

Teil 5 (323–334) zieht ein Fazit in zwölf Thesen mit Desideraten und Postulaten. Zunächst wird der Gehalt des Titels „Einsäen der Ewigkeit in das Lebendige“ erklärt, sodann wird dargelegt, wie Kirchenmusik in Theorie und Praxis besser begriffen und gestaltet werden kann. Erwähnt sei hier nur der im ganzen Buch immer wieder ertönende Ruf nach mehr Gegenwartsmusik (Neukompositionen, Improvisation).

Eine kleine Unstimmigkeit fällt auf: Joseph Gelineau hat ein theologisches Geleitwort nur für die Instruktion „*Musica sacra*“ (richtig: 56) geschrieben, nicht aber für das Kirchenmusikkapitel der Liturgiekonstitution (falsch: 79). Ferner sei ein Hinweis erlaubt: Das mehrfach zitierte Buch „Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft“ besteht aus zwei Teilen mit je eigener Seitenzählung. Wünschenswert wären Register gewesen, zumindest ein Personenindex.

In formaler Hinsicht besticht diese Studie durch ihre hermeneutische Leistung. E. ist es gelungen, die antiquierte, abgehobene, fremdartige Sprache von Franz Rosenzweig nicht nur besser verständlich zu machen, sondern dessen Gedankenwelt auch in ein plausibles System einzuordnen – freilich um den Preis einer gewissen Redundanz (Wiederholungen). E. neigt dazu, Themen so weit ausgreifend darzulegen, daß der Bezug zum Hauptthema (zur These) nicht immer ersichtlich ist. Inhaltlich gesehen überzeugt die These, daß den bisher vorgelegten Kirchenmusikkonzepten noch etwas fehlt. Von Franz Rosenzweigs Kunstverständnis her wäre v.a. zu ergänzen, daß es noch nicht genügt, Liturgie und Musik als eigenständige Größen in respektvoll-fruchtbare Spannung zueinander zu halten. Es ist auch stets die Frage nach dem „sittlichen Nährwert“ von flexibel tönendem Gottesdienst zu stellen.

Wer die Anstrengung des Lesens dieses Mammutwerks scheut, dem sei eine Miniaturfassung empfohlen, die auch Appetit auf mehr erzeugen mag: Thomas Eicker: „Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige“ – Impulse einer Theologie der Kirchenmusik im Dialog mit Franz Rosenzweig, in: Albert Gerhards (Hg.): Kirchenmusik im 20. Jh. Erbe und Auftrag, Münster 2005, 153–168.

Sankt Augustin

Eckhard Jaschinski

Hahn, Scott: Das Mahl des Lammes. Die Messe als Himmel auf Erden. – Augsburg: Sankt Ulrich 2003. 173 S., geb. € 16,90 ISBN: 3-929246-94-5

In einem Punkt hat der Autor zweifellos Recht: Dieses Buch ist „keine Bibelstudie“ (12). Ärgerlich daran ist, daß Scott Hahn – Professor für Theologie und Bibelwissenschaft an der Franziskanischen Universität in Steubenville/Ohio – seine assoziative wie spirituelle Lektüre jeder wissenschaftlichen Analyse der Johannes-Offenbarung

gegenüberstellt und über Einsichten wie Erträge des exegetischen Diskurses sorglos hinweggeht¹.

Der Vf. findet in der Messe den Deutungsschlüssel zum Verständnis der Offenbarung. So lautet die Grundthese der Schrift: „Ich möchte behaupten, daß das biblische Buch der Offenbarung den Schlüssel zum Verständnis der Messe enthält, und daß umgekehrt die Messe der einzige Weg ist für uns Christen, den wirklichen Sinn der Offenbarung zu verstehen.“ (10–11, ähnlich 16) Letztlich geht es damit um die Wirkungsgeschichte und den Einfluß der Offenbarung auf die Gestalt, die Texte und die Feier der Liturgie.

Im ersten Teil des Buches (9–59) stellt der Autor seine persönlichen Erfahrungen mit der Liturgie dar, bietet einen groben Einblick in die Geschichte des biblischen Opferverständnisses, zeichnet einzelne liturgiegeschichtliche Entwicklungsstadien nach und erklärt den Aufbau wie Inhalt der Messfeier. Der zweite Teil (61–111) widmet sich der Schrift des Sehers und sucht, einzelne Bilder – wie das Lamm, die beiden Tiere oder die Engel – zu entschlüsseln und für das Verständnis der Liturgie fruchtbar zu machen. Im dritten Teil schließlich (113–160) strengt der Vf. eine Synthese an und legt den Schwerpunkt auf die praktisch-religiöse Dimension seiner Ausführungen für die persönliche Mitfeier des Gottesdienstes.

Unbestreitbar wird damit dem bereits andernorts herausgestellten liturgischen Charakter² – gerade des Schlußteils der Offenbarung (vgl. Offb 22,16–21) – Rechnung getragen. Die gottesdienstliche Versammlung ist Adressat der Schrift, einer Schrift, die ihrerseits die Liturgie nachhaltig geprägt und beeinflusst hat. Oder anders: Die Liturgie greift auf Wendungen, Bilder und Motive der Offenbarung aus. Einzelne Verbindungslinien werden im Verlauf des Buches umfassend behandelt und überraschende – teils etwas zwanghaft durchbuchstabierte (vgl. etwa 117–118) – Parallelen zwischen der Schrift des Sehers und dem Inhalt der Messfeier deutlich. In verständlicher und anschaulicher Weise erklärt H. Teile des Gottesdienstes auch von ihrem biblischen Hintergrund her (43–59) und leitet so zum reflektierten Mitvollzug der Gläubigen an. Soweit wäre dem Anliegen und den Ausführungen des Autors nichts entgegenzusetzen: zu deutlich und zu stark sind die Bande und Bezüge der Messfeier zur Schrift des Sehers – seien sie textueller, motivischer oder ganz praktischer Natur.

Unbefriedigend jedoch bleibt an der Studie die Einseitigkeit des angewandten Interpretationsschlüssels. Die Offenbarung ist weit mehr als ein Speicher liturgischer Wendungen. Auch die Liturgie ihrerseits ist mehr als der Nachhall eines kosmischen Kampfes (vgl. 128). Das ausschließlich liturgische Verstehen der Offenbarung wie das ausschließlich apokalyptische Verstehen der Liturgie verzerrt letztlich beides ihrem Wesen und ihrer Funktion nach. Daran ändert auch der einschränkende Hinweis des Vf.s nichts, sein Buch handle „nur von einem Aspekt der Offenbarung des Johannes“ (12). Die Frage ist nicht in erster Linie, wie viele Aspekte behandelt werden, sondern ob die behandelten Aspekte – und damit die Darstellung – dem Gesamt der Johannes-Offenbarung Rechnung tragen und gerecht werden. Aus exegetischer Sicht fehlt dem gewählten Zugang die konsequente Berücksichtigung des historischen Ursprungs: Die Offenbarung entstammt einer geschichtlich einmaligen – kulturellen, gesellschaftlichen und politischen – Situation des ausgehenden 1. Jh.s. Dem Vf. entgeht jede sinnvolle Möglichkeit einer Übertragung, wenn er die Sendschreiben am Beginn der Schrift (Offb 2,1 – 3,22) – und damit die Verstehensbasis und den historischen Boden – gänzlich außer Acht läßt. Die Bilder und Zyklen wie der gesamte dramatische Verlauf der Offenbarung sind fest mit der Lebenswirklichkeit der christlichen Minorität Kleinasiens verbunden und entfalten erst vor diesem Hintergrund ihre Aussage und transformatorische Kraft. Kurzum: Ein stärkerer Bezug auf die historische Dimension der Offenbarung und die Funktion im Leben der Gemeinden wäre neben allen liturgischen Gesichtspunkten erforderlich.

Mit Vorsicht ist zudem der aktuellen Gesellschaftsanalyse des Vf.s zu begegnen, die recht oberflächlich die Flucht zu „Liebesromanen und Computerspielen“ neben „Drogen und Alkohol“ (128) stellt. Die besondere sprachliche Vermittlung der Johannes-Offenbarung wird nicht genügend wahrgenommen, wenn Plagen und Zornesschalen einfach mit der Bemerkung in die Gegenwart übertragen werden, daß Gott eingreife, „indem er Wirtschaftskrisen, Fremdherrschaften oder Naturkatastrophen zulässt“ (109). Die Sprache wirkt generalisierend, wenn traditionsreiche Begriffe unverbunden nebeneinander gestellt sind, deren Beziehung zueinander nicht ohne weiteres klar

wird: „Mit den Augen des Glaubens [...] wollen wir jetzt sehen, daß die Offenbarung uns zu einem himmlischen Mahl einlädt, zu einer liebenden Umarmung, zum Zion, zum Gericht, zum Kampf. Zur Messe.“ (127, ferner 136)

Wie also das Buch lesen und verstehen? Es bleibt ein persönliches Zeugnis – kurzweilig geschrieben, mit bewegenden Einblicken in den spirituellen Weg und die Konversion des Vf.s angereichert (vgl. etwa 14–19), den Zeigefinger stark erhoben (vgl. 137, 139–141, 156–158) und – leider – in einem despektierlichen Unterton gegenüber der wissenschaftlichen Arbeit gehalten (vgl. 12, 74–75, 80).

Zwanzig Jahre lang habe der Autor vergeblich versucht, einen Zugang zum Buch der Offenbarung auf wissenschaftlichem Wege und durch die Auseinandersetzung mit „allen modernen und unmodernen Interpretationstheorien“ (11) zu finden. Erst der Besuch der Messe hätte ihm die Tiefen der Schrift eröffnet (vgl. etwa 18). Traurig, daß H. dies einander gegenüberstellt und zu keiner konstruktiveren Synthese von wissenschaftlichem Studium und spiritueller (Auslegungs-)Praxis gelangt. Denn so bewegend wie persönlich die Erfahrungen des Autors sind, die exegetische Erforschung der Schrift wird damit nicht hinfällig, eher – auf den Ertrag der Studie geblickt – nur noch bedeutsamer. Als Einführung in die Johannes-Offenbarung oder in die Feier der Messe ist das Buch ob aller Engführung und Einseitigkeit kaum zu empfehlen. Man wende sich besser den Originalen selbst zu, sprich: der Offenbarung (nebst der exegetischen Fachliteratur) und der Messe.

München

Hans-Georg Gradl

Philosophie / Religionsphilosophie

Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, hg. v. Dieter Korsch / Jörg Dierken. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. X, 240 S. (Religion in Philosophy and Theology, 8), kt € 44,00 ISBN: 3–16–148207–7

Der Philosoph *Dieter Henrich* wurde in den vergangenen sieben Jahren gleich dreimal mit der Doktorwürde honoris causa geehrt, beziehungsweise noch vor der Philosophie (Jena 2005) durch die Theologen (Münster 1999 und Marburg 2002).

Ausgezeichnet und in ihrer Bedeutung für die Theologie unterstrichen wurde so nicht allein eine herausragende wissenschaftliche Leistung, sondern insbesondere Henrichs grundlegende Einsicht: In und vor allem Weltverhältnis ist der Mensch Selbstverhältnis, unmittelbares, unhintergebares und doch so fragiles Vertraut-Sein mit sich. Der Theologie eröffnet die kritisch produktive Auseinandersetzung mit diesem Denken des Selbstbewußtseins eine Möglichkeit des vernunftgemäßen Erweises der Sinnhaftigkeit des Glaubens – gegen die ihr eigenen Tendenzen antimoderner Subjektvergessenheit bzw. postmoderner Subjektfeindschaft. Diese Offenheit auf die Theologie entspricht durchaus Henrichs Intention: Sein Mühen um eine Selbstdeutung des Menschen, die Wahrheit will, sein Ausgriff auf Integrationsgedanken des Lebensganzen wie dessen Rückbindung in einen ‚Innen-Grund‘ des Bewußtseins und nicht zuletzt seine Gedanken zur Dankbarkeit sind philosophische Fassung theologischer Grundanliegen. An die Funktionsstelle der Religion tritt hier, was Henrich deutendes Denken nennt. Anders gesagt: „Henrichs Theorie letzter Gedanken ist in Wahrheit eine Religionsphilosophie“, so der Theologe *Ulrich Barth* im vorliegenden Bd (207) – was Dieter Henrich selbst zum Abschluß des hier dokumentierten Gesprächs bekräftigt: „Ich habe keinen Einwand dagegen, daß als ‚Religionsphilosophie‘ bezeichnet wird, wenn ich ‚letzte Gedanken‘ im Leben der Menschen zu verstehen und zu begründen versuche. Der Terminus mutet mir sogar als zu schwach, aber nicht als befremdlich an. Denn Religion ist, wie gesagt, nicht nur Thema, sondern Sache eines Denkens, das mit der Vernunft im Bunde steht, aus der sich nicht nur die Wissenschaft, sondern die Selbstverständigung des Menschen ausbildet.“ (219)

Der Prozeß der Selbstverständigung des Menschen ist kein Geschehen in freiem Raum und von reiner Form. Sie ist historisch und kulturell verwurzelt; symbolisch vermittelt, vollzieht sie sich in Weltverhältnissen – weshalb eine Annäherung an das Phänomen Subjektivität der Hilfe aus verschiedensten Epochen und Lebenskontexten bedarf.

Diese Einsicht bestimmt die Anlage des vorliegenden Bdes „Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich“, eine Dokumentation des Symposions anläßlich der theologischen Ehrenpromotion Henrichs an der Philipps-Universität Marburg am 15. und 16. November 2002.

¹ Vgl. etwa die durchgängige Gleichsetzung der Autoren von Johannes-Evangelium und Johannes-Offenbarung: 21, 67, 74–75.

² Vgl. etwa VANNI, U., L'Apocalisse. Ermeneutica – esegesi – teologia (SRiv-Bib 17), Bologna 2001, 63–97, besonders 84–86.

Zu Beginn setzt sich *Arbogast Schmitt* mit der durch Jacob Burckhardt zu Ruhm gelangten These der Entdeckung des Individuums in der Renaissance auseinander, einer These, die noch immer repetiert wird, allen gegenläufigen Erkenntnissen zur vornezeitlichen Subjektivität zum Trotz – seien sie wie hier von Seiten der Philologie bezogen auf die Individualität im Werk Homers und Platons (verstanden als im rationalen Unterscheidungsvermögen gegründete Selbstständigkeit), seien sie seitens der Theologie konzentriert auf den Subjektgedanken in Altem und Neuem Testament oder der mittelalterlichen Mystik. Die (Vor-)Geschichte der Subjektivität steht anschließend bei *Walter Sparr* im Mittelpunkt. Erhellend wirkt sein Ansatz beim Begriff ‚Seele‘, der als Zentrum eines Wortfelds rund um das menschliche ‚Selbst‘ (mit Vernunft, Geist, Bewußtsein, Gewissen, Empfindung etc.) Phänomene beschrieben habe, die neuzeitlich teils naturwissenschaftlich aufgelöst und psychologisiert, teils im Begriff Subjektivität gebündelt worden seien. Im Zuge des Übergangs vom Seelen- zum Subjektivitätsparadigma sei jedoch – so Sparrs Kritik des neuzeitlichen Subjektgedankens – der „Reichtum der Seele“ hinsichtlich empirischer Einzelheit, Leibhaftigkeit und Kontingenzüberwindung beschnitten worden. Dieser habe sich in „poetische und musikalische Imagination“ (48) gerettet, habe in der Weise des „Als-ob“ überlebt – und ist, so möchte ich hinzufügen, von heutigem Subjektgedanken wieder einzuholen.

Nach dem so breiten wie hermetischen „Versuch“ *Wilhelm Lütterfels*, die Henrich'sche Rekonstruktion Hegelscher Dialektik „vielleicht zu ergänzen“ (49), übernehmen es die Hg. *Dieter Korsch* und *Jörg Dierken*, Aspekte der Subjektivitätstheorie Henrichs herauszuheben und variierend fortzuschreiben. *Korsch* geht es dabei um Grundmöglichkeiten von Subjektivität – den Selbstvollzug des Bewußtseins als dialektisch-vernünftiger Gang in den Grund bzw. vom im Gefühl gegebenen Grund aus –, die er exemplarisch an der Dritten und Fünften Cartesischen Meditation bzw. an Fichte und Schleiermacher verdeutlicht. *Dierken* hingegen fragt nach der Kausalität des Grundes, die doch keine Fremdkonstitution sein darf, bzw. dem monistischen All-Einheitsgedanken, der doch Differenz aus sich entlassen können soll. Er fragt also nach der Freiheitsfähigkeit des subjekttheoretischen Ansatzes beim Selbstbewußtsein. Ob diese Frage zu bejahen ist, wie Dierken es tut, entscheidet sich insbesondere am Anspruch des vorausgesetzten Freiheitsbegriffs und bleibt zu diskutieren. Deutlich stärker noch gilt dies für den Versuch *Michael Murrmann-Kahls*, der Luhmannschen Systemtheorie Subjektivität und Freiheit einzulösen.

Besonders anregend sind die folgenden ‚fremden Stimmen‘ im Gespräch um das Subjekt aus Kunst (*Wilhelm Gräß*), Recht (*Horst Folkers*) und Medizin (*Thomas Fuchs*): *Gräß* geht Henrichs Hinweis nach, die Deutungswelten der Kunst seien an die Stelle der Religion getreten, und konkretisiert ihn am Beispiel verschiedener Installationen der 11. Documenta aus der Kasseler Martinskirche. Kunst symbolisiere hier das immanent Transzendente des bewußten Lebens, vertiefe und orientiere jenes und habe damit „religionsbildende Kraft“ (139) – freilich eine Kraft ohne Bindungscharakter, ohne Geschichtlichkeit, Gemeinschaft und Ethos. *Folkers* Religionsbegriff hingegen ist geradezu zentriert auf Gerechtigkeit: Er legt den überpositiven Sinn des positiven Rechtssatzes der Unantastbarkeit der Menschenwürde (GG Art. I, Abs. 1) aus. Dieser beschreibe „das verlässliche, geborgene Innensein, Insein des Menschen, das man Tiefe der Subjektivität nennen könnte“ (169), einer Subjektivität, die im Grundgesetz zugleich als gemeinsame Objektivität aller Einzelnen festgehalten wird. Nicht qua Vernunftgebrauch oder Teilhabe an der Menschheit werde dem Menschen hier Würde zugeschrieben, sondern als einzelnes empirisches Sinnenwesen. Dies sei, so der Kern des durchaus Kantischen Gedankengangs, ein dem Menschen nicht vollziehbares Urteil. Es stelle Gleichheit zwischen Tater und Opfer her. Doch müsse diese Gleichheit faktisch unterbrochen werden: Ein Urteil von Menschen über Menschen, ob sie der Würde würdig seien, sei so notwendig wie unmöglich. Dies Paradox führe eine deutende vertrauende Vernunft zur Annahme eines Endgerichts, die das unmögliche Urteil vorläufig und dadurch erträglich mache. Der Psychiater *Fuchs* konfrontiert die Selbstvertrautheit, die Subjektivität ist, schließlich mit ihrer grundsätzlichen Störung in Depression und Schizophrenie. Problematisch werde bei diesen Krankheiten nicht die Reflexion – diese nimmt in der Schizophrenie vielmehr noch zu –, problematisch werde die Selbstaffektion, das Empfinden der Meinhaftigkeit („Bin ich der vor oder hinter dem Spiegel?“) und Deinhaftigkeit („Da geht jemand wie meine Frau.“) bestimmter Akte bzw. Kognitionen. So klagt *Fuchs* überzeugend von medizinisch-empirischer Warte ein, was auch aus theologischen Gründen angezeigt ist: eine theoretische Stärkung der Empfindungsbasis der Selbstgewißheit des Subjekts, wie sie leibphänomenologisch beispielhaft in Saskia Wendels Studie zum Subjektgedanken der deutschen Mystik durchgeführt wurde.

Diese im Detail aufschlußreiche Sammlung von Subjekt-Phänomenen aus verschiedenen Kontexten fügt sich nun leider nicht wie im Titel versprochen zu einem Gespräch zusammen. Hier hätte eine auf Verbindungslinien bedachte und Redundanz vermeidende Redaktion das Lesen erleichtern und die Einsicht befördern können. Das wäre nicht zuletzt einem auf Einheit bedachten Subjektgedanken wie dem Henrichs angemessen gewesen. Unverständlich ist zudem, daß der Erkenntnis des Vollzugscharakters von Subjektivität und der wesentlichen Kontextualität ihrer Theorie zum Trotz hier einmal mehr die gelehrte Männerwelt unter sich bleibt.

Ausgenommen von erstgenannter Kritik sind die das Symposium wie das Buch abschließenden und eingangs zitierten Beiträge *Ulrich Barths* und *Dieter Henrichs*: Barth entwickelt hier aus einer luziden werkgeschichtlichen Rekonstruktion der Henrich'schen Rede von

„letzten Gedanken“ Anfragen zur Werkinterpretation (entfaltet Henrichs Philosophie im Kern religiöses Deutungswissen?), zur Subjektivität des Christentums (trifft Henrichs These von der Gegenläufigkeit christlicher Lebensdeutung und neuzeitlicher Subjektivität?) und zum epistemischen Status der letzten Gedanken (bedürfen sie einer ontologischen Dimension?). Der soeben theologisch Geehrte nutzt diese zu einer Grenzziehung zu Barths sinntheoretischem Ansatz – „Sollten wir nicht bei der Erklärung letzter Gedanken, die doch den Status einer religiösen Lebenssumme haben, jeden Rekurs auf Ontologie und Metaphysik vermeiden, sollten wir nicht Deutung ausschließlich aus Sinn verstehen und dabei auch auf das Insspielbringen von Wahrheit verzichten?“ (223) – v.a. aber zu einer so freundlichen wie klaren Grenzziehung gegenüber christlicher Theologie: Der Entdeckungszusammenhang von Subjektivität sei nicht allein jüdisch-christlich, sondern ermöglicht von bestimmten Denk- und Fragewelten, wie der hellenistischen, und dem Gang der Profangeschichte, wie zur Zeit der Reformation. Wenn das Christentum gegenwärtig bleibe, so nur, wo es von der Jesuanischen Bußpredigt, den „Versprechungen eines kommenden jenseitigen und ewigen Lebens“ (219) und seiner Verfassung als Kirche Abstand gewinne und aus den überpersönlichen Strömungen seines „Gottessinns“ dem bewußten Leben zu Klarheit und Tiefe ver helfe (215).

Die Versuchung ist groß, das Gespräch hier theologischerseits noch einmal aufzunehmen: Ist die Skepsis gegenüber der befreienden Kraft der Botschaft Jesu tatsächlich berechtigt? Anders gewendet: Ist dem Grund im Bewußtsein nur zu trauen oder auch etwas zuzutrauen? Braucht wahre Lebensdeutung nicht die Zusage eines Anderen? Wer trägt die Leidenden, die, die ihr Leben nicht in freiem Dank erinnernd zusammenfassen können? Dieter Henrich könnte dies allerdings noch einmal so kontern wie er auch den vorliegenden Bd schließt: „In dieser Sache kann die Philosophie das Leben nur denkend begleiten, um es gegen Verformungen von außen zu verteidigen und vor Selbstverstellungen in seinem eigenen Gang zu bewahren. Muß nicht auch die christliche Theologie weithin in diesem Sinne gerade dann Philosophie sein, wenn sie sich von einer Verständigung über Subjektivität und Religion her aufbaut?“ (230f)

Ludwigsburg

Katrin Bederna

Schärtl, Thomas: **Theo-Grammatik**. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott. – Regensburg: F. Pustet 2003. XI u. 626 S. (ratio fidei, 18), kt € 49,90 ISBN: 3-7917-1838-X

„Wie soll ich das verstehen?“ (IX) – diese aus der Alltagssprache bekannte hermeneutische Frage platziert der Vf. an den Anfang seines Vorwortes. Er markiert damit treffend das Ziel seiner unter der Moderation von Peter Hünemann verfaßten Diss.: Logik und Grammatik der Rede von Gott sollen verständlich werden. Der Vf. weiß außerdem, daß sich mancher Leser seiner Arbeit diese Frage stellen wird, da nicht gerade wenig abverlangt wird, wenn das sprachanalytische und spekulative Hochgebirge dieser Arbeit erstiegen werden soll. Die ganze Anlage der Diss. – die Lust an sachbezogener Differenzierung, historischen Exkursionen, vertiefenden Zwischenüberlegungen (durch Kleindruck vom Haupttext abgehoben) und umfangreichen Anmerkungen sowie ihre Intention, nämlich dazu beizutragen, eine bislang im deutschen Sprachraum ungenügend erfolgte Aufnahme der analytischen Philosophie seitens der Theologie zu überwinden – muß den an theologischem fast food Interessierten in der Tat abschrecken. Abschrecken lassen sollte man sich allerdings nicht von des Vf.s Rezeption logischer und mathematischer Symbole zur Darstellung von Aussagen; These und Syllogismen werden immer normalsprachlich gedolmetscht.

Der Vf. reiht sich ein in die vielfältigen Bemühungen der letzten Jahrzehnte, die darauf abzielen, daß das Zentralmysterium des christlichen Glaubens, das Geheimnis des dreieinigen Gottes, zum Konstruktionspunkt der Theologie avanciert. Wie aus dem ersten (1–67) der insgesamt fünf Kap. zu entnehmen ist, das unter der Überschrift „Sprache und Gott“ die theologisch-methodischen Leitlinien der Arbeit auszieht, stellt diese Diss. den bemerkenswerten Versuch einer selbstreferentiellen Trinitätstheologie dar. In der Tradition G. W. F. Hegels und durch die angesprochene Rezeption der analytischen Philosophie wird das Mysterium der Trinität als exklusives Lösungsparanorama der formalen Frage nach der Möglichkeit von Theologie als Rede von Gott erschlossen. Der Vf. delegiert also weder an die Fundamentaltheologie noch an einen dogmatischen Traktat *De Deo Uno* die Aufgabe, remoto Christo die Möglichkeit von Theologie als Wissenschaft philosophisch auszuweisen. Gegenüber jeder Trennung von Fundamentaltheologie und Dogmatik sowie der Traktate *De Deo Uno* et *De Deo Trino* insistiert er auf der inneren Verbindung der beiden Disziplinen und Traktate. Seine „Kernthese“ lautet: Diese „Studie will nicht nur eine Verbindung von philosophischer Gotteslehre und Trinitätstheologie sein, sondern

die Darstellung einer Wechselwirkung: Von Gott kann nur gesprochen werden [...], wenn wir ihn als trinitarischen Gott ansprechen. Die Trinitätslehre ist der einzige Schlüssel, um die Aporien, in die unser menschliches Von-Gott-sprechen-Wollen immer wieder zu geraten scheint, zu überwinden.“ (62) Der Grund dieser Aporien sei eine Standpunktfrage: das Verhältnis von Gottesstandpunkt und menschlichem Standpunkt. Oder: wie überwindet man L. Wittgensteins These, daß sich „metaphysische Gegenstände“ der Identifikation von Denkform und Realität verdanken. In der Inkarnation erkennt der Vf. das Potential einer Vermittlung von Gottes und menschlichem Standpunkt. Hegel, dessen religionsphilosophische Überlegungen in der *Phänomenologie des Geistes* dem Inkarnationsparadigma folgen, bilden den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser These des Vf.s: Menschliches Sprechen von Gott gründet in der Selbstvermittlung Gottes in Logos und Pneuma, und zwar et ad intra et ad extra. Die Rede von Gott könne nicht sozusagen außerhalb von Gott geklärt, sondern allein durch Gott selbst begründet werden. Zur Selbstkundgabe Gottes gehört laut Vf. ebenso die Rezeptionsgeschichte; deshalb sei die beabsichtigte Rekonstruktion der Rede von Gott nur in Form einer dialogischen Hermeneutik möglich, die klassische Positionen der Dogmen- und Geistesgeschichte auslegt als Momente der Selbstaussage Gottes. Des Vf.s Rezeption der analytischen Sprachphilosophie zwecks Klärung sinniger und unsinniger Gottesprädikationen – Gegenstand des zweiten Kap.s – gehört folglich selber zum Moment dieser geschichtlichen Selbstvergegenwärtigung der Trinität.

Die rationale Logik der Trinitätstheologie werde laut Vf. durch das Konvenienzargument ausgezeichnet. Denn eine Gottesrede, die in der Kontingenz der Geschichte gründet, könne sich nicht die Form notwendiger Gründe und Deduktionen geben. Dennoch bezieht der Vf. sein Konvenienzkonzept auf die Möglichkeit, ausschließlich heilsgeschichtlich begründete Eigenschaften Gottes als Fortbestimmungen philosophisch faßbarer Gottesattribute zu erschließen. Die heilsgeschichtliche „Selbstattribution“ Gottes – z.B.: Gott will der Vater aller Menschen sein – stelle sich dar als rational nachvollziehbare Fortbestimmung der philosophischen Einsicht in die allesbegründenden Ursprungs- und Grundlosigkeit des Absoluten (58, 61). Insofern partizipiere das heilsgeschichtliche Attribut an der Notwendigkeit, mit der dem Absoluten bestimmte Eigenschaften zugesprochen werden. Mit dieser Konzeption der Gottesattribute schwenkt der Vf. einerseits auf Hegels Begriff des sich geschichtlich zu sich bestimmenden Absoluten ein; andererseits grenzt er sich entschieden – der thomasischen Tradition folgend – durch die konvenienztheoretische Qualifikation der geschichtlichen Fortbestimmung der Attribute Gottes von Hegels deduktiver Verbindung philosophischer und offenbarungstheologischer (Selbst-) Prädikationen Gottes ab.

Der Vf. positioniert seine Arbeit im Kontext trinitätstheologischer Typen der Gegenwart: Wie der oben gegebene Hinweis auf Hegel und das Stichwort „Selbstvermittlung“ schon andeuten mögen, weiß sich der Vf. nicht ganz dem trinitätstheologischen Mainstream verpflichtet, der durch ein Remake des liebesphilosophischen Trinitätsarguments des Richard von Sankt Victor einen sozialen Typus ausprägt. Unter den Stichworten „Selbstvermittlung“ und „Selbstbestimmung“ (63) subsumiert der Vf. hingegen seinen Ansatz in Verbindung mit diskurstheoretischen Elementen trinitarischen Denkens. In einem trinitarischen Schema scheut sich der Vf. deshalb nicht, das göttliche Wesen als Größe vor den Personen vorzustellen (402f, durchaus auch 322). Auch hinter überschwängliche Profilierungen der göttlichen Personen in ihrer Subjektivität und die personalistische Umdeutung der Wesenseinheit Gottes zur reinen Perichorese setzt der Vf. markante Fragezeichen (380f). Ihm zufolge widerspricht die drohende „Moralisierung“ der göttlichen Einheit (qua Resultat personaler Einigung) der philosophisch notwendigen Identifikation des Absoluten mit eminenter Einheit. Andererseits kann der Vf. keiner unitaristischen Deutung des Absoluten ein Recht einräumen – sein Ansatz brähe in sich zusammen. Anders als Plotin, der das Ureine Absolute noch jenseits der Differenz-Einheit von Erkennen und Erkanntem positioniert, dechiffriert der Vf. im philosophisch gedachten Einen und Absoluten bereits eine prätrinitarische Struktur in Form von Selbstkenntnis und Selbstvermittlung (183). Folglich kann ganz im Sinn der Kernthese der im kontingenten Offenbarungseignis gründende Trinitätsglaube als plausible und legitime Explikation der vernunftbegründeten Konzeption des Absoluten qualifiziert werden.

Im zweiten Kap. (69–166), das die Ebene der Sprache im Zusammenhang der Gottesrede abschreitet, beansprucht der Vf., eine „göttliche Lösung“ für die angesprochene Aporie der unterschiedlichen Standpunkte der Gottesrede zu entwickeln. Ausgehend von der Semiotik des Charles Sanders Peirce, nach der im Prozeß des Verstehens die Triade *Zeichen-Objektreferenz-Interpretant* (Interpretant = Interpret plus dasjenige, was im Geist des Interpreten an die Stelle des das Objekt repräsentierenden Zeichens tritt) weder auseinander zu reißen noch auf eine bloße Zweiteilung von *Zeichen-Objekt* zu reduzieren ist, präsentiert der Vf. eine trinitarische Semiose, um die mit jenem Standpunktproblem verbundene Grundfrage nach begrifflich exakter oder nur metaphorischer Gotteslehre anzugehen. Aus dem „Korsett der uneigentlichen Rede“ von Gott (75) befreie Gott selbst, der an seinem eigenen semiotischen Prozeß der Selbstvermittlung Anteil gebe: Im Sohn werde die im Vater gegebene göttliche Wesenheit zum Logos-Zeichen; im Geist finde sie ihren Interpretanten; der Mensch sei durch die Selbstmitteilung Gottes in diese vollkommene Selbst-Bezeichnung Gottes hineingenommen, weshalb das Ankommen Gottes im menschlichen Geist den Übergang von uneigentlicher zu eigentlicher Gottesrede ermögliche. Der Vf. wendet sich entschieden gegen „weiche“ Trinitätstheologien, die sich vor der Prägnanz des Begriffs in rein metaphorischer Rede oder Mythologie flüchten („Gott ist wie eine dreifache Beziehungswirklichkeit“, 76). Seine Kritik trifft sowohl den postmodernen Rettungsversuch des Trinitätsdogmas im

Zeichen der Metapher als auch den Abgesang auf den realistisch verstandenen Inkarnations- und Trinitätsglauben, wie ihn die Pluralistische Religionstheologie zwecks interreligiöser Friedfertigkeit anstimmt.

Das dritte Kap. (167–455) reflektiert die Ebene der Sprecherwirklichkeit. In verschiedenen Wendungen wird die Relevanz der negativen Theologie untersucht, die nach Auskunft des Vf.s „der Motor der vorliegenden Studie“ (567) sei. Ergebnis: Negative Theologie, die nicht zum Selbstwiderspruch tendieren soll, ist trinitätstheologisch zu operationalisieren. Wiederum an Hegel anknüpfend führt der Vf. den Begriff der „bestimmten Negation“ ein und implementiert ihn in den Gedanken göttlicher Selbstvermittlung und der aus ihr ermöglichten gott-menschlichen Kommunikation. Danach sind die divinen Eigenschaften im Modus „bestimmter Negation“ und via eminentiae zu verstehen, was sprachlich mit dem Präfix „Super-X“ signalisiert werden könne (Gott ist „Super-Gegenstand“, „Super-Subjekt usw. 404). Auf diesem Weg sieht der Vf. eine Form negativer Theologie überwunden, die mit einer unbestimmten Negation operiert, wodurch aber die Gott zugesprochenen Eigenschaften konturenlos im unendlichen Meer der göttlichen Substanz verschwimmen. Die Termini „Gott“ und „göttlich“ können jedoch aufgrund göttlicher Selbstvermittlung, Lebendigkeit und Kommunikation-begründender Selbstvergegenwärtigung im Horizont von Welt, Geschichte und menschlichem Geist durch eine Pluralität von Attributionen im Modus eigentlicher Rede bestimmt werden.

Unter dem von Wittgenstein entlehnten Stichwort der Grammatik erörtert der Vf. im vierten Kap. (457–561) in diskurstheoretischer Ausrichtung das Regelsystem der Gottesrede. Formal grundlegend für die Gottesrede sei das mit der Selbstmitteilung Gottes konstituierte Anerkennungsverhältnis, das insbesondere im Gebet seinen Ausdruck finde. Die daraus resultierende Diskursmöglichkeit sei inhaltlich bestimmt durch eine dreifache, auch philosophisch zu erfassende Verwiesenheit des Menschen, die sich zugleich auf die trinitarische Wirklichkeit Gottes beziehen könne. Die Rede vom göttlichen Vater und von dessen Selbstbesitz ratifiziere die Kontingenz menschlichen Daseins hinsichtlich dessen Herkunft; das Bekenntnis zum Sohn bestätige die vielschichtige Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen; das Geistbekenntnis bezeuge des Menschen Wissen um seine eschatologische Befreiung zu konkretem Subjektsein in Freiheit (469). Im fünften Kap. (563–571) resümiert der Vf. seine Thesen in Form einer Skizze, deren Verständlichkeit weitgehend an die Lektüre der resümierten Kap. gebunden bleibt.

Der Vf. bekundet die Überzeugung, daß die von ihm begründete Form der Rede von Gott universalisiert werden kann, was an das religionsphilosophische Programm erinnert, das Nikolaus von Kues in seiner Schrift nach dem Fall Konstantinopels *De pace fidei* ausführt: Danach liegt im trinitarischen Gottesbegriff der Schlüssel für eine religionsübergreifende Verständigung. Es bedarf nicht viel Phantasie, daß gerade diese These nicht nur auf ungeteilten Beifall treffen wird. Das könnte sie aber umso interessanter machen, kann interreligiöser Dialog doch nicht mit dem Eingeständnis beginnen, in Sachen „Gott“ vollständig im Nebel herumzustochern.

Dem Vf. ist zweifellos ein Glanzstück genuiner *Theologie* gelungen. Mühe los vermag er klassische und moderne Autoren ins Gespräch miteinander zu bringen. Offenkundige Gelehrsamkeit dient niemals der Zurschaustellung, sondern ganz dem „Super-Gegenstand“. Interessant wird auch sein, inwieweit diese eher westlich-idealistisch profilierte Trinitätstheologie rezipiert wird, die für sich ebenso in Anspruch nimmt, die Stärken sozialer Trinitätsmodelle in sich zu integrieren. Zukunftsweisend ist die innere, trinitarische Verflechtung klassisch metaphysischer und heilsgeschichtlicher Gottesattribute. Wichtig sind die ekklesiologischen Konsequenzen der These des Vf.s: Gott existiert als Trinität gemeindlich, denn ohne die gelingende pneumatische Selbstvergegenwärtigung im Geist der an Christus Glaubenden ist Gott nicht zu denken. Wie es eine bleibende Bedeutung der menschlichen Natur des Sohnes für das Gottesverhältnis gibt (K. Rahner), so ist auch eine ungebrochene Bedeutung der pneumatischen Interpretation des Christuseignisses in der communio sanctorum anzunehmen, die auch von der eschatologischen Selbstvermittlung Gottes in Wort und Geist nicht mehr abzutrennen ist.

Bonn

Michael Schulz

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I Band 9,1–2: *System des transscendentalen Idealismus* (1800), Hg. v. Harald Korten / Paul Ziche, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005. XXII, 604 S., Ln € 582,00 ISBN: 3–7728–1903–6

System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, hg. v. Holger Zaborowski / Alfred Denker, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2004. VIII, 223 S. (Schellingiana, 16), kt € 30,00 ISBN: 3–7728–2223–1

Naturphilosophie nach Schelling, hg. v. Thomas Bach / Olaf Breidbach, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005. XII, 836 S. (Schellingiana, 17), kt € 104,00 ISBN: 3–7728–2255–X

Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. v. Rainer Adolphi / Jörg Jantzen, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2004. XXIV, 710 S. (Schellingiana, 11), kt € 77,00 ISBN: 3–7728–1912–5

Was in der Sammelrezension zu aktueller Schelling-Literatur in 4/2002 (98. Jahrgang) dieser Zeitschrift zur Historisch-kritischen GA der Werke Schellings insgesamt gesagt wurde, gilt in besonderer Weise auch für den 2005 in zwei Halbbänden erschienenen Band zu Schellings System des transzendentalen Idealismus von 1800: Es handelt sich um eine kritische Edition von unbestreitbarer wissenschaftlicher Exzellenz. Die Neuedition basiert diesmal auf dem von Schelling selbst verfügten Erstdruck von 1800 und sämtlichen seitdem erschienenen Ausgaben. Beigegeben ist ein entsprechend ausführlicher editorischer Bericht, ein nicht weniger ausführlicher Register mit genauer Bibliographie der von Schelling in den edierten Texten benutzten Literatur, ein Verzeichnis aller vorkommenden geographischen Namen, aller genannten Personen, der wichtigen Sachbegriffe sowie der von Schelling benutzten Siglen, Zeichen und Abkürzungen. Zugleich ordnet der editorische Bericht „das System“, wie Schellings Schrift von 1800 kurz genannt wird, in den Entwicklungsgang seines Denkens „zwischen Transzendentalphilosophie und Identitätssystem“ ein, entfaltet die Entstehungsgeschichte des Textes und beschäftigt sich unter der mehr als bescheidenen Überschrift „Hinweise auf die frühe Rezeption“ ausführlich (auf 40 Seiten!) mit dem veritablen Wirbel, den der Schellingtext unmittelbar nach seinem Erscheinen bei Philosophen und Romantikern ausgelöst hat. Sind schon dies wahre Fundgruben für alle an Schelling und seiner Zeit Interessierten, so gilt dies beinahe noch mehr für die 144 Druckseiten umfassenden „erklärenden Anmerkungen“, in denen die sachlichen Bezüge des Textes zu den früheren Texten Schellings selbst, zu Fichte, zur Philosophie und Ästhetik allgemein sowie zu den diesbezüglichen damals aktuellen Debatten, einschließlich damals kursierender, aber nicht publizierter Texte, dokumentiert und herausgearbeitet werden. Wer sich ein lebendiges Bild jener bedeutsamen Zeit um 1800, also der Jahre zwischen Kant und den großen Werken des Deutschen Idealismus, verschaffen möchte, dem seien diese „erklärenden Anmerkungen“ besonders empfohlen. Daß somit mit diesem neunten Bd der großen Schellingausgabe nicht nur diese um einen wesentlichen Teil vervollkommenet und ein Desiderat der Schellingforschung erfüllt wird, liegt auf der Hand.

Davon abgesehen ist Schellings „System“ von 1800 und mithin dessen kritische Edition von besonderer Bedeutung für die Theologie, nicht zuletzt auch im Kontext gegenwärtiger fundamentaltheologischer Debatten.

Schelling verfolgt mit seiner Schrift von 1800 nämlich den „Zweck“, den „transzendentalen Idealismus“, soweit ihn „der Erfinder der Wissenschaftslehre“, also Fichte, sowie er selbst bisher entwickelt haben, nun „in der ganzen Ausdehnung darzustellen“ und so über die „Untersuchung“ der „ersten Anfangsgründe des Systems“ hinauskommen „durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens“ (24; Zitate aus Bd 9/1, Schreibweise der aktuell gängigen Grammatik angepaßt). Anders gesagt: Schelling will die Stellung und Bedeutung der Transzendentalphilosophie innerhalb der Philosophie als ganzer ermitteln und so den „inneren Zusammenhang“ des „Systems des gesamten Wissens“ aufweisen, denn erst dies entspricht dem „Eigentümlichen des transzendentalen Idealismus“, nämlich „alles Wissen [Hervorhebung A. F.] von vorne gleichsam entstehen zu lassen“ (24f.). Schelling kommt zu dem Ergebnis: Die Notwendigkeit transzendentalen Denkens, die Kohärenz des Gesamtsystems des Wissens herzustellen durch die Sicherung eines unhintergehbaren Ausgangspunktes, eines „absolut höchsten Prinzips“ (44), ist gerade keine objektive bzw. gar absolute, sondern eine relative Notwendigkeit, nämlich eine je und je neu zu bewältigende Notwendigkeit für die Kohärenz von Wissen: „Der Transzendentalphilosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag *außer* demselben liegen? sondern: Was ist das Letzte in *unserem Wissen selbst*, über das wir nicht hinauskönnen? – Er sucht das Prinzip des Wissens *innerhalb des Wissens*“ (45). Es geht bei der Frage nach der Letztbegründung des Wissens also um ein „erstes Wissen“, das als Wissen subjektiv ist und bleibt: „Da der Transzendentalphilosoph überall nur das Subjektive sich zum Objekt macht, so behauptet er auch nur, dass es subjektiv, das heißt, dass es *für uns* irgend ein *erstes Wissen* gebe“ (ebd.). Ausdrücklich wehrt Schelling damit das bei der Rede von einer „Letztgegebenheit“ kaum vermeidbare Mißverständnis ab: „Die Behauptung: es gibt ein höchstes Prinzip des *Wissens*, ist nicht wie die: es gibt ein absolutes Prinzip des *Seins*, eine *positive*, sondern eine *negative*, *einschränkende* Behauptung, in der nur so viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein *Wissen* ist“ (ebd.). Transzendentes Wissen, Wissen des Wissens um sich selbst, ist für Schelling somit von Grund auf subjektives Wissen und als solches weder in der Lage, seine Grenzen auf ein wie auch immer zu verstehendes objektiv Reales, etwa auf die Natur bzw. auf ein transzendentes Absolutes hin zu übersteigen, noch ist es ihm möglich, und hier dürfte der entscheidende Punkt für Schelling liegen, innerhalb seiner selbst ein absolutes „Ich“ als unhintergebar letzten Ausgangspunkt zu ermitteln. Für Schelling ist das „Ich“ gerade keine Letztgegebenheit, sondern der freie Prozeß des Denkens selbst: „Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ichs und das Ich

selbst sind absolut Eins; das Ich also [ist] überhaupt nichts *außer* dem Denken, also auch kein *Ding*, keine *Sache*, sondern das ins Unendliche fort *Nichtobjektive*“ (57), kurz gesagt: „Das Ich ist nichts anderes als ein *sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren*“ (61). Dieses Sich-Selbst-Produzieren des Ich ist, insofern es in diesem vielschichtigen Spannungsfeld statt hat, kein absoluter Schöpfungsakt, theologisch gesprochen keine ‚creatio ex nihilo‘, und doch ist es als der schöpferische Vollzug von Freiheit, ein „absolut-freies Wissen“ (59), das zugleich „absolut freies Handeln“ (61), jedoch gerade so zugleich das Tun eines kontextbezogenen, also in concreto eines jeweils endlicherweise frei sich entfaltenden und realisierenden Ich ist. Schelling spricht von der „notwendigen Koexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzten Tätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt“ (70). Dieser Vollzug von Freiheit als Realisierung des selbstbewußten Ich kann nach Schelling „nicht demonstriert“, d. h. aus einem vorgegebenen Sein mit Notwendigkeit abgeleitet, sondern nur „gefordert werden“ (61).

Die Implikationen und Konsequenzen dieses Fichtes Transzendentalphilosophie kritisch weiter führenden Schellingschen „transzendentalen Idealismus“ für die (Fundamental-)theologie können hier nicht ausgelotet werden. Schelling selbst liefert im vorliegenden Text Anknüpfungspunkte. So bezeichnet er „Religion“ als „System der Vorsehung“, das als solches der Raum der innergeschichtlich nie abschließbaren Verwirklichung, d. h. der Offenbarung des Absoluten, Gottes, als (Grund von) Freiheit ist (300ff), d. h. er synthetisiert transzendentales und geschichtliches Denken in seinem Begriff von Religion. Und er verknüpft am Ende die transzendente Vernunft mit der ästhetischen, verknüpft also Philosophie, Religion und Kunst, um im Kunstwerk die objektive, freilich ebenfalls endlich verbleibende Erscheinung der theoretisch nie erreichbaren Synthese von Absolutem und Bedingtem zu erkennen.

Dies dürfte genügen, um zumindest anzudeuten, daß in Schellings „System“ von 1800 ein Potential an Denkansätzen enthalten ist, das die Theologie von heute nur zum Schaden ihrer selbst übersehen bzw. übergehen könnte. Noch immer scheint die Theologie nämlich nicht aus jener geradezu sterilen Selbstblockade heraus zu finden, in der sie so lange wohl verbleiben wird, als sich einerseits die fundamentaltheologische Debatte um Sinn und Zweck christlichen Glaubens im Pro bzw. Contra „transzendente Letztbegründung“ (im an Fichte angelehnten Sinne) erschöpft und dabei weithin – kaum anders als nach Fichtes, Hegels und Schellings Tod – mit Schlagworten operiert („Monismus“, „Monotheismus“, „Postmoderne“, „postmetaphysisches Denken“ etc.), andererseits aber die übrige Theologie diese Debatte bzw. die darin enthaltenen Fragen und Probleme praktisch so gut wie gar nicht zur Kenntnis nimmt und sich auf ihr jeweiliges Fachgebiet wie in ihre Nische zurückzieht. Kaum weniger als damals scheint infolge dessen heute zuzutreffen, was Schelling 1831 in der ersten Vorlesung seiner Philosophie der Offenbarung im Blick auf das philosophische und theologische Denken seiner Zeit sagt, nämlich daß es „in einer abstrakten Welt, die mit der Wirklichkeit in keiner Berührung steht, [...] existiere.“

Wertvolle Hilfe, um die gewiß sprachlich nicht leicht zu erschließenden Texte Schellings zu verstehen, aber auch um, weit darüber hinaus, deren Potential für die hier angedeuteten heutigen Fragestellungen, aber auch für zeitübergreifend grundlegende Sachprobleme im Bereich von Philosophie und Theologie explizit bewußt zu machen und so zum Tragen zu bringen, bieten die drei zuletzt – sozusagen im Umfeld der kritischen Schellingausgabe – erschienenen Sammelbände der Reihe Schellingiana. Sie befassen sich, ausgehend von Schelling, mit unterschiedlichen, gleichwohl im „System“ von 1800 angesprochenen und allesamt gerade heute zentral wichtigen Problemfeldern.

Thematisch dem „System“ von 1800 am nächsten liegt der von H. Zabrowski und A. Denker 2004 als Bd 16 dieser Reihe herausgegebene Sammelband: „System – Freiheit – Geschichte“, und das obwohl er nicht explizit Bezug nimmt auf Schellings „System“ von 1800, sondern auf die Einleitung in die Philosophie von 1830, einem für die Entwicklung des Schellingschen Denkens sowie für die Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jhs nicht weniger zentralen Text. Wer sich durch die Beiträge hindurcharbeitet, entdeckt, daß der Schelling von 1830 die wesentlichen und für die Theologie zentralen Fragestellungen von 1800 weiter entwickelt und vertieft hat: Die Frage nach Gott, das Verständnis von Schöpfung, das Verhältnis von Vernunft und Natur sowie von Vernunft und Religion (Christentum) etc.

Gewissermaßen als Gegenstück hierzu kann der 2005 von Th. Bach und O. Breidbach als Bd 17 der Schellingiana herausgegebene Sammelband zur „Naturphilosophie nach Schelling“ bezeichnet werden, insofern mit dem Thema „Natur“ eine Seite des Denkens Schellings aufgegriffen wird, die auch im „System“ von 1800 eine zentrale Rolle spielt. Schelling war eben auch Naturphilosoph, die Naturphilosophie ist für ihn, wie er im „System“ konstatiert, „die Eine notwendige Grundwissenschaft der Philosophie“ (31), die Transzendentalphilosophie ist „die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie“ (32), und es gilt, daß beide „niemals in Eins übergehen können“ (25). Vor diesem Hintergrund versammelt der vorliegende Schellingiana-Bd 29 Protagonisten der naturphilosophisch-naturwissenschaftlichen Diskussion nach

Schelling aus dem deutschen Sprachraum. Es handelt sich hierbei um die Früchte eines entsprechenden Sonderforschungsbereiches an der Universität Jena (SFB 482 „Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800“). Das mag auf den ersten Blick für die Theologie von eher relativer Bedeutung erscheinen. Nimmt man allerdings ernst, daß wir uns derzeit in einer durchaus heftigen Debatte um „Natur“ befinden – erinnert sei nur an die „mind-brain“-Diskussionen und an die Auseinandersetzungen um die Stammzellenforschung –, dann dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß wir uns nicht zuletzt um die Geschichte unseres Verständnisses von „Natur“ differenziert bemühen müssen. Es wird auf Dauer wohl kaum genügen, mit einem eher verschwommen scholastischen Naturverständnis zu operieren, sei es, um daran anzuschließen, sei es um sich davon zu distanzieren. Der vorliegende Bd könnte dabei wertvolle Hilfestellung leisten. Im Vorwort wird die Bedeutung Schellings für diesen Bereich hervorgehoben: „Schellings Naturphilosophie ist nicht als spekulative Konstruktion eines eigenen Reichs einer idealistisch konturierten Natur, sondern als Naturwissenschaftslehre zu lesen. Denn sein Konzept einer reinen Naturwissenschaft katalysiert die Philosophie nicht aus den Diskussionen der Naturforscher heraus, sondern liefert den Wissenschaftlern einen verfeinerten begrifflichen Apparat“ (VII). Daß begriffliche Klarheit hinsichtlich des Verständnisses von „Natur“ ein von Seiten der Theologie immer wieder an die Naturwissenschaften herangetragenes, aber auch für sie selbst unverzichtbares Desiderat darstellt, macht die Bedeutung dieses Bdes für theologische Forschung heute deutlich.

Als aus theologischer Perspektive besonders interessant und wichtig, ja geradezu kostbar, ist der 2004 als Bd 11 der Schellingiana-Reihe erschienene, von R. Adolphi und J. Jantzen herausgegebene Sammelband „Das antike Denken in der Philosophie Schellings“ zu bezeichnen. Es handelt sich um durchweg hochkarätige Beiträge zu einer Schelling-Fachtagung in Mailand, die allesamt zeigen, wie stark die Ströme antiken Denkens, v. a. Platons und seiner Tradition, in Schelling gegenwärtig sind, zu den Voraussetzungen seines Philosophierens gehören und von ihm fruchtbar gemacht worden sind. Behandelt werden als Hintergründe für Schelling Platon selbst und der Neuplatonismus, im Strom platonischen Denkens zu verortende Kirchenväter sowie der Rückgriff auf Platon in der Philosophie und Theologie der Renaissance. Auch Aristoteles und seine Rezeption bei Schelling – Schelling hat sich ein Leben lang mit Platon und erst relativ spät mit Aristoteles befaßt – kommt angemessen zur Geltung. Von kaum zu überschätzendem Gewinn ist somit dieser Bd sowohl für den an Schelling Interessierten, als auch, unabhängig von Schelling, im Blick auf die Geschichte der Platon- und Aristotelesrezeption, sowie schließlich hinsichtlich der Bedeutung des antiken, v. a. des platonischen Denkens für heute. Daß hier der Theologie manchmal ein ausgeprägteres Differenzierungsbewußtsein und -vermögen zu wünschen wäre, als dies derzeit nicht selten zum Vorschein kommt, etwa wenn „platonisch“ ohne weiteres mit „dualistisch“ oder gar „leibfeindlich“ identifiziert und Platon darauf reduziert wird, dürfte kaum zu bestreiten sein. Die vertiefte Lektüre in diesem Sammelband könnte hierzu wesentlich beitragen. Als für die Theologie besonders wichtig seien eigens genannt die Beiträge von Xavier Tilliette: Schelling im Gespräch mit den Alten; von Michaela Boenke: „In den Netzen der Vernunft“. Schellings reinrationale Philosophie; von Lidia Procesi: Der Prolog des Johannesevangeliums in Schellings Philosophie der Offenbarung; von Christian Danz: „Der Vater ist nicht wirklich ohne den Sohn“. Erwägungen zu Schellings Auseinandersetzung mit Athanasius von Alexandrien; von Peter L. Oesterreich: „Der umgekehrte Gott“. Augustinus' Einfluß auf Schellings Rede vom Bösen; und (wegen der Frage des Verhältnisses Schellings zu Esoterik und Theosophie) von Tonino Griffero: „Wie die Alten sagen...“ Bemerkungen zum Verhältnis von Schelling zu Oetinger.

Gewiß ist die Beschäftigung mit Schellings Philosophie kein unverzichtbares Muß für alle Theologinnen und Theologen. Schelling ist kein Kirchenvater. Aber er gehört auch nicht in die philosophische oder theologische Asservatenkammer oder gar in die esoterische Ecke. Die hier vorgestellten Neuerscheinungen zu Schelling stehen jedenfalls dafür, daß die von Schelling ausgehenden Impulse es wert sind, aufgegriffen zu werden. Rüdiger Bubner, einer der Altmeister der Idealismusforschung, beendet in dem zuletzt besprochenen Sammelband seinen Beitrag „Platon im Denken Schellings“ mit dem Hinweis: „Schelling wie Hegel erklären sich als Freunde Platons. Sie beuten jedoch die Sympathie mit Platon auf ihre eigene Weise aus und versichern uns, darin der höheren Wahrheit zu dienen. Das macht die Spannung der Frage aus, wie der Idealismus sich der platonischen Lehre bedient habe.“ Bubner schließt dem die Frage an: „Und wir?“, um darauf zu antworten: „Wir dürften uns in einer vergleichbar spannungsreichen Lage befinden, wenn wir unsere Sympathien für Hegel und Schelling prüfen mit dem Ziel, der Wahrheit die Ehre zu geben, die der Wahrheit gebührt“ (50).

Dresden

Albert Franz

Religionsgeschichte

Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, hg. v. Michael Geyer / Hartmut Lehmann. – Göttingen: Wallstein 2004. 474 S. (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 3), kt € 30,00 ISBN: 3-89244-668-7

In den letzten 25 Jahren hat sich in der Geschichtswissenschaft die Erforschung von Nationsvorstellungen zu einem wichtigen Arbeitsfeld entwickelt. Anders als in der älteren Forschung wird Nation in der neueren Historiographie unterschiedlich stark konstruktivistisch betrachtet. Entstehung und Wandel von Nationsvorstellungen sowie das Zusammenspiel mit anderen Identitätsbestandteilen, beispielsweise Geschlecht, werden intensiv erforscht. In diesem Kontext hat sich die Geschichtswissenschaft auch dem Wechselspiel von nationalen und religiösen Identitäten zugewandt. In diesen Kontext gehört der zu besprechende Sammelband, der auf eine Reihe von Treffen deutscher und amerikanischer Nachwuchswissenschaftler zurückgeht, die ab 2000 stattfanden. Auf dem Stand der Jahrtausendwende befinden sich fast alle Beiträge des 2004 erschienen Bdes. Wichtige Neuerscheinungen der letzten Jahre konnten – die Einleitung bildet eine Ausnahme – nicht mehr eingearbeitet werden. Daß zwei Drittel der Beiträge in englischer Sprache sind, ist nur in Teilen den unterschiedlich intensiven Forschungsaktivitäten in Deutschland und den USA geschuldet.¹ Aufgebaut ist der Bd in fünf Großkapitel, die zusammen 18 Beiträge enthalten, hinzukommen eine Einführung und eine kurz Nachbetrachtung.

Michael Geyers anregender Einleitungssatz befragt die sehr heterogenen Beiträge nach der Existenz einer wiederkehrenden Panreligion der Moderne, nach deren Verhältnis zu Nationsvorstellungen und zu europäischen multireligiösen Gesellschaften und diskutiert Interpretationsansätze aus den historiographischen Debatten über Säkularisierung der Gesellschaft, Sakralisierung der Nation und Konfessionalisierung des Zeitalter. Für historisch Forschende enthält dieser Beitrag viele Anregungen, über Interpretationsperspektiven nachzudenken. Ein Religionssoziologe oder Dogmatiker mag sich einen systematischeren Zugriff erhofft haben.

Auf diesen einführenden Essay folgen fünf Themenblöcke, deren erster unter der Überschrift „Ein zweites konfessionelles Zeitalter?“ steht. Die vier Einzelbeiträge lassen sich allerdings – anders als der Titel des Themenblocks suggeriert – allenfalls implizit als Beiträge zu den kontroversen Debatten über die Thesen von Olaf Blaschke über ein zweites konfessionelles Zeitalter lesen.

Kevin Cramer untersucht für den deutschen Sprachraum des 19. Jhs konfessionell aufgeladene nationale Geschichtsbilder und arbeitet mit Blick auf Deutungen von Ereignissen des dreißigjährigen Krieges überzeugend die Verschmelzung von nationalen und religiösen Vorstellungen heraus.

Robert F. Hogg beschreibt in seinem Beitrag Reaktionen des Breslauer Erzbischofs und der entstehenden katholischen Presse Schlesiens auf Versuche, im Kriegsjahr 1866 die schlesischen Katholiken als antipreußisch und landesverräterisch aus der deutschen Nation auszugrenzen. Hätte Hogg seine katholischen Quellen stärker auf die immer wieder durchscheinenden Staats- und Nationsverständnisse befragt und mehr kulturelle, nicht auf einen Einheitsstaat abzielende Nationsvorstellungen konfessioneller wie nichtkonfessioneller Färbung bei der Interpretation berücksichtigt, hätte er nicht nur einen sehr interessanten Beitrag zur Geschichte des schlesischen Katholizismus und zu den konfessionellen Beziehungen geschrieben, sondern auch noch mehr zum Verhältnis von Nation und Religion herausarbeiten können.

Doris L. Bergen beleuchtet in ihrem Essay an Beispielen aus der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jhs ihre These, daß die Veränderungen des Verhältnisses von Christentum und Vorstellungen von deutscher Nation zwischen 1800 und 1945 auf Interaktionen basiert, die kurzfristig zu gegenseitigen Stärkungen, langfristig jedoch zu einer dauerhaften Schwächung führten.

Tamara Neumann wendet sich der israelischen Gesellschaft der 1990er Jahre zu und arbeitet am Beispiel des Goldstein-Massakers die strukturellen Ursachen in Gesellschaft und politischer Kultur dieses von einem nationalreligiösen Siedler verübten Anschlags heraus.

So differenziert die Argumentation dieses Beitrages auch ist, so stellt sich hier wie auch an anderen Stellen des zu besprechenden Sammelbandes die Frage nach der zugrundeliegenden Gesamtkonzeption des Buches, dessen Beiträge thematisch, methodisch, zeitlich und örtlich kaum zusammengehalten werden. Eine engere thematische Verknüpfung wäre beispielsweise durch weitere Beiträge zum Verhältnis von Nation, Religion und Gewalt möglich geworden, die vielfältige Vergleiche ermöglicht hätten.

Im ersten Beitrag des zweiten Themenblocks „Konfessionsinterne Konflikte“ nähert sich Thomas Schulte-Umburg mit dem sehr anregenden Ansatz, Ultramontanismus als Deutungskultur einer imaginierten community aufzufassen, dem Verhältnis Ultramontanismus und Nation. Leider verbaut er sich viele neue Erkenntnismöglichkeiten, da er Ultramontanismus sehr weitgehend mit einer Auffassung von katholischem Milieu, wie sie der Münsteraner Arbeitskreis für Katholizismusforschung vertritt, parallelisiert. An manchen Stellen – aber nicht durchgehend – behält Schulte-Umburg die alte Dichotomie protestantisch-deutsche Nation versus Ultramontanismus bei und verliert so unterschiedliche Formen nationalen Denkens innerhalb des Ultramontanismus aus den Augen, z. B. solche, die nicht auf einen nationalen Einheitsstaat abzielen.

¹ Vgl. den vorzüglichen, fast zeitgleich entstandenen Sammelband von Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt / New York 2001, der nur einen Beitrag eines im angloamerikanischen Raum Lehrenden enthält.

Keith Pickus arbeitet für hessische Gebiete der 1870er und 1880er Jahre heraus, wie religiöse Minderheiten aus der deutschen Nation ausgegrenzt wurden und darauf reagierten. Die vorherrschende katholische Reaktion, Rückzug und Sammlung in der eigenen Gruppe, führte, so Pickus, langfristig zur Integration, während der vorherrschende jüdische Weg der Akkulturation die nationale Ausgrenzung langfristig nur verstärkte. Diese langfristigen Unterschiede begründet Pickus mit einem den christlichen Konfessionen gemeinsamen Vorrat religiöser Symbole, die das Judentum nicht teilte. Zu betonen ist aus Sicht des Rez., daß Pickus nach Grenzen der nationalen Ausgrenzungsdiskurse fragt und politische und gesellschaftliche Realität und Diskurs nicht gleichsetzt. Im Hinblick auf seine Interpretation der Unterschiede zwischen Katholiken und Juden wäre nach Ansicht des Rez. jedoch zu klären, ob nicht neben den christlichen Symbolbeständen auch andere Faktoren, z. B. ähnliche Vorstellungen von den Staat-Kirche Beziehungen bei Katholiken und konservativen Protestanten weitere Brücken bildeten.

Lisa Swartout analysiert für das wilhelminische Deutschland „die“ Universitätskultur, die ihr zufolge protestantisch geprägt sei und im Duell ihre symbolische Dramatisierung finde. Besonderes Charakteristikum dieser Universitätskultur sei, so Swartout, daß sie zwar die Studierenden davon abhalte, protestantische Religion zu praktizieren, ihnen aber zugleich starke protestantische Prägungen vermittele. Daß Katholiken in der Binnenlogik dieser Vorstellungswelt eine Herausforderung darstellten, die mit nationaler Ausgrenzung zu beantworten sei, kann Swartout schlüssig aufzeigen. Im Hinblick auf die Ausgrenzung von Juden können die Erklärungen der Autorin nicht völlig überzeugen. Welche Reichweite die von ihr untersuchten Vorstellungen hatten, fragt Swartout nicht. Doch sowohl die Ergebnisse der älteren Studentengeschichtsschreibung als auch neue Forschungsergebnisse berechtigen zu starken Zweifeln an einer so starken Betonung konfessioneller Grenzen in der Studentenschaft, wie dies Swartout tut.²

Im folgenden Beitrag, der anders als die drei vorangegangenen sehr gut zum Titel des Themenblocks „Konfessionsinterne Konflikte“ paßt, führt Geneviève Zubrzycki den Leser in das Polen der 1990er Jahre und zeigt am Beispiel der Diskussionen um die Aufstellung von Kreuzen auf dem Gelände des Vernichtungslagers Auschwitz die Pluralität katholischer Diskurse über Nation im postkommunistischen Polen und die zunehmenden Spannungen und Spaltungen innerhalb des polnischen Katholizismus.

Dem Thema „Ethnizität, Nationalität und religiöse Zusammengehörigkeit“ widmen sich die folgenden drei Aufsätze. James Bjork nimmt in einem sehr lesenswerten Beitrag den Oberschlesischen Katholizismus für die Zeit von 1890 bis 1922 in den Blick und kann für viele katholische Geistliche zeigen, daß sie sich einseitigen und ausschließlichen Vereinnahmungsversuchen für die deutsche oder die polnische Nation widersetzen und eine eigenständige oberschlesische Identität und eine religiöse Praxis behaupteten, die durch Zweisprachigkeit in der religiösen Praxis geprägt war.

Wie der kroatische Klerus sich im 20. Jh. vom jugoslawischen Gedanken ab und dem kroatischen Nationalismus zuwandte, beschreibt Klaus Buchenau in einem komprimierten Überblick.

Für Ungarn in der Zwischenkriegszeit analysiert Paul Hanebrink, wie es zu einer zunehmenden Verbreitung der Vorstellung einer christlichen ungarischen Nation kam. Dabei unterscheidet Hanebrink nicht nur verschiedene konfessionelle Spielarten, sondern arbeitet auch ungarische Spezifika bezüglich nationaler Multiplikatoren heraus, indem er die ungarischen Verhältnisse mit denen in Polen und Deutschland vergleicht.

Sarah Abrevaya Stein untersucht vergleichend am Beispiel jüdischer Minderheiten im Zarenreich und im Osmanischen Reich für die Zeit um 1900 mögliche Zusammenhänge von Sprachwahl und nationaler bzw. religiöser Identität. Jenseits der Alternative Assimilierung der Minderheit an die Mehrheit oder Nationalisierung der Minderheit arbeitet sie dritte Wege der Identitätsbildung heraus, schärft so die Sensibilität für innerjüdische Vielfalt und warnt vor zu schnellen Schlüssen von Sprachwahl auf nationale Identität.

Einem Aspekt der deutschen Geschichte der Zwischenkriegszeit wendet sich Roland Löffler zu und untersucht das protestantische Engagement für Deutsche im Ausland und dessen enge Verflechtung mit der deutschen Kulturpolitik. Bei der Vorstellung Volkstheologischer Konzepte zeigt er auf, wie sich Theologie durch das Einschreiben nationaler Gedanken wandelte. Gerade dieser Beitrag, der wie die benachbarten unter dem Obertitel „Religion als supranationale Kraft“ läuft, macht deutlich, wie problematisch das üblicherweise gebräuchliche Verständnis von supranational im Sinne von über Grenzen des Nationalstaates hinweg ist. Denn für die Protestanten, die sich in der Zwischenkriegszeit um das „Auslandsdeutschtum“ kümmerten, war ihre Arbeit Einsatz für die eigene Nation und alles andere als supranational. Daß die imagined community Nation nicht einfach durch staatliche Grenzen zu definieren ist, verdeutlicht auch ein Blick auf die deutsche oder italienische Geschichte des 19. Jhs.

Mit politischen Vorstellungen in der CDU/CSU der 1950er und 1960er Jahre beschäftigt sich Ronald J. Granieri und arbeitet für Konzepte der Westbindung und der Europapolitik deren religiöse Prägungen heraus. Dem außenpolitischen Richtungsstreit zwischen Atlantikern und Gaullisten liegen, so seine These, ganz unterschiedliche Vorstellungen über Nation, Europa, Wirtschaftspolitik und Kultur zugrunde, wobei die Lagerbildung zu guten Teilen entlang der konfessionellen Grenzen verlaufe.

² Vgl. den älteren Forschungsstand bei Konrad Jarausch, *Deutsche Studenten 1800–1970*, Frankfurt 1984. Als neue Arbeiten vgl. z. B. Martin Biastoch, *Tübinger Studenten im Kaiserreich*, Sigmaringen 1996; Christopher Dowe, *Auch Bildungsbürger*, Göttingen 2006.

Die Aufsätze des letzten Themenblocks mit „Politische Religionen in Deutschland“ zu überschreiben, bedeutet, wenn diese Überschrift denn zutreffen soll, den Religionsbegriff sehr weit zu fassen. Ingo Wiwiorra beschreibt prägnant für das 19. Jh. die Entwicklung von Germanenmythos und Altertumswissenschaft als Mythologisierung der Wissenschaft und Verwissenschaftlichung mythischer Inhalte.

Richard Steigmann-Gall plädiert in der kontroversen Debatte über die Einschätzung des Nationalsozialismus als politische Religion aufgrund einer Analyse von Selbsteinschätzung führender Nationalsozialisten dafür, von religious politics zu sprechen, ein Ergebnis, das mit Blick auf die Überschrift des Themenblocks zumindest ein Fragezeichen nahe gelegt hätte.

Der Jugendweihe in der DDR wendet sich Sigrid Schütz zu. Die flächendeckende Verankerung der Jugendweihe, so ihre These, habe zentrale Bedeutung für die Durchsetzung einer sozialistischen (und atheistischen) Gesellschaft in der DDR besessen. Schütz macht darüber hinaus deutlich, daß die Jugendweihe zugleich Mittel im Kampf gegen die Evangelische Kirche war und der SED als Instrument dazu diente, gesamtdeutsche Orientierungen in DDR-nationale Identität zu überführen.

David Bates schließlich untersucht wissenschaftsgeschichtlich Staatsvorstellungen der Zwischenkriegszeit u. a. bei Carl Schmitt und Maurice Harriou. Leider verzichtet er darauf, Religion für seine Argumentation analytisch fruchtbar zu machen.

Die große zeitliche, thematische und methodische Vielfalt dieses Sammelbandes ist zugleich Vorzug wie Schwäche dieser Publikation. Was einerseits als fehlender Zusammenhalt wahrgenommen werden kann, läßt sich ebenso als forschungsanregendes Panorama lesen. Aus dieser Perspektive lassen sich nach Lektüre der überwiegend sehr anregenden Beiträge dieses Sammelbandes, aber auch unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der letzten Jahren, die in diesem Bd keinen Niederschlag mehr fanden, für die Erforschung des Verhältnisses von Nation und Religion folgende stärker zu berücksichtigende Punkte und zu erforschende Themen benennen: Nation und Nationalstaat sind nicht als deckungsgleich anzusehen, weder im 19. noch im 20. Jh. Kulturelle Nationsvorstellungen unterschiedlichster Spielart sind genauer auf religiöse Prägungen hin zu befragen. Für das Verhältnis von nationalen und regionalen Identitäten wären religiöse Einflußfaktoren genauer heraus zu arbeiten. Gerade im deutschen Falle könnten darüber hinaus Vergleiche zwischen Positionen konservativer Protestanten und Katholiken strukturelle Gemeinsamkeiten jenseits konfessioneller Grenzen erkennbar werden lassen. Ähnliche Erkenntnisse versprechen Untersuchungen, die danach fragen, wie Zugehörigkeit zu einer Nation und einer supranationalen Institution oder Bewegung zusammengedacht wurden. Als Vergleichsobjekte böten sich neben religiösen Gruppen auch die Frauen- und Arbeiterbewegung oder die Freimaurer an. Schließlich sollte der Titel des hier besprochenen Sammelbandes „Religion – Nation. Nation – Religion“ sehr ernst genommen werden. Es ist nicht nur die Bedeutung von Religion für die Nationsforschung zu betonen, sondern auch umgekehrt genauer zu analysieren, wie sich Religion, Theologie und Frömmigkeit durch Nationalisierung veränderte. Für die Vielfalt möglicher thematischer und methodischer Zugriffe auf die Themen Nation und Religion und Religion und Nation zu werben und neue Fragestellungen anzuregen, ist ein großes Verdienst dieses hier vorgestellten Sammelbandes.

Karlsruhe

Christopher Dowe

Ökumene

Fenski, Matthias: *Klaus Hemmerle und die Ökumene*. Weggemeinschaft mit dem dreieinen Gott, – Paderborn: Schöningh 2002. 317 S. (Paderborner Theologische Studien, 32), kt € 54,00 ISBN: 3-506-76280-X

Klaus Hemmerle, Religionsphilosoph und Fundamentaltheologe, Bischof von Aachen, hat durch sein wissenschaftliches Werk ebenso wie durch seine zahlreichen spirituell und pastoral ausgerichteten Schriften, v. a. aber durch seine Persönlichkeit weit in den ökumenischen Bereich hineingewirkt. Die Diss. von Matthias Fenski, angefertigt unter der Leitung von Aloys Klein, des früheren Direktors des Johann-Adam-Möhler-Instituts, geht diesen Wirkungen nach. Die Leitfrage lautet: „Ist der Glaube an den dreieinen Gott bedeutsam für die aktuelle ökumenische Methode und Praxis?“

Diese Leitfrage ist in der heutigen Situation von besonderem Gewicht, da sie die Tiefendimension der ökumenischen Problematik wieder aufreißt, die in den aktuellen konfessionellen Auseinandersetzungen und bei einem weithin zu konstatierenden Erlahmen ökumenischer Dynamik aus dem Blick zu geraten droht.

Der Vf. gliedert seine Arbeit in drei große Teile. Der *erste Teil* bietet eine Annäherung an die leitende Frage aus einer breitflächigen Übersicht über die

Tendenzen im ökumenischen Dialog. Die Erörterung der Bedeutungsvielfalt des Wortes Ökumene läuft aus in eine Definition des Vf.: Ökumene ist „die vom Heiligen Geist angelegte Weggemeinschaft der Kirchen und Christen auf der Suche nach sichtbarer Einheit der Kirche in Glauben, Leben, Dienst und Zeugnis“.

Damit gehören für den Autor zur Ökumene von vornherein „spirituelle Praxis, theologische Reflexion, praktische Zusammenarbeit, gemeinsames Zeugnis und zeugnishafter Dienst in der Welt auf lokaler, regionaler und globaler Ebene, bei Kirchenleitungen, Theologinnen und Theologen, Gruppierungen und Gemeinden“.

Damit ist Ökumene vom Vf. als umfassendes Beziehungsgeschehen zwischen den Kirchen und den ihnen angehörigen Personen gesehen. In einem nächsten Schritt fragt der Vf. nach der Bedeutung der Trinitätslehre auf dem ökumenischen Weg und analysiert – auf dem Hintergrund des Stellenwertes der Trinitätstheologie in Theologie und Glaubenspraxis wie der Relevanzproblematik theologischer Lehrgespräche – die Trinitätslehre in den ökumenischen Dialogdokumenten auf Weltebene. Zur Sprache kommen insbesondere das sogenannte „Lima-Papier“ und mehrere Konsensdokumente und Studien, die dem Dialog mit den orientalischen Kirchen gewidmet sind. Wirklich weiterführend scheint dem Rez. der dritte Abschnitt des I. Teiles. Er behandelt den Begriff der Koinonia, der trinitarisch geprägt ist, als gemeinsamen Grundbegriff von Kirche und die ökumenischen Grundaussagen dazu. Von diesen Analysen her wird die Gründung der Sendung der Kirche in der trinitarischen Koinonia entfaltet. Der Vf. faßt die Grundaussagen, die er aus einer breiten Fülle von Dokumenten erhebt, in 14 Thesen zusammen und reflektiert sie dann im Blick auf die „gemeinsame Sendung“. Es wird im großen Umfang auf die unterschiedlichen Dialogdokumente, vornehmlich aus dem Bereich der Missionsproblematik und aus dem Bereich des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zurückgegriffen.

Die Konklusion des Vf.s aus diesen Analysen und Reflexionen auf die trinitarische Koinonia lautet verkürzt: Nur, wo das Verständnis von der trinitarischen Koinonia als Grundlage ökumenischer Theologie wie Spiritualität und Praxis aufgegriffen wird, eröffnet sich die Möglichkeit einer Rückkehr „zu den Wurzeln christlicher Identität wie das Wagnis, sich je mit dem je Anderen in seinem Anliegen auf den ökumenischen Weg zu begeben“. Damit hat sich der Vf. den Weg erarbeitet, um Klaus Hemmerle als „Weggefährten auf dem ökumenischen Weg“ vorzustellen.

Der zweite Teil des Buches trägt den Titel: „Klaus Hemmerle auf dem Weg zum Dreieinen“. Dieses große 2. Kap. gibt eine Übersicht über die Biographie Hemmerles, charakterisiert seinen Denkweg bis 1975 und wendet sich dann Hemmerles Thesen einer trinitarischen Ontologie zu, die er 1975 veröffentlicht hat.

Der zwanzigseitige Abriß der Biographie legt den Akzent stark auf die geistig-geistliche Entwicklung Hemmerles, speziell auf sein Suchen nach Stimmigkeit des Glaubens und Einheit, die eine Antwort in der Begegnung mit der Focolarbewegung findet. Der Denkweg Hemmerles wird – leider – lediglich von seinen „Lehrern und Dialogpartnern“ her charakterisiert. Weite, Franz von Baader, Schelling, zeitgenössische Philosophen wie Heinrich Rombach und Theologen werden genannt. Daß Klaus Hemmerle in alle diese Begegnungen und Auseinandersetzungen von Anfang an kraftvolle eigene Akzente eingebracht, eigene Einsichten und Gedanken entwickelt hat, tritt auf diese Weise in den Hintergrund. Die Analyse von Hemmerles Thesen zur einer trinitarischen Ontologie, die den letzten Abschnitt dieses 2. Teiles bildet, entbehrt damit in gewisser Weise der in den vorausliegenden Publikationen und Reflexionen Hemmerles ausgearbeiteten Plausibilitätsstruktur. Die knappen Ausführungen Hemmerles stehen damit in der Gefahr, als Skizze einer neuen „Metaphysik“ verstanden zu werden, die beansprucht, eine neue gemeinsame Basis von Philosophie und Theologie zu bieten und damit auf eine neue „Onto-Theologie“ hinauszulaufen.

Der Vf. sieht diese Gefahr durchaus. Er distanziert sich vom Klappentext des im Johannes-Verlag erschienenen Büchleins, wo die Thesen Hemmerles als ein Beitrag „zur problematisierten gewordenen christlichen Philosophie“ präsentiert werden (136). Er sucht durch eine knappe Skizze der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie bei Hemmerle und einer anschließenden Reflexion über die Notwendigkeit einer Ontologie für Theologie und Philosophie (136–143) diesem Mißverständnis zu wehren. Die Frage bleibt für den Rez., ob trotz der durchaus treffenden Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie die Leser die Formeln Hemmerles verstehen können, ohne zu wissen, daß sie aus einer tiefgründigen Auseinandersetzung mit dem Sein denken Heideggers hervorgegangen sind, aus dem Ringen um eine „Verwindung der Metaphysik“ und „transzendental-phenomenologischen“ Analysen des Glaubens, wie sie bereits in Hemmerles Diss. über Franz von Baader vorliegen und von da ab ausgearbeitet werden. Nicht zuletzt gibt die im Kontext zitierte Literatur zur Rezeption der Thesen Hemmerles Anlaß zu dieser kritischen Anfrage.

Der dritte und letzte Teil des vorliegenden Werkes charakterisiert die „ökumenisch relevanten Wegmarken im Spätwerk Hemmerles“.

Treffend sind bereits die hermeneutischen Bemerkungen zum Spätwerk, in denen der Vf. die unlösbare Einheit von philosophisch-theologischen Arbeiten und den Lebensformen Klaus Hemmerles herausstellt. Denn für Hemmerle sind Theorie und Praxis bei aller Unterschiedlichkeit nicht zu trennen, Denken ist wesentlich Ausdruck des Lebens, theologisches Denken Ausdruck gläubigen Lebensvollzuges. Aus dieser inneren Zusammengehörigkeit ergibt sich für ihn die Bedeutung des Spätwerks Hemmerles – Werk hier verstanden als Lebenswerk – für die Ökumene. Obwohl kein „professioneller Ökumeniker“,

kein Spezialist ökumenischer Kontroversen, hat Hemmerle nicht nur zahlreiche Impulse in der Ökumene ausgelöst, sondern durch seine gedankenreiche trinitarische Theologie entscheidende Denkanstöße zum ökumenischen Weg der Christen gegeben. Diese Aussagen verbergen sich oft hinter dem Anschein, es würden lediglich Texte des vatikanischen Ökumenismuskrets wiederholt. „Auf den zweiten Blick zeigt sich jedoch, dass Hemmerles Gedankengang nicht einfach bestimmte Aussagen des Ökumenismuskrets wiederholt, sondern sie von einer charismatischen Erfahrung her aktualisiert, indem er sie konsequent auf die Mitte des Christlichen hin liest – das in Jesus Christus erschlossene Leben des dreieinen Gottes – und von daher der *Communio* des Gottesvolkes und dessen Leben aus dem Geist eine entscheidende ökumenische Bedeutung zumisst“.

Der Vf. entfaltet diese genuinen Beiträge Hemmerles in einem tiefgründigen Kap. über die „Methodologie eines trinitarischen Lebens- und Denkstils“.

In einem ersten Schritt charakterisiert der Vf. *Denken* „in und als Weggemeinschaft mit dem dreieinen Gott“, entsprechend dem Grundansatz von Hemmerles Einsicht in die Zusammengehörigkeit von *fides qua* und *fides quae*, die sich im Denken als Ausdruck des Lebens zu bewähren hat. Für die Ökumene bedeutet dies: „So lernen die Weggefährten sich und ihre bisher zurückgelegten Wege nicht nur von sich selbst her, sondern durch das Wort, durch den dreieinen Gott vom Anderen her kennen. Dieses gegenseitige Kennenlernen durch das gelebte und nicht nur gesprochene Wort ermöglicht mehr als ein intellektuelles Kennenlernen, es umfasst Leben, Glauben und Denken“ (185), und daraus erwächst die Hoffnung und die Zuversicht, daß hinsichtlich der offenen Fragen weiterer Weggestaltung die nächsten Etappen gemeinsamen Weges erschlossen werden.

In einem zweiten Schritt erschließt der Vf., wie von der Bedeutung und dem Gebrauch des Terminus *Koinonia* in ökumenischen Dokumenten und der christologischen bzw. trinitätstheologischen Fundierung und Tiefendimension dieses Begriffs sich Konvergenzlinien und Übereinstimmungen mit Hemmerles Verständnis von Relationalität und seiner christologischen bzw. trinitätstheologischen Auslegung von *Communio* ergeben. Das nächste Stichwort lautet *Perichorese*, das Hemmerle als „mitursprüngliches, gegenseitiges Innesein“ von Vater, Sohn und Geist versteht und das die konsumptive Kategorie zum Verstehen des Menschseins bietet. In bezug auf die Ökumene bedeutet dies, daß es durch die „perichoretische Existenz“ ermöglicht wird, den Anderen, seinen Glauben und seine Kirche von innen her zu verstehen. Dies gilt ebenso für das Gespräch zwischen den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wie für die Beziehung zum Judentum. Zu diesem Verstehen gehört das Aushalten und das Heilen der Wunden des Anderen in sich selber, die *Kenosis* als „Weg und Schlüssel zur Einheit“. – Es ist gerade von diesem Schritt her nicht recht einsichtig, warum der Vf. im vorausgehenden Schritt anmerkt, Hemmerle integriere „die ‚Ersünde‘ und ihre Folgen zu wenig in seine Reflexion“ (197, Anm. 2).

Unter dem Stichwort „Geschichtlichkeit“ thematisiert der Vf. schließlich, wie sich in der *Kenosis* des menschgewordenen Gottessohnes Einheit in der Geschichte und Einheit der Geschichte ergeben und – je neu – geschehen. „Hemmerle versteht Jesus Christus als Ort der Geschichte, wo „unsere Zeitlichkeit zur Lebensform Gottes“ wird und in dem „Gleichzeitigkeit des Ewigen mit uns in der Zeit“ geschieht, die uns vor dem drohenden Selbstverlust in der Zeit bewahrt“.

Alle diese Momente werden auf die Ökumene, ihren Vollzug und ihr Verstehen hin ausgelegt und konkretisiert. Daraus resultiert als letzter Schritt der *Dialog der Liebe und der Dialog der Wahrheit* als ein perichoretisch-kenotisches Geschehen.

Diesem zentralen Abschnitt – der von Hemmerles Konzept her notwendigerweise methodologische mit zentralen inhaltlichen Fragen verknüpft – hängt der Vf. nochmals einen eigenen Paragraphen an, der „inhaltliche Aspekte ökumenischen Dialogs“ behandeln soll. Behandelt werden in diesem Abschnitt die Rezeption der *Communio-Ekklesiologie* des II. Vatikanums und das Konzept der Weggemeinschaft in Lernfeldern trinitarischer *Communio*. Es handelt sich hier um Applikationen im Hinblick auf Fragen des Dogmas von Amt und Charisma, Kirche und Welt.

Die Überschrift dieses letzten Abschnittes scheint auf den ersten Blick eine Ergänzung zum vorausgehenden Paragraphen über die Methodologie zu sein. Da sich aber bei Hemmerle grundsätzlich der Inhalt, die Sache, im Zugang auf die Sache, d. h. durch methodologische Vollzüge erschließt, die in sich von der Sache her bestimmt sind, so stellen sich hier gewisse Probleme. Der Vf. leitet diesen Abschnitt ein mit den Worten: „Die inhaltlichen Aspekte ökumenischen Dialogs haben im Lebenswerk Hemmerles eindeutig geringere Aufmerksamkeit gefunden als seine methodologischen Reflexionen über den Weg der Christen zur trinitarischen Einheit“ (245). Diese Bemerkung erstaunt etwas, da die großen Inhalte des Glaubens ja gerade im vorausgehenden Kap. zur Sprache kommen, nämlich der Glaube an den dreifaltigen Gott ebenso wie die sich vom trinitarischen Glauben her eröffnende Einsicht in das Wesen von Kirche und christlichem Dasein.

Analysiert man etwas näher, was der Vf. in den nachfolgenden Erörterungen dieses Kap.s thematisiert, so erkennt man die relative Berechtigung seiner Aussage vom Mangel Hemmerles, sich mit „inhaltlichen Aspekten des ökumenischen Dialogs“ auseinander zu setzen. Dieser Mangel hängt aufs Engste mit der Art und Weise zusammen, wie Klaus Hemmerle von der Geschichtlichkeit spricht und darunter Einheit in der Geschichte und der Geschichte versteht. Daß die Einheit in der Geschichte und die Einheit der Geschichte in sich eine „geschichtete“ Wirklichkeit ist, in der es die unterschiedlichsten Ebenen gibt, Ebenen, die je verschiedenen Tiefgang haben, Perspektiven, die sich weit-

gehend in Äußerlichkeiten erschöpfen und dementsprechende, sehr unterschiedliche Wahrnehmungen von Geschichte, wird bei Hemmerle ebenso wenig im Rahmen seines gesamten Lebenswerkes thematisiert wie er der in solchen Vielfältigkeiten sich manifestierenden Zeit in ihrem Auseinander, Nebeneinander, den unterschiedlichen Formen des Vergehens keine Aufmerksamkeit schenkt. Dies macht sich bereits in seiner Diss. über Baader ebenso bemerkbar wie in der Habilitation über Schelling. In Bezug auf die ökumenischen Kontroversen bedeutet dies, daß die zahlreichen, in der Geschichte der Reformation und der nachreformatorischen Zeit auftauchenden Detailprobleme für Hemmerle wenig Bedeutung haben, während sie für die Mitglieder der unterschiedlichen Kirchen wie für ihre Kirchenleitungen erhebliche Probleme darstellen. Hemmerle antwortet auf diese Problematik jeweils mit einer Rückbesinnung auf die trinitarische Koinonia und die damit gegebene Verbundenheit wie der festen Zuversicht, daß sich daraus auch Lösungen für faktisch vorhandene Differenzen zwischen den Kirchen und Kirchengemeinschaften ergeben werden.

Es liegt auf der Hand, daß sich gerade im Blick auf die hier vorwaltende Problematik auch eine Differenz zwischen den Aussagen Hemmerles und den Texten des II. Vatikanischen Konzils ergibt, die in einer breiten Weise die Traditionsgeschichte der katholischen Kirche wie die historischen Eigenheiten der Kirche und kirchlichen Gemeinschaften der Ökumene reflektieren.

Die Diss. von Matthias Fenski schließt mit einem Schlußwort, in dem er Bilanz und Perspektiven aufzuweisen sucht, die sich aus dem trinitarischen „Lebens- und Denkstil“ Hemmerles als eines Beitrages zur ökumenischen Weggemeinschaft ergeben. Diese von hoher Empathie gekennzeichnete Zusammenfassung läßt nochmals eindringlich die Bedeutung Hemmerles für die Ökumene unserer Tage aufleuchten und die Leitlinien erkennen, die sich im Blick auf eine schwierige Zukunft ergeben.

Man darf dem Vf. sehr dankbar sein, daß er in der gegenwärtigen ökumenischen „Großwetterlage“ die Bedeutung des Ansatzes von Klaus Hemmerle in so eindrucksvoller Weise herausgearbeitet hat.

Rottenburg-Oberndorf

Peter Hünemann

Schwambach, Claus: Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch, – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 397 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 101), geb. € 64,00 ISBN: 3-525-56239-X

Vom Standpunkt eines an Luther orientierten Denkens aus will der Autor zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie einen kritischen Zugang gewinnen; von diesem Gespräch erwartet er wichtige gegenseitige Impulse und Anfragen. Das Ziel grenzt er in doppelter Weise ein. (1) Zwei repräsentative Theologen werden ausgewählt: Martin Luther und Leonardo Boff. (2) Die thematische Untersuchung richtet sich auf beider „Eschatologie“, die der Autor im breitesten Wortsinn, als eine zentrale und alles prägende Perspektive von beider Denken ansetzt; konkret geht es um Rechtfertigung und Befreiung. In operationaler Hinsicht ist dieser Zugriff bestechend, die Vergleichseffekte aber sind (wie sich zeigen wird) nicht ungefährlich, da Austausch und Wechsel der Perspektiven keinen Stein auf dem andern lassen.

Der Aufbau des anspruchsvollen und gut lesbaren Buches ist transparent und unmittelbar plausibel. Einer Darstellung von M. Luthers Eschatologie (Teil I, 19–167) folgt eine vergleichbar strukturierte Darstellung von L. Boffs Eschatologieverständnis (Teil II, 169–285). Dann werden die Ergebnisse beider Teile miteinander ins Gespräch gebracht (Teil III, 287–359). Ein gut versorgtes Quellen- und Literaturverzeichnis schließt die Verhandlung ab. In den laufenden Text werden zu dessen Entlastung insgesamt neun Exkurse mit thematischen Vertiefungen eingestreut, davon sechs zu Luther und drei zu L. Boff. Verständlicherweise bringt der Lutherteil auch einen umfassenderen Fußnotenapparat mit sich: Reflex einer weit intensiveren Auslegungsgeschichte, die der Autor bei Luther zu bewältigen hatte. Bei der Lektüre der darstellenden Teile imponieren nicht nur genaue Strukturierung und eine offene Gedankenführung, sondern auch die nüchtern sachliche Wiedergabe von Positionen, so daß man sich auf die Auseinandersetzung des dritten Teils gut und vorurteilslos vorbereitet weiß. Leider wird (wohl aus Platzgründen) das „kritische Gespräch“ des dritten Teils vorzeitig abgebrochen, so daß für ein Schlußwort nur noch neun Zeilen übrig blieben. Vielleicht läßt sich das Vorenthalten in einer weiteren Veröffentlichung zugänglich machen.

Teil I: Für den Kenner bringt die Darstellung von Luthers Eschatologie m. E. keine neuen Erkenntnisse. Auch sollen hier keine neuen Forschungsergebnisse dargestellt werden, aber die Absicht der Interpretation ist unverkennbar: Zurück zu Luther selbst, auch und gerade zu seinen unzeitgemäßen Positionen, also auch dort, wo er durch die Aufklärung oder die Aktualisierungsschübe

des 19. und 20. Jh.s weichgespült, durch exegetische oder historisch kritische Impulse relativiert wurde. Für Fragen der „Eschatologie“ – ein Begriff, den Luther noch nicht kannte – ist das wegen ihrer teils sperrigen Inhalte (Gericht, Hölle, Ewiges Leben) von besonderer Bedeutung. Der Autor legt Wert darauf, daß keine Schriftauslegung und deren Lutherinterpretation auszuklammern ist, daß man Luthers „effektives“ Wortverständnis ernst nimmt und säuberlich von einer bloßen „Signifikationshermeneutik“ unterscheidet und daß Luther die Fragen der Eschatologie (in ihren perfektischen, präsentischen und futurischen Dimensionen) streng von der Glaubensgerechtigkeit (Röm, 3,28) her entschlüsselt.

Vom „mittelalterlichen“ Begriff der Gerechtigkeit Gottes nimmt Luther, wie man weiß, entschiedenen Abstand. Dies führt dazu, daß er die präsentische Eschatologie deutlich akzentuiert, die Dialektik von Gericht / Gesetz und Evangelium als Gewissenserfahrung konsequent ins Spiel bringt, daß der sündige, in dieser Weise auf Gott bezogene Mensch gerade in seiner Bezogenheit auf Gott zum bleibenden Bezugspunkt wird. Die Menschheit ist, so Luther in vielfältigen Variationen, der Macht des Bösen verfallen und in ihrer Freiheit gebrochen; verheißt ist ihr dennoch das Heil. Vor diesem Hintergrund läßt sich die gesamte Christologie und Erlösungslehre als Eschatologie entfalten. Knapp behandelt der Autor die perfektische Dimension: Gott ist in Christus zu unserem Heil auf die Erde gekommen. Aus dieser Perspektive stellen Kreuzestod und Auferstehung eine Einheit dar, die Zwei-Naturen-Lehre wird zum „fröhlichen Wechsel und Streit“. Ausführlicher wird die präsentische Dimension verhandelt. Gottes Reich kommt in Wort und Glaube zu uns. Dabei sind Welt handeln und Heilshandeln Gottes streng zu unterscheiden; Luthers Frontstellung gegen Chiliasmus, linke Reformation und politischen Aufstand ist zu verteidigen. Da das Gewissen die eigentliche „Instanz des Einbezogenwerdens ins Eschaton“ ist, wird im Menschen die gesamte Eschatologie in ihrer umfassenden Dramatik Gegenwart: Gericht und Hölle werden existentiell aktualisiert, im rechtfertigenden Glauben wird das Endgericht vorweggenommen, die Rettung aus dem Gericht zugesagt, die Hoffnung gründet allein in dieser Zusage. So hat Luthers Rechtfertigung allein aus dem Glauben für den Autor geradezu eine „ontologische“ Bedeutung, die er streng von einer „metaphysischen“ unterscheidet. Das hat seine Folgen für die Wertung von (ethischem) Handeln und (geschenkter) Heiligung, für Taufe und Abendmahl, für die eschatologische Dimension der Kirche, für den individuellen Tod, für Christi Wiederkunft, die Hölle als endgültige Verdammung und den Himmel als endgültige Gottesgemeinschaft.

Man hält bei diesem Parcours durch Luthers Theologie den Atem an und mag staunen, daß sich Luthers Gesamtkonzept auf 140 Seiten ohne wichtige Lücken zusammenfassen und auch noch konsequent belegen läßt. Offensichtlich ist das möglich; man könnte diese Seiten als eine erste Einführung in Luthers Denken allen Interessierten empfehlen. Doch hat eine solche Darstellung ihren hohen Preis. Sie präsentiert mehr Resultate als Wege, liest sich mehr als anspruchsvoller Katechismus denn als Problemfaltung. Die geschichtliche Situierung Luthers sowie der Blick auf grundlegend veränderte Kontexte und Fragestellungen werden intensiv abgeblendet, wenn nicht gar vergessen. Zudem kürzt der Autor durch die strategisch durchdachte Auswahl von Gewährsleuten die notwendigen Diskussionen zur Lutherauslegung drastisch ein. Eine solche Lutherauslegung droht zur ungeschichtlichen Positionsbestimmung zu werden. Ob sich die Einschränkungen im Blick auf die Gesamthematik verantworten lassen, muß sich im dritten Teil zeigen.

Teil II: Weniger Allgemeingut und weniger repräsentativ für eine Kirchengemeinschaft ist die Theologie von L. Boff, als dessen Interpret der brasilianische Autor die besten Voraussetzungen mitbringt. Er spricht Boffs Muttersprache, kennt aus eigener Anschauung die soziopolitische Situation Brasiliens. Er weiß, was dort Armut heißt, und ist sich des kulturellen Kontextes bewußt, in dem Boffs theologisches Denken entstanden ist. Zu Recht benennt der Autor auch die europäischen Wurzeln von Boffs begrifflicher Systematik. Gewährsleute sind: K. Rahner, J. B. Metz, J. Moltmanns Theologie der Hoffnung, ferner (in einer späteren Phase) Teilhard de Chardin. Auch beim katholischen Theologen Boff wird ein umfassendes Eschatologieverständnis zugrunde gelegt. Wie es bei Luther dessen Rechtfertigungslehre expliziert, so bei L. Boff dessen theologischen Befreiungsgedanken, verstanden als Reflexion über die Hoffnung. Sie gibt allen theologischen Traktaten eine neue Grundfärbung und wird in den klassischen Dreischritt der auf gesellschaftliche Verhältnisse bezogenen Methodik der Befreiungstheologie eingefügt: „Sehen – urteilen – handeln“; d. h. wissenschaftliche Analyse, hermeneutische Interpretation im Licht der Schrift, sachorientierte Tat in Solidarität mit den Armen.

Für den Autor zeigen sich gegenüber Luther jedoch deutliche Differenzen: Boffs Quellen der Eschatologie seien nicht die in der Schrift gegenwärtige Offenbarung Gottes, sondern (zunächst jedenfalls) die menschliche Existenz und eine Geschichte, innerhalb derer – im Rahmen eines transzendentalen Denkens – die Zeichen gottgeschenkter Hoffnung erkannt werden. Orte dieser Hoffnung sind eine „konvergierende Evolution“ (vgl. T. de Chardin), Vertrauen in das Leben, das Fest, der Humor sowie die menschlichen Utopien (vgl. E. Bloch). Dabei geht es immer um das Neue und Unbegrenzte, um Überschreitung, Verheißung, Antizipation und Hoffnung. In diesem Rahmen erscheinen viele Weiterfahrungen und die Religionen als Hoffungsquellen; Jesus Christus erweist sich als Quelle aller Hoffnung. Unerwartet mag für manchen Leser sein, daß Boff dieser umfassenden Heilsgeschichte einen universalen, schöpferischen und zugleich intensiven trinitätstheologischen Hintergrund gibt. Im Plan des dreifaltigen Gottes ist die gesamte Schöpfungsgeschichte vorgängig zur Menschheitsgeschichte, als geschichtlich zu konkretisierende Idee enthalten. Alles ist von Gott, im Sohn durch den Geist geschaffen; so wird prinzipiell alles

zum Bild und Gleichnis Gottes. Wie man in der Lutherdarstellung nichts grundlegend Neues entdeckt, so zeigt sich auch in dieser Darstellung (wenn man so will) nicht viel mehr als ein klassisch katholisches Denken. Hohe Affinität dazu hat auch Boffs „sakramentales Denken“ (man denke etwa an J. Ratzinger), in dem der Autor einen Grundimpuls von Boffs Theologie überhaupt entdeckt. Boffs universaler, geradezu kosmischer Ansatz führt zu einem eschatologisch offenen Schöpfungsbegriff, der das Einzelne und das All gleichermaßen umfaßt. Nicht nur (und nicht erst) im Menschen, sondern schon im Kosmos verwirklicht sich Eschatologie als ein Prozeß, der einst im „Punkt Omega“ sein Ziel der Vollendung erreichen wird. So kam Christus (einer alten Konzeption gemäß) auch nicht (nur) um der Sünden der Welt willen zu uns, sondern als Vollendung und Krönung der Schöpfung. In Jesus wird die eschatologische Wirklichkeit von Mensch und Kosmos offenbar.

Vor diesem Hintergrund legt der Autor dar, wie der Befreiungstheologe Boff das Reich Gottes nicht (nur) als Geschehen der Rechtfertigung, sondern als umfassenden geschichtlichen Befreiungsprozeß, als die geschichtlich unumkehrbare Wirklichkeit eines prozeßhaft entstehenden Reiches Gottes versteht. Zwar ist (gemäß einem klassisch katholischen Ansatz) dieses Reich den Menschen geschenkt, als vorgängiges Angebot also unverdient. Da es aber einen Angebots- und Vorschlags-, an unsere Freiheit appellierenden Charakter hat, wird Gottes Reich in der Menschheit nur dann Wirklichkeit, wenn sich der Mensch positiv und aus freien Stücken in den Prozeß von Umkehr und Befreiung hineinbegibt. Gabe und Aufgabe (Indikativ und Imperativ) sind nicht voneinander zu trennen; in der menschlichen (auf sich selbst, auf Mitmenschen, auf Gesellschaft und auf die Welt bezogenen) Praxis bilden individuelle und kosmische Eschatologie eine komplexe Einheit. Nicht (wie bei Luther) das Faktum der Sünde, die schon immer Freiheitsverlust bedeutet, sondern die immer offene, aber ungebundene menschliche Freiheit bringt es mit sich, daß dieser Prozeß von einer tiefen Dialektik geprägt ist. Sie ist Befreiung und / oder Unterdrückung. Das daraus folgende Böse ist – für den Befreiungstheologen von primärer Bedeutung – in seinen gesellschaftlichen, sozialen und politischen Erscheinungsformen wahrzunehmen.

Das führt zur Frage, wie und wo sich das transzendente Reich Gottes in unserer Geschichte hier und jetzt vergegenwärtigt. Zur Beantwortung hat Boff verschiedene Modelle entwickelt. Sie laufen alle darauf hinaus, daß sich in der aktuellen Geschichte immer schon Antizipationen, Vorbereitungen, Vermittlungen oder Konkretisierungen des definitiven Reiches entdecken lassen. Für die Situation Lateinamerikas heißt das: die Bande der Brüderlichkeit, der Eintracht, der Teilhabe und der Achtung vor der unverletzlichen Würde des Menschen sind wiederherzustellen. Wo das Herr-Knecht-Verhältnis überwunden wird, bricht die Morgenröte des Reiches Gottes an. Der Autor interpretiert diese Perspektiven (mit welchem Recht?) als rein ethische Werte und Vorstellungen; bis heute gelte in Lateinamerika (anders natürlich als bei Luther) die sozialpolitische Befreiung als wichtigstes Zeichen der Heilsgegenwart. Großer Nachdruck wird auf die (bei uns oft übersehene) Tatsache gelegt, daß Boff seit den neunziger Jahren ökologische Aspekte stark in sein Konzept mit einbezieht. Bekannt ist – jedenfalls für die katholische Leserschaft – Boffs Theologie einer Kirche, die man als die anfang- und zeichenhafte Verwirklichung des Reiches Gottes beschreiben kann. Die Kirche realisiert sich in Lateinamerika als eine Kirche der Armen, die von klerikalen Strukturen Abschied nimmt. Es sind die Basisgemeinden, die ihren Einsatz für die Veränderung der Gesellschaft leisten.

Teil III: Damit hat der Autor zwei Konzepte präsentiert. Sie unterscheiden sich in ihrem Inhalt, ihrer historischen Funktion, ihrem gesellschaftlichen Kontext, ihrer weltanschaulichen Konfrontation und in ihrem theologischen Gesprächsprofil. Auf welcher Ebene sind sie miteinander zu vergleichen? Gute Vorarbeit ist geleistet, denn die klaren Positionen der beiden ersten Teile lassen sich jetzt gut aufgreifen und miteinander konfrontieren. Ein ebenso eindeutiges Ergebnis läßt sich erwarten. Zur Überraschung der Adressaten erscheint ein klassisch kontroverstheologisches Gesprächsprofil. Luthers soteriologischer, von Rechtfertigungsfrage und Kirchenkritik bestimmter Ansatz steht klar der „natürlichen Theologie“ Boffs mit ihrem metaphysischen Universalismus und ihrer Relativierung der Schrift gegenüber. Unversöhnlich sind Luthers Bestehen auf der alles zerbrechenden Sünde des Menschen und Boffs Analogiedenken, das in klassisch katholischer Weise von Metaphysik und einer harmonisierenden Weltansicht geprägt ist. Boff nimmt die Offenbarung der Schrift in ihrer Unmittelbarkeit also nicht ernst, wie Luther es tut; die Schrift wird hermeneutisch (d. h. für den Autor: durch eigene Vorurteile) vereinnahmt und relativiert. Auch hält Boff dem Anpassungsdruck in der Gerichtsfrage nicht stand. Entgegen Luther wird die Hölle, wenn auch durch eine Hintertür, aufgehoben. Schließlich bricht die notwendige strenge Unterscheidung zwischen Gottes Welt- und Heilshandeln zusammen, so daß der eschatologische Charakter von Befreiungsprozessen unhaltbar, weil mit politischen Prozessen identifiziert wird. Luther gewinnt die Weite der Theologie, indem er sich auf die Offenbarung in Jesus Christus konzentriert. Boffs universaler Ansatz ist im Grunde anonym (weshalb auch von anonymen Christen und einer anonymen Kirche die Rede ist). Die christliche Botschaft wird von einer vorgegebenen Hermeneutik verstellt, die den Kontexten eine unangemessene Priorität einräumt. Bei aller Rede von den christlichen Glaubensinhalten komme es so zu „Substanzverlusten“ der biblischen Botschaft, zu deren Reduktion. Boff verfällt dem Zauber eines Kontinuitätsdenkens, das die Entfremdung zwischen Gott und Mensch verkennt.

Bewertung: Erst jetzt, angesichts des für Boff katastrophalen Ergebnisses, zeigt sich der Pferdefuß von Schwambachs Strategie. Ein

Gespräch kann ja gar nicht zustande kommen, denn die ergebnisorientierten Teile I und II bieten nur Positionen, keine gesprächsfähigen Tiefenstrukturen, keine historischen Einordnungen, kontextuellen Bezüge oder theologischen Frontbeschreibungen an. Luther wird (im besten Sinn des Wortes) konservativ, aber auch nach dem Buchstaben, L. Boff nicht gemäß seinen Intentionen und Frontstellungen, sondern nach den Regeln Luthers interpretiert. Die Positionen bleiben einander so äußerlich, daß ein katholischer Theologe aufgrund des erarbeiteten Materials einen parallelen Vergleich anstellen könnte – mit exakt dem spiegelverkehrten Ergebnis. Bis in ausdrückliche Formulierungen hinein erkennt das kritische Gespräch als Maßstab nur an, was Luthers, und weil es Luthers Lehre ist. Wie will man einen Theologen des 16. Jhs. (den römischer Machtspruch und eine spätmittelalterliche Aszetik im Rahmen des damaligen Bürgertums zur Neuentdeckung der Schrift bringen) so äußerlich mit einem Theologen des 20. Jhs. vergleichen, der unter gegenwärtigen Bedingungen (also angesichts der damals unbekannten gesellschaftspolitischen Probleme und völlig veränderter innertheologischer Diskussionen) die Schrift ebenfalls neu entdeckt und die Ansprüche der Kirche ebenfalls relativiert. Diese höchst unterschiedlichen Kontexte werden auch nicht ansatzweise in Anschlag gebracht oder einer Gegenprüfung unterzogen. Wer Boff etwa eine Politisierung der Heilszusage vorhält, muß sich auch zu Luthers Umgang mit den Rotten der Bauern äußern. Jetzt erkennt mancher in lutherischem Gewande ein Verfahren wieder, unter dem Boff innerhalb seiner eigenen Kirche leiden mußte. Das ist bedauerlich.

Dieses Scheitern des Vergleichs ist nicht einfach dem Autor anzulasten, sondern der tiefgreifenden und vielfachen Asymmetrie der zugrundeliegenden Forschungsfrage, die Unvergleichbares vorschnell einem akademischen Vergleich zuführen möchte. Es wäre Aufgabe der Begleiter des Forschungsprojekts gewesen, ihren Schüler frühzeitig vor der Dynamik zu warnen, die ihn im Verlauf der Arbeit erfaßt hat. Vielleicht wird die Unversöhnlichkeit der Ergebnisse durch diejenigen Teile der Promotionsarbeit abgemildert, die im Druck wegfallen mußten, denn auf den letzten Seiten der Publikation bahnen sich selbstkritische und vermittelnde Töne an. Die gut versorgte und dennoch angenehm zu lesende Arbeit geht auf eine Promotionsarbeit aus Erlangen zurück. Der ungekürzte Dissertationstext liegt in der Universitätsbibliothek Tübingen und bei der Theol. Fak. Erlangen vor.

Tübingen

Hermann Häring

Religionspädagogik

Baumann, Ulrike / Englert, Rudolf / Menzel, Birgit / Meyer-Blanck, Michael / Steinmetz, Agnes: Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II. – Berlin: Cornelsen 2005. 256 S., kt € 19,95 ISBN: 3-589-22119-4

Autoren katholischer wie evangelischer Provenienz beschäftigen sich in diesem Buch mit der Frage, wie Religion im Sekundarschulbereich zeitgemäß unterrichtet werden kann. Dabei behalten sie insbesondere Aspekte wie mangelnde religiöse Sozialisation und zunehmende Kirchenferne als Ausdruck des unter Jugendlichen herrschenden Zeitgeistes und Lebensgefühls im Auge. Nichtsdestotrotz betonen die Vf., daß bei den jungen Menschen nach wie vor das Bedürfnis der Annäherung an Fragen vorhanden ist, die von ihrer Grundstruktur her religiös ausgerichtet sind und die nach dem fragen, „was die Welt im Innersten zusammenhält, was uns Menschen letztlich bindet und verpflichtet, und was uns Hoffnung gibt“ (7).

Der erste Teil des Buches beinhaltet fachwissenschaftliche und theoretische Annäherungen, indem er beispielsweise beschreibt, welche Zugänge Jugendliche zu Religion und Glauben haben, wie die Situation von Religionslehrern heute ist oder welchen Stellenwert das Fach Religion im Kanon der anderen Fächer einnimmt.

Der zweite Hauptteil beinhaltet Kap., die sich exemplarisch mit religionspädagogischen Themen auseinandersetzen. So finden sich Artikel zu Themen wie „Was ist Glück? Theologisieren mit Jugendlichen“, „Wie finde ich Anerkennung? Christologie elementar“ oder „Fragen nach Kirche und Sakrament: konfessionell – kooperativ“. Dieser wesentlich umfangreichere Abschnitt des Werks beschäftigt sich ferner in jeweils eigenen Aufsätzen mit dem Bereich Wundergeschichten, religiösen Ritualen, dem Lernen in Projekten, dem geschichtlichen Lernen anhand von Christen, die sich im Dilemma befinden, dem fachübergreifenden Lernen und dem Gottesglauben im Kontext interreligiösen Lernens.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und Stichwortregister runden das Praxishandbuch ab.

Insgesamt ist dieses religionsdidaktische Kompendium sehr zu empfehlen, gerade weil es Studenten, Referendaren und Lehrern gleichermaßen eine wissenschaftlich fundierte Orientierung gibt und zudem mit Materialien und Ideen für die konkrete Praxis aufwartet. Besonders erfreulich ist, daß dies aus ökumenischer Perspektive betrachtet wird. Denn dadurch kristallisiert sich heraus, daß zwischen dem evangelischen und katholischen Religionsunterricht letztendlich mehr Verbindendes als Trennendes existiert. Und in Bereichen der Kirchengeschichte – allen voran die Reformationszeit –, der Sakramentenlehre oder der Kirchenarchitektur ließe sich ein konfessionell-kooperativer Religionsunterricht vielleicht sogar fruchtbar umsetzen, um Unterschiede herauszustellen.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Judentum

The Jerusalem Talmud. Third Order: Našim, Tractate Ketubot, Sixth Order: Tahorat. Tractate Niddah, Edition, Translation, and Commentary by Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2006. XIII u. 727 S. (Studia Judaica, 34), Ln € 178,00 ISBN: 3-11-019033-8

Der dritte und damit vorletzte Bd zur Ordnung Nashim („Frauen“) enthält zunächst den Traktat Ketubbot zu den Eheverträgen (1–599), der alle mit Ausstellung und Inhalt dieses Dokuments verbundenen Fragen des Ehe- und Zivilrechts behandelt. Danach bietet dieser Bd auch den Traktat Nidda (S. 601–714), der eigentlich zur sechsten Ordnung Toharot („Reinheiten“) gehört, aber als einziger Traktat dieser Ordnung im Yerushalmi Gemara hat (und dies auch nur teilweise, nämlich bis zum Anfang des vierten Kap.s). Offenbar wegen seiner Hauptthematik, der Reinheit und Unreinheit der Frau im Zusammenhang von Menstruation und Geburt, findet er hier im Rahmen der Ordnung Nashim Aufnahme.

Begrüßenswert ist v. a. die Übersetzung und Kommentierung von Ketubbot, da bisher nur die oftmals ungenaue Übersetzung Neusners dazu konsultiert werden konnte. Zu Nidda hingegen erschien fast gleichzeitig die kommentierte Übersetzung von Matthias Morgenstern in der bei Mohr Siebeck herausgegebenen Reihe „Übersetzung des Talmud Yerushalmi“ (Bd VI/1), die zum wissenschaftlichen Gebrauch vorzuziehen ist. Wer auf den bei Guggenheimer gebotenen, vokalisiert Text von Mishna und Gemara zurückgreifen möchte, sei darauf hingewiesen, daß dieser (entgegen der Ankündigung im Vorwort) im Verhältnis zur Handschrift Leiden emendiert und ergänzt ist. Zu manchen Stellen sind ihm gar „textkritische“ Apparate aufgrund von Parallelversionen innerhalb und außerhalb des Yerushalmi beigegeben. Daß deren Abweichungen auf derselben Ebene wie die echten Lesartenvarianten aus Geniza-Fragmenten dargeboten werden (z. B. 701), leistet der Vermischung von Text- und Literarkritik Vorschub. Der Kommentar, der hier u. a. viel stärker auf die Beziehungen zum römischen Recht hätte eingehen können, ist nicht auf der Höhe der aktuellen Forschung, die von Guggenheimer nach wie vor kaum rezipiert wird (man vergleiche nur den „author index“ [723], der kurioserweise neben Josephus, Rashi, Alfasi u. a. auch die wenigen herangezogenen „modernen“ Autoren, wie J. N. Epstein und S. Lieberman, auflistet).

Göttingen

Hans-Jürgen Becker

Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Stephan Wahle. – Paderborn: Schöningh 2005. 285 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt 39,90 € ISBN: 3-506-71338-8

Noch bis in die jüngere Vergangenheit hinein widmete die liturgiewissenschaftliche Forschung den wechselseitigen Abhängigkeiten von jüdischer und christlicher Liturgie nur wenig Aufmerksamkeit. Aus einem gemeinsamen Ursprung hervorgehend, entwickelten die frühen Christen und zeitlich parallel dazu die Juden nach dem Ende des Jerusalemer Tempels eigene Liturgien, die sich in ihrem theologischen Kosmos, ihren Gottesprädikationen, in ihrer Gebetsstruktur und ihren sozialen Funktionen teils voneinander abgrenzten, teils aber auch voneinander beeinflusst wurden. Auch wenn inzwischen anerkannt wird, daß die Wurzeln und theologischen Charakteristika jüdischer und christlicher Liturgie weit mehr Parallelen aufweisen als bislang angenommen, steht die Erforschung der Konstituierung frühchristlicher Liturgie im Umfeld sich entwickelnder jüdischer Liturgie weiterhin am Anfang. Deshalb herrscht ein Bedarf an „Grundlagenforschung“ (7), die zunächst bei der Entstehung und Ausdiffe-

renzierung der Liturgien ansetzen muß. An einschlägiger Literatur zu einzelnen Fragestellungen zur Typologie der Liturgie und darin auch des Gebetes herrscht auf beiden Seiten aus exegetischer oder historischer Sicht kein Mangel. Neu und noch weiterzuführen ist allerdings eine Hermeneutik, die eine vergleichende Zusammenschau ermöglicht und darin Interdependenzen aufweisen könnte.

Der vorliegende Aufsatz-Sammelband, entstanden im Rahmen eines Sonderforschungsprojektes am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Uni. Bonn, leistet in acht Einzelbeiträgen einen detail- und perspektivenreichen Beitrag zu diesem bleibenden liturgietheologischen Desiderat. Zwei systematisch voneinander abgegrenzte Teile gliedern den Sammelband. Sie geben allein schon in der Formulierung ihrer Überschriften die beiden zentralen Themenfelder vor, innerhalb derer sich die Forschung notwendigerweise bewegen muß: Entwicklung und Rezeption.

Die Autoren in Teil I „Jüdisches und christliches Beten“ (15–139) stellen sich der Aufgabe, jüdische und frühchristliche Gebete, wie sie in den Quellen belegt sind, textanalytisch durchzugehen, um so ein umfassendes Bild systematisch-theologischer Inhalte, historischer Genese und soziologischer Funktionen der Texte zu erheben. In Teil II „Rezeption und Konflikt“ finden exemplarisch einzelne Konfliktfelder Beachtung, welche aus einer fehlgeleiteten Rezeption v. a. der jüdischen Seite innerhalb der christlichen Liturgie zu einem verhängnisvollen Verhältnis von Juden und Christen führte. Richtigerweise und für eine liturgiewissenschaftlich gute und sachgerecht fachübergreifende Methodik nicht anders zu erwarten, werden für die Analysen neben theologischen auch rhetorische, philologische und geschichtswissenschaftliche Kriterien angewandt.

Andrea Doeker weist in ihrem Beitrag „Das Gebet als geprägte Sprache. Jüdisches und christliches Gebet als Konstituierung von Identität“ (15–61) anhand ausgewählter jüdischer und frühchristlicher Gebete auf die Rolle des Gebetes in identitätsbildenden Prozessen hin. Die Anrede Gottes, die Rede des Betenden von sich selbst, von seiner Glaubensgemeinschaft und ihrer Tradition sowie Handlungsaufforderungen innerhalb des Gebetes bestimmen die Konstituierung von Identität. Sie schaffen eine Einheit des Betenden mit der überlieferten Tradition, bestimmen das spezifische Verhältnis von Betendem und Gott und fügen den Einzelnen in die Gemeinschaft der Betenden ein. Neben parallelen Strukturen der Identitätsbildung in Judentum und Christentum gibt es allerdings auch eigene Akzentsetzungen: Während das Judentum mehr die Segensthematik aufgreift, verwenden die christlichen Gebete eher die Kategorie des Dankes; während die Gebete im Judentum sich durch eine Gottesunmittelbarkeit auszeichnen, sind die christlichen Gebete ganz auf Jesus Christus als Mittler fokussiert. Von zentralem Belang für die Identitätsbildung dürfte der theologische Unterschied der Bezeichnungen ‚Volk Israel‘ und ‚Kirche‘ sein. Die Rezeptionsgeschichte zeigt, daß gerade an dieser Stelle ein umfangreiches Konfliktpotential vorliegt. Ob in den frühchristlichen Gebeten tatsächlich der Begriff ‚Kirche‘ substituierend an die Stelle des Begriffs ‚Volk Israel‘ tritt, wie es A. Doeker thetisch darstellt, wird man einer kritischen Diskussion unterziehen können.

Das Gebet besitzt jüdisch wie christlich die Funktion, die Betenden in ein spezifisches Verhältnis zur Zeit zu setzen, was Peter Ebenbauer in seinem Aufsatz „Eingekehrt in Gottes Zeit. Gebetstheologische Beobachtungen zu Lobpreis und Danksagung in biblischen und nachbiblischen Kontexten“ (63–106) anhand detaillierter Textuntersuchungen nachweist. Die Differenzen liegen v. a. in der unterschiedlichen Gewichtung in der Semantik von Lob und Dank, von Epiklese und Anamnese und wurzeln in der eschatologischen Zuspitzung christlichen Betens.

Der Beitrag „Als ob sie mir ein Opfer dargebracht hätten“. Erinnerungen an den Tempel in der Liturgie der Synagoge“ (107–122) von Clemens Leonhard ergänzt die These einer Ersetzung jüdischer Tempelliturgie nach der Zerstörung des Tempels durch die Synagogenliturgie. In den Gebeten der Synagogenliturgie erhält der Tempel einen eschatologischen Rang und wird darin zu einem anzustrebenden Ideal, das freilich weit außerhalb menschlicher Zugriffsmöglichkeiten liegt. Synagogenliturgie und Tempelliturgie bleiben in einem unlösbaren Spannungsverhältnis aufeinander bezogen.

Den ersten analytischen Teil des Sammelbandes beschließt Albert Gerhards mit „Geschichtskonstruktionen in liturgischen Texten des Judentums und Christentums“ (123–139). Nochmals kommt die Zeitdimension in den Gebeten zur Sprache. Die Gebetstexte spiegeln beiderseits ein Zeit- und Geschichtsverständnis, das v. a. in der Überzeugung von der Gleichzeitigkeit der vergangenen Heilsgeschichte Gottes und des noch ausstehenden Heils parallele Linien besitzt. Wiederum liegen die trennenden Tendenzen in der christologischen Prägung christlicher Eschatologie. Allerdings sieht Albert Gerhards darin keine grundlegende Differenz, weil selbst christliche Soteriologie das Heil Gottes nicht präsentisch, sondern in der Schwebe zwischen angebrochenem und noch ausstehendem Heil ansiedelt.

Den rezeptionsgeschichtlichen Teil II des Sammelbandes eröffnet Clemens Leonhard: „Die Pesachaggada als Spiegel religiöser Konflikte“ (143–171). Ausgangspunkt ist die These, daß sich in liturgischen Texten religiöse Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen, Tendenzen zu Abgrenzungs- und Identitätsvergewisserungen niederschlagen. Diese Konflikte hängen allerdings stets eng mit überlieferungsgeschichtlichen Kontexten zusammen, was der Vf. anhand der einzelnen Entwicklungsstufen und Textfassungen der Pesachaggada nachweist. Abgrenzungen und die Rezeption tat-

sächlicher theologischer Konflikte finden sich in älteren Belegen kaum und treten erst in späteren Fassungen dieses Gebets auf.

Eine Studie an der Schnittstelle von jüdischer und christlicher Liturgie kann über den prominentesten Konflikt nicht hinwegsehen: Vornehmlich die Improperien der Karfreitagsliturgie spiegeln eine Abgrenzung vom Judentum, die kulturgeschichtlich verheerende Konsequenzen besitzt. Stephan Wahle geht der Rezeption der Improperien in Passionsspielen nach und schaltet sich in einen aktuell geführten Diskurs über deren adäquate Inszenierung ein: „O liebes folk, sage mir an: was han ich dir zu leide getan. Auf der Spurensuche einer Wirkungsgeschichte der Improperien in spätmittelalterlichen Passionspielen“ (173–212). Der Vf. deutet die Spiele als Geschehen, das zwischen religiösem und bewußt der Liturgie entlehntem Ritual einerseits und Theaterkultur andererseits oszilliert und gerade darin einen problematischen spätmittelalterlichen Antijudaismus spiegelt. Der Vf. liefert einen ausgezeichneten Anstoß dafür, daß heutige Inszenierungen von Passionsspielen sich keinesfalls mit dem Argument der Treue zur historischen Textvorlage begnügen dürfen.

Neben den in der liturgiewissenschaftlichen Forschung bisher verwandten liturgischen Quellen geben Aufzeichnungen in autobiografischen Schriften einen eigenen Aufschluß über liturgische Realitäten und deren Rezeption in einer bestimmten Zeit und Region. Für eine Stärkung dieses Ansatzes stehen die Forschungen von Friedrich Lurz, der bereits an anderer Stelle auf die unerläßliche Erweiterung des liturgiewissenschaftlichen Instrumentariums hingewiesen hat. Im vorliegenden Sammelband analysiert er in „Gottesdienst und Gebet in den Aufzeichnungen der Glikl Hameln (1646–1724)“ (213–268) die autobiografischen Schriften einer jüdischen Frau. In ihnen spiegeln sich die in ihrer Zeit vorgegebenen jüdischen Traditionen, Weltansichten und Rituale, gehen allerdings mit ihrem subjektiven Erleben und ihrer eigenen Biografie ein spannungsreiches Geflecht ein, das nicht in der bloßen Adaption des Vorgegebenen, sondern in der persönlichen Einfügung in und Abgrenzung vom Vorgegebenen besteht. Friedrich Lurz leitet daraus das zutreffende Desiderat ab, an der Schnittstelle von christlicher und jüdischer Liturgie verstärkt auf diese besondere Textgattung zurückzugreifen, um auf beiden Seiten die Liturgie nicht isoliert, sondern in einem größeren soziokulturellen Umfeld stehend zu begreifen. Gerade in diesem Beitrag sehe ich deshalb eine innovative Richtungsangabe für die weitere Forschung.

Den Abschluß des Sammelbandes bildet Albert Gerhards mit „Theologische und sozio-kulturelle Bedingungen religiöser Konflikte mit dem Judentum. Beispiele aus der katholischen Liturgie und ihrer Wirkungsgeschichte“ (269–285). Er zeichnet zusammenfassend die wichtigsten Stationen religiöser Konflikte in der Kar- und Osterliturgie und die Wirkungsgeschichte liturgischer Texte außerhalb der Liturgie nach und benennt abschließend als offenen Arbeitsauftrag: „Die Geschichte des christlichen Antisemitismus hat auch ein liturgiegeschichtliches Kapitel, das freilich größtenteils erst noch zu schreiben ist“ (283).

Fazit: Insgesamt liegt hier eine ausgezeichnete Sammlung von Einzelthemen an der Schnittstelle von jüdischer und christlicher Liturgie vor, die die Liturgiegeschichte und mit ihr die Liturgiesystematik auf ein bisher zu wenig beachtetes Terrain führt. Die Beiträge werden den im Vorwort aufgezeigten Desiderat der Grundlagenforschung (7) in jeder Weise gerecht. Die Autoren leisten mehrere Aufgaben in einem: eine fundierte vergleichende Zusammenschau von Prozessen jüdischer und christlicher Identitätsbildung über die Liturgie; Aufweise von theologischen Parallelen und von Faktoren, die Konflikte begünstigten; die Herausstellung von noch zu bearbeitenden Themenbereichen, die zu einem differenzierteren Verstehen der zeitlich zusammenfallenden Konstituierung der beiden Liturgien unabdingbar sind. Beinahe nebenbei und scheinbar nur im Vorübergehen legen die Autoren eine breite liturgiewissenschaftliche Methodik vor, die disziplinübergreifend ansetzt und darin zu beweisen vermag, daß die vielfach benutzten Deutungsmuster von einer unabhängigen Entwicklung von jüdischer und christlicher Liturgie zugunsten eines wechselseitigen Spannungsverhältnisses korrigiert werden müssen. Es gab immer beides: „Kontinuität und Unterbrechung“ (vgl. Titel). Als Lesehilfe nimmt man dankbar die Literaturverzeichnisse am Ende der einzelnen Beiträge zur Kenntnis. Der Sammelband ist eine innovative Arbeit, der über den Rahmen der Liturgiewissenschaft hinaus eine weite Beachtung und eine große Leserschaft zu wünschen ist.

Erfurt

Stefan Böntert

Kurzrezensionen

Bauman, Zygmunt: Verworfenen Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne, – Hamburg: Hamburger Edition 2005. 196 S., geb. € 20,00 ISBN: 3-936096-57-0

Hinter der wirkmächtigen Metaphorik des polnischen Soziologen steht wie so oft der nüchterne und skeptische Blick eines renommierten Modernekritikers. Zygmunt Bauman, der in seinen Werken dem

gesellschaftlichen Stand des Fremden unablässig Aufmerksamkeit geschenkt hat, verhandelt die sozialen, politischen und kulturellen Schiefen des globalen Zeitalters gegenwärtig unter der tristen wie beschaulichen Rede vom ‚Abfall‘ der spätmodernen Kultur. Trotz des ihr inzwischen abhanden gekommenen telos und trotz der ihre Lebenswelt umfassend durchwirkenden Kontingenz ist die Moderne noch immer Grenzzivilisation. Die ‚Abladeplätze‘ für Migranten und politische Flüchtlinge, die im Vakuum des gesetzlich bislang ungeregelten globalen Raums verharren, sind jedoch knapper geworden. Soziale ‚Müllhalden‘ in Großstädten entwickeln sich derweil zunehmend zu Hyperghettos, zu Sammelbecken für Menschen, denen gesellschaftliche Integration für immer (!) versagt sein wird. Welche Gründe bleiben diesen verworfenen Existenzen noch – man ist hierbei an die erst kürzlich erneut zutage getretenen Missstände innerhalb der französischen banlieues erinnert –, die demokratischen Spielregeln nicht zu unterminieren?

Die von Bauman behauptete neue Qualität (welt-)gesellschaftlicher Exklusionen verweist auf das Erfordernis grenzübergreifender Solidaritäten. Hoffnungen auf einen starken Sozialstaat will und kann uns der Soziologe jedoch nicht machen: Das einzige Feld, auf dem sich die Politik der westlichen Gesellschaften offenbar noch profilieren kann, ist das der inneren Sicherheit. Kr.

Di Maio, Andrea: Il concetto di comunicazione: saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di „comunicare“ in Tommaso d'Aquino. prefazione di Roberto Busa. Analecta Gregoriana. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1998. 544 p., kt Lit 60000 ISBN: 88-7652-778-8

Diese umfangreiche detaillierte Studie sammelt und analysiert alle Verwendungen des Begriffs *communicatio* samt aller Formen und Varianten, wie beispielsweise *excommunicatio*, *incommunicatio*, bei Thomas von Aquin unter eingehender Verwendung der CD-ROM-Datenbank *Index thomisticus*. Erschöpfende lexikographische Untersuchungen stellen eine reichhaltige Vielfalt heraus, die bis zum metaphysischen Gebrauch reichen. Im Unterschied zum heutigen Begriff hat „Kommunikation“ für Thomas vor allem die Bedeutungen von „gemeinsam haben“, „gemeinsam geben“ oder auch „in Gemeinschaft sein“. Er wird linguistisch wie auch sozial verwendet. Es gibt Kommunikation durch Duplikation und durch Unifikation. Als analoger Begriff kann er dem innertrinitarischen Leben Gottes und der Inkarnation prädiert werden. Bezüglich der göttlichen Ökonomie kennt Thomas eine Kommunikation des Seins (was am meisten kommunikabel ist) und des Guten (das sich vom Wesen her kommunizieren will) sowie eine geistige Kommunikation der Weisheit. Ewiges Leben ist schließlich eine Kommunikation des göttlichen Wesens. Das Buch ist sehr übersichtlich und mit häufigen Zusammenfassungen versehen. W.J.H.

Solidarität in der Krise, hg. v. Cédric Fischer / Pascale Rondez / Esther Straub, – Zürich: Theologischer Verlag 2004. 151 S., pb € 17,50 ISBN: 3-290-17310-0

Die Herausbildung des Solidaritätsbegriffs ist bekanntermaßen eine Antwort auf krisenhaft erfahrbar gewordene Erosionen des gemeinschaftlichen Zusammenhalts im Kontext sich entfaltender Modernität. Die in spätmodernen Zeiten geäußerte Annahme, Solidarität selbst stecke nunmehr in einer Krise, muß demgegenüber mit Sorge zur Kenntnis genommen werden.

Wie der vorliegende Bd zeigt, kommt ein christlich-theologischer Beitrag zum Thema nicht ohne das Freilegen biblischer, insbesondere evangelischer Solidaritätsquellen aus. In sieben Aufsätzen, verfaßt von Theologinnen und Theologen sowie von einer Orientalistin, werden so Fragen zu ethischen Potentialen etwa der johanneischen oder lukanischen Schrifttexte eröffnet, weiterführend aber auch zur Solidarität im binnenchristlichen Raum oder zu solidaritätsspezifischen Ressourcen innerhalb tribaler Gefüge der arabisch-islamischen Tradition. Die im Bd dokumentierten Resultate des hermeneutisch-interdisziplinär angelegten Forschungsprojektes der Universitäten Zürich, Neuchâtel und Lausanne zielen gewiß nicht auf ein umfassendes strategisches Krisenmanagement in Sachen Solidarität. Sie sind jedoch anregend für die theologische Auseinandersetzung mit einem ethisch drängenden Problem unserer Zeit. Kr.

Der Gast bringt Gott herein. Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft, hg. v. Joachim Hake. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 127 S., kt € 18,00 ISBN: 3-17-017892-X

Der Bd enthält gesammelte Aufsätze von Theologinnen und Theologen aus beiden großen Konfessionen zur Frage der eucharistischen

Gastfreundschaft. Das Werk zeichnet sich dadurch besonders aus, daß sowohl aus kulturphilosophischen und hermeneutisch-theologischen (M. Eckholt unter Bezugnahme auf Derrida und Ricœur), liturgiewissenschaftlichen (M. Stuflesser; K. H. Bieritz; H. G. Link), feministischen (B. Enzner-Probst) und systematisch-theologischen Perspektiven (D. Sattler) das Thema der Abendmahlsgemeinschaft bedacht wird. Allen Autoren ist das Anliegen gemeinsam, eucharistische Gastfreundschaft weder als Duldung eucharistischer Gemeinschaft aus Wissensgründen noch als theologisches Ideal zu begreifen. Vielmehr weisen alle Autorinnen und Autoren auf den zugleich viatorischen und gebrochenen Charakter kirchlicher *Communio* im Vorletzten hin, dem eine begrenzte sakramentale Gemeinschaft eignet (vor allem Eckholt). Allerdings unterscheidet Eckholt nicht deutlich genug zwischen der durch die irdische Zeit allgemein bedingten Vorläufigkeit von kirchlichen Strukturen und den vor allem durch unterschiedliche Wahrheitsansprüche verursachten historischen Trennungen der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft. Weiterführender ist hier der Ansatz von D. Sattler, die neben dem Kriterium der Orthodoxie für kirchliche Gemeinschaft eine authentische, gemeinsam bezeugbare Orthopraxis hervorhebt, die häufig quer zu den bisherigen konfessionellen Grenzen steht. Sattler plädiert dafür, die „bestehende Neigung zur Existentialisierung des christlichen Glaubenslebens als Chance der Ökumene zu ergreifen“ (127). Dies wäre tatsächlich ein Gewinn für die Ökumene.

P. L.

Hallacker, Anja: Es spricht der Mensch. Walter Benjamins Suche nach der *lingua adamica*. – München: Wilhelm-Fink 2004. 207 S., kt € 24,00 ISBN: 3-7705-3877-3

Die Vf.in untersucht Walter Benjamins Sprachtheorie mit Bezug auf dessen Rezeption der sogenannten „*lingua adamica*“, der Sprache Adams, in der er, so die Bibel, die Tiere benennt. Hallacker will am Beispiel Benjamins der Frage nachgehen, inwiefern sich die Theorie der „*lingua adamica*“ in die aktuellen philosophischen und literaturtheoretischen Diskurse einfügt. Dabei geht sie auch auf die christliche Rezeption der „*lingua adamica*“ ein sowie auf deren Kritik bei Jacques Derrida und Umberto Eco.

S. W.

James, William: Pragmatismus und radikaler Empirismus, hg. v. Claus Langbehn, – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. 200 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1775), pb € 10,00 ISBN: 3-518-29375-3

Peter Sloterdijk hat sicher Recht, wenn er William James' Aversion gegen das Absolute als *amerikanisch* charakterisiert, denn sie äußert sich in spezifisch anderer Art, als es etwa bei seinem Zeitgenossen, dem Europäer Friedrich Nietzsche der Fall ist, auf den jener bezeichnenderweise das Attribut „poor“ anwendet. Interessant ist nun, daß dem Aufklärer des Gottesmords in der *Theologie* weit mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird als dem Verfasser der ‚Varieties of Religious Experience‘. Da J. kein philosophisches opus magnum verfaßt hat, das etwa seinen ‚Principles of Psychology‘ an die Seite zu stellen wäre – sicher auch eine Ursache für die geringe Rezeption –, ist der Rezipient im hohen Maß gezwungen, James' philosophisches Weltbild anhand verstreuter Aufsätze zu konstruieren. Daher sei in einem theologischen Rezensionsorgan auf die Neuerscheinung hingewiesen, in der acht wichtige Aufsätze des Pragmatisten erstmals in deutscher Übersetzung vorliegen. Der Hg. erläutert im Nachwort hilfreich die titelgebenden philosophischen Konzepte und bindet die Texte in das Denkuniversum James' ein. Im Einzelnen: Gibt es ein Bewußtsein? Eine Welt der reinen Erfahrung; Das Ding und seine Beziehungen; Wie sich zwei Geister eines Dings bewußt sein können; Humanismus und Wahrheit; Die Bedeutung des Wortes ‚Wahrheit‘; Die pragmatistische Darstellung der Wahrheit und ihre Fehldeutungen; Die Philosophie und ihre Kritiker.

Jo. B.

Klein, Christoph: Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 222 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 105), geb. € 54,00 ISBN: 3-525-56334-5

Der Vf. war Theologieprofessor und ist Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Sibiu (Hermannstadt), Rumänien. Das Buch ist eine gleichermaßen systematisch- und praktisch-theologische Arbeit zur Problematik des Gebets, in der Klein zunächst auf allgemein-menschliche Hindernisse im Gebetsleben eingeht. Hier handelt es sich vor allem um die Bewältigung der eigenen Lebensgeschichte. Es folgen Abschnitte über den Menschen und den Gott des Gebets, über die Quelle und Welt des Gebets, über seine Wei-

sen, Typen und Wege, über Praxis und Dimension des Gebets. Diese treffende Systematik greift weit aus – bis zur Bewährung des Beters im Alltag und in der Gemeinde.

Grenzüberschreitendes Gebet wird konkret im Zugang zum „modernen Menschen“ und im Gespräch mit orthodoxer Theologie. Gerade hier ist Klein, der in einem orthodoxen Land lebt, ein kompetenter Gesprächspartner. Grenzüberschreitung ist nicht Aufhebung der Grenzen, sondern Praxis des Betens in ihnen. Es ist also „versöhnte Verschiedenheit“. Grenzüberschreitend ist das Gebet schließlich als Vorwegnahme des Endes, d. h. als eschatologische Größe. K.-F. W.

Kulawik, Cornelia: Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II,6), – Berlin: Walter de Gruyter 2006. 351 S. (TU, 155), geb. € 98,00 ISBN: 978-3-11-018672-7

Vorliegende Studie (Diss. Berlin 2004 [Bethge / Marksches]) bietet eine gründliche Auseinandersetzung mit der koptischen „Erzählung über die Seele“ (ExAn), einem – so die Vf.in – auf einer Predigt beruhenden exegetischen Traktat (5), der vermutlich Ende des zweiten bzw. Anfang des dritten Jh.s entstanden ist (6). Die Erzählung selbst schildert in ihrem ersten Teil das irdische Schicksal der aus dem Himmel gefallenen, ursprünglich androgynen, jetzt aber weiblichen Seele. Der zweite Teil nutzt das erzählte Geschick der Seele zur Belehrung der Zuhörer bzw. Leser. Nach der Einleitung (1–29) wird der koptische Text, er umfaßt nur 10 Papyrusblätter, präsentiert und mit einer deutschen Übersetzung versehen (32–59). Für Koptologen ist der sich anschließende Index mit seinen philologischen Ausführungen sicher ein Gewinn (61–94). An den konkreten Inhalten der Erzählung Interessierte werden sich auf den synchron ausgerichteten Kommentar konzentrieren (97–273) und die Ausführungen zu den in ExAn verarbeiteten Quellen und Traditionen nutzen (275–318). Die in den Text eingeflossenen Traditionen (u. a. aus Homer und Platons Symposion) weisen dabei den Autor wie das intendierte Publikum der ExAn als am hellenistischen Bildungsmilieu partizipierend aus (6).

M. La.

Lauer, Rolf: Der Schrein der Heiligen Drei Könige, – Köln: Kölner Dom 2006. 103 S. (Meisterwerke des Kölner Domes, 9), pb € 16,00 ISBN: 3-922442-53-6

Mit dieser Publikation des Kölner Dom-Archivleiters liegt erstmals seit längerer Zeit wieder eine monographische Gesamtdarstellung des größten der mittelalterlichen Reliquienschreine vor (nach einem schmalen Heftchen von Walter Schulten aus dem Jahr 1975). Der Intention der Reihe gemäß ist der Bd für Leser gedacht, die sich durchaus ein wenig mit kirchlicher Kunst und ihrem Umfeld auskennen oder willens sind, den einen oder anderen Begriff nachzuschlagen (was ist etwa Kapitelsliturgie oder der Ptolemäerkameo?). Der Autor erklärt das Bildprogramm, erörtert die Frage nach dem Meister Nikolaus von Verdun bzw. seiner Werkstatt, berichtet über Untersuchungen der im Schrein vorhandenen Reliquien und über frömmigkeitsgeschichtliche und reichspolitische Aspekte der Dreikönigsverehrung. Fast 150 Abbildungen (darunter zahlreiche vorzügliche Fotos der „Hausfotografen“ Reinhard Matz und Axel Schenk) vermitteln Überblicke und Details, die dem Touristen und dem Pilger sonst meist verborgen bleiben. Allein das Literaturverzeichnis hätte etwas ausführlicher sein können; leider werden einige Hinweise auf Literatur oder Forschungsergebnisse, die sich im Text finden, dort nicht aufgegriffen.

Summa summarum: Eine geglückte Darstellung, die nicht nur für Kölsche lesens- und anschauenswert ist.

(Eine sehr ambitionierte, mehrbändige wissenschaftliche Untersuchung des Dreikönigenschreins ist z. Zt. beim *Deutschen Verein für Kunstwissenschaft* in Arbeit; vgl. bisher: Zwierlein-Diehl, Erika: Die Gemmen und Kameen des Dreikönigenschreins, Köln 1998.)

Jo. B.

Lauth, Bernhard / Sareiter, Jamel: Wissenschaftliche Erkenntnis. Eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie. – Paderborn: Mentis 2005. 296 S., pb € 24,80 ISBN: 3-89785-555-0

Karl Rahner hat kurz vor seinem Tod auf der berühmten Freiburger Tagung zu seinem 80. Geburtstag von der gelinden Panik gesprochen, die ihn befallte, wenn er sich mit den Forschungsergebnissen der modernen (Natur-)Wissenschaften befasste. Wie geht es zusammen, daß der Theologe von Gott als dem Schöpfer des Universums redet, ihm die Astrophysiker aber sagen müssen, was das überhaupt ist, das Universum, er dieses aber in keiner Weise wirklich verstehen

kann? Ohne Zweifel: Eigentlich müßte der Theologe – auch und gerade unabhängig von apologetischen Ambitionen – ein *Universalgelehrter* sein. Echte Universalgelehrte freilich hat es nie gegeben. Was aber für Theologen unbedingt zu empfehlen ist, ist die Kenntnis der theoretischen Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften, deren alltägliche und weltanschauliche Geltungskraft schlicht nicht ignoriert werden kann und, in einem ganz positiven Sinne für die Theologie, zur Kenntnis genommen werden muß.

Der anzuzeigende Bd kann in dieser Hinsicht als Lehrbuch auch für Theologen wärmstens empfohlen werden. Die Autoren führen *ideengeschichtlich* in die theoretischen Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften ein und vollziehen in allgemeinverständlicher Weise die historische Entwicklung der wissenschaftstheoretischen Reflexion – Galilei, Newton, Hume, Popper, Kuhn, Lakatos usw. – nach. Ein Schlußkap. berührt allgemein-erkenntnistheoretische und wissenschaftsethische Fragen, ein Anhang mit mathematischen und logischen Hilfsmitteln sowie die üblichen Verzeichnisse sind vorhanden. Jo. B.

Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven, hg. v. Wolfgang Ratzmann. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 296 S., pb € 16,80 ISBN: 3-374-02225-1

Der Bd dokumentiert die Vorträge einer Ringvorlesung der Theol. Fak. Leipzig im Wintersemester 2003/04. Wie auch die Erfahrungen der Münsteraner Fakultät zeigten, die ein Jahr später ihre traditionelle „Theologische Arbeitswoche“ dem gleichen Thema widmete, nötigt die Aktualität des Gewaltthemas sowie der offenkundige Zusammenhang von Terror, Krieg und fundamentalistischer Religion die Theologie von neuem dazu, ihren Beitrag zum Verständnis von Hintergründen, aber auch zur Unterscheidung der Geister zu leisten. Im Unterschied zum Münsteraner Konzept der „Theologischen Arbeitswoche“, deren Zeitrahmen zu thematischer Konzentration und exemplarischen Schwerpunkten zwang, ist die Palette der Leipziger (Ringvorlesung) breiter und umfaßt von alttestamentlichen Beiträgen (R. Lux, C.-P. März) über klassische kirchenhistorische Topoi (Kreuzzüge, Hexenprozesse, „gerechter Krieg“) bis zu systematisch-theologischen (z.B. M. Wohlrab-Sahrs „Überlegungen zu den sozialen Voraussetzungen einer Wahlverwandschaft“) und religionspädagogischen Perspektiven das gesamte Spektrum der theologische Disziplinen. Es wird ergänzt um den heute unverzichtbaren Blick auf den Islam (J. Malik), sowie einzelne interessante „Miniaturen“ (Predigtext, Meditation, Bildbetrachtung u.a.). Das für eine Ringvorlesung fast unvermeidliche Gefälle des Theorieniveaus und der thematischen Stringenz der Beiträge erschwert eine einheitliche Bewertung des Bdes. H. St.

Roose, Hanna: Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung. – Göttingen/Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht/ Academic Press 2004. 376 S. (NTOA, 54), Ln € 54,00 ISBN: 3-525-53955-X/ 3-7278-1464-0

In diesem leicht überarbeiteten zweiten Hauptteil ihrer Heidelberger Habil.schrift (G. Theißen) verfolgt Roose traditionsgeschichtliche Hauptlinien einer urchristlichen Selbstvergewisserung über die Frage, wer an der Herrschaft Christi in der vollendeten Basileia Gottes Anteil erhalten wird. Ihren Ausgangspunkt nimmt sie (nach einleitender Annäherung an das Thema, 11–29) beim Logion Mt 19,28*,

das wahrscheinlich auf den historischen Jesus zurückgeht und den Zwölf ohne Vorbedingungen Teilhabe an der eschatologischen Herrschaft verheißt (30–95). Nach Ostern teilen sich die Linien, und eine Vielfalt der Erwartungen wird wirksam: In einigen christlichen Gruppen wird die Mitherrschaft mit Christus zum Lohn für Märtyrer (Offb 20,4–6; 22,5; Lk 22,28–30; 2 Tim 2,12a), was in Mk 10,35–45 eine deutliche Kritik erfährt (96–231). Polykarp „demokratisiert“ später den Lohngedanken, indem er ihn an ethische Bedingungen, die allen Gemeindegliedern gelten, knüpft (PolPhil 5,2; 231–249). In einigen gnostisch beeinflussten Texten (EpJak; POxy 654, ThEv 2, HebrEv) wird die eschatologische Mitherrschaft zum Lohn für die wahre Erkenntnis (240–259). Paulus hingegen versteht eschatologische Mitherrschaft als Geschenk an alle, die durch die Taufe Teilhabe an Christus erlangt haben (Röm 6,1–4), und sieht sie mit dem eschatologischen Leben verbunden (Röm 5,17); der Eph entwickelt diese Vorstellung weiter (1,23; 2,6) (260–309). Eine Ertragssicherung schließt die Arbeit ab (310–320). St. S.ch.

Schiwy, Günther: Birgitta von Schweden. Mystikerin und Visionärin des späten Mittelalters. Eine Biographie. – München: C. H. Beck 2003. 431 S., 84 Abb., Ln € 29,90 ISBN: 3-406-50487-6

Das umfangreiche Werk will Leben und Schriften Birgittas in den historischen Kontext ihrer Lebenszeit stellen. „Dabei sollen sich ihre Lebenssituationen und die entsprechenden Passagen ihrer Offenbarungen wechselseitig erhellen und zugleich ihre bewegte Zeit spiegeln“ (12). So kommen die „Offenbarungen“ Birgittas ausführlich zu Wort und die Geschichte des 14. Jh.s wird als zeitgeschichtlicher Kontext eingehend entfaltet. Die umfassende Bebilderung macht einen besonderen Reichtum des Buches aus. Leider findet der Autor kaum einen inneren Zugang zu Birgittas Denken und zu mittelalterlicher Religiosität überhaupt. Deshalb werden dem Leser die Tiefe der Persönlichkeit Birgittas und die ihr Leben prägende Kraft ihres Glaubens und ihrer personalen Gottesbeziehung nicht vermittelt. Am Ende ist Birgitta eine Art ‚Menschenrechtsaktivistin‘, die sich für die „weltweite Anerkennung und Durchsetzung von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung“ und die „Fundierung der Menschenrechte“ eingesetzt habe (405). St. Z.

Woschitz, Karl Matthäus: Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche: Tradierung – Vermittlung – Wandlung. – Münster / Wien: LIT 2005. 908 S., geb. € 69,90 ISBN: 3-8258-8667-0

Parabiblica, also jüdische Schriften jenseits des biblischen Kanons, sind das Thema der vorliegenden voluminösen Studie. Sie nimmt unter der Perspektive „Tradierung – Vermittlung – Wandlung“ Literatur jüdischer Provenienz aus dem Zeitraum der hellenistisch-römischen Epoche in den Blick und bietet handbuchartig eine Fülle von Informationen. Exemplarisch seien aus der Vielfalt des Gebotenen im zweiten Teil des Buches (73–906) nur die folgenden Gattungen und Themenkreise genannt: Apologetische Literatur (3. Kap.), weisheitliche Bildungstraditionen (6. Kap.), Testamentenliteratur (9. Kap.), Apokalyptik (13. Kap.). Wer sich mit jüdischer Literatur jenseits des Kanons beschäftigen will, der wird hier sicher fündig. Daß der Bd im Übrigen ohne die für ein solches Opus eigentlich notwendigen Register auskommt, kann im Blick auf das ausführliche Inhaltsverzeichnis verschmerzt werden. M. La

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Bailey, Kenneth E.: Der ganz andere Vater. Die biblische Geschichte vom verlorenen Sohn aus nächstlicher Perspektive in Szene gesetzt. – Schwarzenfeld: Neufeld 2006. 189 S., kt € 14,90 ISBN: 3-937896-23-6.

Biblica Vol. 87 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2006. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 305–318: McGeough, K.: Birth Bricks, Potter's Wheels, and Exodus 1,16; 319–337: Berges, U.: „Ich gebe Jerusalem einen Freudenboten“. Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Jes 41,27; 338–357: Boda, M. J.: Freeing the Burden of Prophecy: Masáa and the Legitimacy of Prophecy in Zech 9–14; 358–370: Flynn, S. W.: Where Is YHWH in Isaiah 57,14–15?; 371–386: Biguzzi, G.: Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?; 387–394: Dalrymple, R.: The Use of καὶ in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Al-

tar, and the Worshipers; 395–401: Ishai-Rosenboim, D.: Is 'ד' ה' (the Day of the Lord) a Term in Biblical Language?; 402–411: Lerner, Ph.: Redefining the Assurance of Israel's Return to the Land in Jethro's Covenant; 412–417: Leuchter, M.: Tyre's „70 Years“ in Isaiah 23,15–18; 418–420: Borro, A. F.: רחוק in the Bible, a Re-evaluation.

Corti, Renato: Der neue und ewige Bund Gottes mit uns Menschen. Die Exerziten des Papstes. – Leipzig: Benno 2005. 229 S., geb. € 14,50 ISBN: 3-7462-1987-6.

Endreß, Gerhard: Der Islam in Daten. – München: Beck 2006. 157 S. (Beck'sche Reihe, 1678), pb. € 9,90 ISBN: 3-406-54096-1.

Fertig, Bernd: EinSichten. – Karlsruhe: Info 2005. 95 S. pb € 7,90 ISBN: 3-88190-403-4.

Fronius, Hans/ Balthasar, Hans Urs von: König David. – Neuausgabe Einsiedeln / Freiburg: Johannes 2004. 89 S. geb. € 21,00 ISBN: 3-89411-389-9.

Von guten Mächten wunderbar geborgen. Die 100 schönsten geistlichen Lieder und Gedichte, hg. v. Dirk Ippen. – München: C. H. Beck 2005. 175 S., geb. € 12,00 ISBN: 3-406-53582-8.

- Jingjiao*. The Church of the East in China and Central Asia, ed. Roman MALEK. – Sankt Augustin: Monumenta Serica o. J. 701 S. pb. € 65,00 ISBN: 3-8050-0534-2; 11–14: HOFRICHTER, P. L.: Preface; 15–19: MALEK, R.: Editorial Introduction; 23–44: NICOLINI-ZANI, M.: Past and Current Research on Tang *Jingjiao* Documents: A Survey; 45–53: BARRETT, T. H.: Buddhism, Daoism and the Eighth Century Chinese Term for Christianity. A Response to Recent Work by Antonino Forte and Others; 57–92: ESKILDSEN, St.: Parallel Themes in Chinese Nestorianism and Medieval Daoist Religion; 93–114: HUAIYU, C.: The Connection between Jingjiao and Buddhist Texts in Late Tang China; 115–132: DEEG, M.: Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty; 133–142: WUSHU, L.: Additional Notes on the Authenticity of Tomioka's and Takakusu's Manuscripts; 143–148: MIKKELSEN, G. B.: Haneda's and Saeki's Editions of the Chinese Nestorian *Zhixuan anle jing*. A Comment on recent Work by Lin Wushu; 149–162: DING, W.: Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in Medieval Ages; 163–174: CHENGYONG, G.: The Live Style of Nestorian Preachers and Their Cultural Influence on China during the Tang Dynasty; 175–180: TUBACH, J.: Deuteronomistic Theology in the Text of the Stele of Xi'an; 181–194: VERMANDER, B.: The Impact of Nestorianism on Contemporary Chinese Theology; 197–208: LIANGXIAO, Z.: Chinese Nestorianism in the Jin and Yuan Dynasties; 209–242: RUJ, N.: Nestorian Inscriptions from China (13th – 14th Centuries); 243–256: SHIMIN, G.: Reexamination on the Nestorian Inscription from Yangzhou; 257–276: BISHEN, X.: The History of Quanzhou Nestorianism; 277–292: LIEU, S. N. C.: Nestorian Remains from Zaitun (Quanzhou) South China; FRANZMANN, M. / LIEU, S. N. C.: A New Nestorian Tombstone from Quanzhou: Epitaph of the Lady Kejamta; 303–320: HALBERTSMA, T.: Some Notes on Past and Present Field Research on Gravestones and Related Stone Material of the Church of the East in Inner Mongolia, China. With 21 Illustrations of the Hulsewe-Wazniewski Project in Inner Mongolia; 321–340: PARRY, K.: The Art of the Church of the East in China; 341–346: ZIEME, P.: A Cup of Cold Water. Gholios of a Nestorian-Turkic Manuscript from Kharakhoto; 347–348: BORBONE, G.: Princess Sara's Gospel Book. A Syriac Manuscript Written in Inner Mongolia?; 349–356: LI, T.: Sorkaktani Beki: A Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court; 357–373: PAOLILLO, M.: A Nestorian Tale of Many Cities. The Problem of the Identification of Urban Structures in Önggüt Territory during the Yuan Dynasty according to Chinese and Western Sources; 377–384: MURRE-VAN DEN BERG, H.: The Church of the East in Mesopotamia in the Mongol Period; 395–402: ROTT, PH. G.: Christian Crosses from Central Asia; 403–424: KLEIN, W. / ROTT, PH.: Einige problematische Funde von der Seidenstraße: Novopokrovka IV und V, Issyk-Kul-Gebiet, Chotan; 425–444: VAN ESBROECK SJ, M.: Caucasian Parallels to Chinese Cross Representations; 445–474: BAUMER, CH.: Survey of Nestorian and of Ancient Nestorian Architectural Relics in the Iranian Realm; 475–484: BAUM, W.: Shirin – Christian Queen of Persia. History and Myth; 485–497: THEKEPARAMPIL, J.: Vestiges of East Syriac Christianity in India.
- Kittel, Cäcilia*: Sei stille dem Herrn. Impulse zur eucharistischen Anbetung. – München: Don Bosco 2006. 80 S., kt € 8,90 ISBN: 3-7698-1544-0.
- Kulle, Stephan*: Warum wir wieder glauben wollen. – Frankfurt am Main: Scherz 2006. 256 S., geb. € 18,90 ISBN: 3-502-15055-9.
- Magrius, Goerg*: ... denn die Liebe ist von Gott. Liebesgeschichten aus der Bibel. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 159 S., geb. € 12,80 ISBN: 3-374-02298-7.
- Interkulturelle Verstrickungen*. – Kulturen und Religionen im Dialog, hg. v. Volker Ladenthin / Görg K. Hasselhoff / Susanne Hucklenbroich-Ley. – Würzburg: Ergon 2006. 221 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 2), geb. € 35,00 ISBN: 3-89913-518-0; 11–15: LADENTHIN, V.: Die Relationen der Varietäten. Kultur, Bildung und Religion in der nachtheologischen Gesellschaft; 19–28: KINZIG, W.: Christentum und Zivilgesellschaft – (kein europäischer Tagtraum); 29–40: HUTTER, M.: Was sind „Weltreligionen“?; 41–51: GERHARDS, A.: Dem Licht entgegen – gerichtetes Gebet in Judentum, Christentum und Islam; 55–72: KINZIG, W.: Nähe und Distanz: Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen; 73–84: GERHARDS, A.: Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum; 87–97: MEYER-BLANCK, M.: Religionsunterricht in der pluralistischen Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Standortbestimmung; 99–108: MEYER-BLANCK, M.: Tradition – Integration – Qualifikation. Die bildende Aufgabe des Religionsunterrichts an Europas Schulen 109–120: LADENTHIN, V.: Terrorismus und Bildung. Über Ursachen des Neuen Terrorismus und die Aufgabe von Elternhaus, Schule und Hochschule; 121–130: MEYER-BLANCK, M.: Aufgeklärte Gewissheit – christliche, islamische, staatsbürgerliche Identität als schulische Bildungsaufgabe; 133–149: GEPHART, W.: Religion, Kultur und Gesellschaft. Grenzgänge zwischen Soziologie und Theologie bei Comte, Weber, Troeltsch und Luhmann; 151–157: MAYER, T.: Kulturwissenschaftliche Herausforderung der Politikwissenschaft. Eine Werkstattbericht; 159–172: MEYER-BLANCK, M.: Postmoderne und Praktische Theologie; 175–186: HUTTER, M.: Tamilische Hindus in Interaktion mit „fremder“ Kultur. Vergleichende Beobachtungen zu Singapur und Nordrhein-Westfalen; 187–201: LADENTHIN, V.: Was ist und warum schätzt eine Gesellschaft Pluralismus?; 203–213: LADENTHIN, V.: Kultur und nationale Identität – eine Verhältnisbestimmung.
- Krieg der Zeichen*. Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur, hg. v. Michael Meyer-Blanck / Görg K. Hasselhoff. – Würzburg: Ergon 2006. 274 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 1), geb. € 42,00 ISBN: 3-89913-490-7; 9–21: MEYER-BLANCK, M. / HASSELHOFF, G. K.: Einführung: Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur; 25–34: STAGL, J.: Wie Religionen interagieren und was sich daran wissenschaftlich beobachten lässt; 35–43: KORSCH, D.: Ein Gott: Der christliche Glaube in der Begegnung mit den Muslimen; 45–56: KALISCH, M. S.: Ein Gott? – Der islamische Glaube in der Begegnung mit anderen Religionen; 57–74: KÖRNER, F.: Historisch-Kritische Koranexegese? – Hermeneutische Neuansätze in der Türkei; 75–88: HUTTER, M.: Deutsche Muslime: Interakteure zwischen „zwei Welten“; 91–100: DI FABIO, U.: Der Gott der Verfassung und die Götter der Bürger; 101–133: KINZIG, W.: Die Götter der Politiker: Zur religiösen Grundierung politischen Handelns; 135–151: MEYER-BLANCK, M.: Kreuz und Kopftuch: Christen und Muslime in Schule und Öffentlichkeit; 155–180: SCHRÖDER, R.: Christentum und Gewalt; 181–188: MAYER, T.: Zeichen des Krieges – Krieg der Zeichen: Die islamistische Provokation; 189–217: SCHMOECKEL, M.: Carl Schmitts Begriff des Partisanen: Fragen zur Rechtsgeschichte des Partisanen und Terroristen; 219–226: ZIMMERMANN, M.: Religion, Medien und Terror; 229–238: GERHARDS, A.: Sakralbauten im säkularen Umfeld: Auf der Suche nach einer Kriteriologie für den Umgang mit „überflüssigen“ Kirchenräumen; 239–268: LADENTHIN, V.: Wie und was lernt man bei religiöser Interaktion? Bildungstheoretische Überlegungen für multikonfessionelle Gesellschaften.
- Anonymi auctoris saeculi XII*. Expositio in epistolas Pauli (Ad Romanos – II Ad Corinthios 12), hg. v. Rolf PEPPERMÜLLER. – Münster: Aschendorff 2005. 449 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 68), pb € 6,00 ISBN: 3-402-04019-0.
- Peiffer, Ilse J. H.*: Einheit trotz der Vielheit. Gedanken – Gedichte – Essays. – Karlsruhe: Info Verlag 2006. 83 S. (Lindemanns Bibliothek, 30), pb. € 9,80 ISBN: 3-88190-428-x.
- Procházka, Stephan*: Altäthiopische Studiengrammatik. – Fribourg / (Göttingen): Academic Press / (Vandenhoeck & Ruprecht) 2004. 109 S. (Orbis Biblicus et Orientalis Subsidia linguistica, 2), brosch. € 22,00 ISBN: 3-7278-1521-3 (3-525-26409-7).
- Reichelt, Bettine*: Max Reger. Ein biographischer Roman. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 275 S., pb. € 12,80 ISBN: 3-374-02210-3.
- Schmidt, Korbinian*: Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt? Münster: Lit 2006. 158 S. (Pontes, 32), pb € 15,90 ISBN: 3-8258-9423-1.
- Schumacher, Thomas*: Christliche Existenz. – München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre 2004. 92 S. (Wortmeldungen, 4), kt. € 7,00 ISBN: 3-936909-04-0.
- Stecher, Reinhold*: Der Gletscherhahnenfuß. Hoffnung und Ermutigung durch eine kleine Blume. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2005. 111 S., geb. € 17,90 ISBN: 3-7022-2701-6.
- Theologie der Gegenwart 49, 3/2006*, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457; 162–174: GRESHAKE, G.: Was trennt? Überlegungen zur konfessionellen Grunddifferenz; 175–186: SCHNEIDER-FLUME, G.: Amt und Ordination in der Kirche des Wortes. Überlegungen zum ökumenischen Gespräch aufgrund der kirchenamtlichen Verlautbarungen seit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre; 187–197: PADINJAREKUTTU, I.: Ursprung, Brüche und Entwicklung des Christentums in Indien. Ein historischer Überblick; 198–201: WANKE, J.: Multilaterale Ökumene. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland; 202–205: KÜHN, U.: Zur ökumenischen Situation in Ostdeutschland; 206–214: HÖHN, H.-J.: „Bürgerinitiative des Heiligen Geistes“. Kirche in der Zivilgesellschaft; 215–223: SAUER, R.: Die französische Kirche im Zeichen des Laizismus; 224–233: TIEFENSEE, E.: Auf der Suche nach den Suchenden. Areligiosität in den neuen Bundesländern als Herausforderung und Chance.
- Twomey, Vincent D.*: Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2006. 168 S., geb. € 16,90 ISBN: 978-3-936484-86-1.
- Van Damme, Dirk*: Altarmenische Kurzgrammatik. – Fribourg / (Göttingen): Academic Press / (Vandenhoeck & Ruprecht) 2004. 150 S. (Orbis Biblicus et Orientalis Subsidia linguistica, 1), brosch. € 24,60 ISBN: 3-7278-1462-4 (3-525-26408-9).
- Wagner, Fritz*: Philologia Sacra Cisterciensis. Untersuchungen zur mittelalterlichen Dichtkunst der Zisterzienser und ihrer Tradition. – Langwaden: Bernardus-Verlag 2005. 176 S. (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur, IX), brosch. € 18,00 ISBN: 3-937634-47-9.
- Zeitschrift für katholische Theologie 128 (2006) Heft 2–3*, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. Der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2006. kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895; 153–168: NEUFELD SJ, K. H.: Einfacher Dienst; 169–182: LEITNER SJ, S.: Ignatius von Loyola. Seine Spiritualität und Bedeutung; 183–204: NEUFELD SJ, K. H.: Kirche und Jesuiten; 205–236: LIES SJ, L.: Jakob Laynez und andere Jesuiten in der Ordo-Diskussion von Trient; 237–252: KETTEL, J.: Exerzitien. Hinführung Hugo Rahners; 253–267: ZOLLNER SJ, H.: Das Werden eines Zeugen.

Altes Testament

- Prekäre Zeitgenossenschaft*. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit. Internationales Bibel-Symposium Graz 2004, hg. v. Joachim Kügler. – Berlin: Lit 2006. 278 S. (bayreuther forum TRANSIT. Kulturwissenschaftliche Religionsstudien, 6), brosch. € 19,90 ISBN: 6-8: KÜGLER, J.: Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit?; 9–22: BECHMANN, U.: Monotheismus in der Kritik. Eine religionswissenschaftliche Debatte und ihre Relevanz für

den interreligiösen Dialog; 23–38: ESTERBAUER, R.: Wenn es einem die Sprache verschlägt. Zum Verhältnis von Gewalt und Verstummten; 39–49: BAUMANN, G.: Der gnädige Gott ist zornig. Micha 7,18–20 und Nahum 1,2 f. als Beispiel inneralttestamentlicher Gewaltbearbeitung; 50–66: EDER, S.: „Tu mir keine Gewalt an, denn so handelt man nicht...“ (2Sam 13,12). Wie und wozu biblische Gewalttexte heute lesen; 67–80: AIGNER, M.E.: „Ein Griff“... Gewalt und Geschlechterkonstruktionen in der bibliodramatischen Annäherung zu Ri 4,17–23; 81–94: KOHLER-SPIEGEL, H.: Schuld-fähig. Versöhnungsfähig? – Biblische Einsichten und religionspädagogische Aussichten; 95–114: RAPP, U.: Ablehnung als Empathie des Lesens. Zum Problem der Geschlechterrollenkonzeptionen bei Jesus Sirach; 115–133: GUNDA, M. R.: Leviticus 18:22, Africa and the West. Towards Cultural Convergence on Homosexuality; 134–149: BERNER, U.: Erwählungsglaube und Rassismus. Das Alte Testament und die Entstehung der Apartheid-Ideologie; 150–168: HEIL, CH.: Die Absonderung Israels von Sündern und Heiden; 169–192: FUCHS, O.: Das Problem der Erwählung. Zum Verhältnis von Wahrheitsanspruch und Ebenbürtigkeit; 193–209: BORMANN, L.: Erfahrung und Rhetorik des Todes bei Paulus und ihr alttestamentlicher Hintergrund; 210–223: FÖRST, J.: Eschatologische Praxis an der Grenze. Ein pastoraltheologisches Plädoyer für einen alttestamentlich motivierten Umgang mit dem Tod; 224–246: ENGELBRECHT, M.: Eine Verteidigung der „Nekrophilie“. Wissenssoziologische Befunde und Gedanken zur Unhintergebarkeit der historisch-kritischen Exegese; 247–278: GROEN, B.: Antijudaismus in der christlichen Liturgie und Versuche seiner Überwindung.

Judah and the Judeans in the Persian Period, hg. v. Oded LIPSCHITS / Manfred Oeming. – Winona Lake: Eisenbrauns 2006. 721 S., geb. \$ 59,50 ISBN: 1-57506-104-7; 3-18: BECKING, B.: „We All Returned as One!“: Critical Notes on the Myth of the Maas Return; 19–52: LIPSCHITS, O.: Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.; 53–66: BERQUIST, J. L.: Constructions of Identity in Postcolonial Yehud; 67–90: WRIGHT, J.: Remapping Yehud: The Borders of Yehud and the Genealogies of Chronicles; 91–122: KESSLER, J.: Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud; 123–146: FRIED, L.-S.: The 'am hā'ares in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration; 147–166: USSISHKIN, D.: The Borders and *De Facto* Size of Jerusalem in the Persian Period; 167–198: FANTALKIN, A. / TAL, O.: Redating Lachish Level I: Identifying Achaemenid Imperial Policy at the Southern Frontier of Fifth Satrapy; 199–206: STERN, E.: The Religious Revolution in Persian-Period Judah; 207–246: EDELMANN, D.: Tyrian Trade in Yehud under Artaxerxes I: Real or Fictional? Independent or Crown Endorsed?; 247–264: KRATZ, R. G.: The Second Temple of Jeb and of Jerusalem; 265–290: KNOPPERS, G. N.: Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period; 291–350: KNAUF, E. A.: Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature; 351–372: VANDERHOOF, D.: Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography concerning Cyrus in Babylon; 373–398: DANDAMAYEV, M.A.: Neo-Babylonian and Achaemenid State. Administration in Mesopotamia; 399–412: PEARCE, L. E.: New Evidence for Judeans in Babylonia; 413–456: LEMAIRE, A.: New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation; 457–490: PORTEN, B. / YARDENI, A.: Social, Economic, and Onomastic Issues in the Aramaic Ostraca of the Fourth Century B.C.E.; 491–508: JAPHET, S.: Periodization between History and Ideology II: Chronology and Ideology in Ezra-Nehemiah; 509–530: ESKENAZI, T. C.: The Missions of Ezra and Nehemiah; 531–570: GRABBE, L. L.: The „Persian Documents“ in the Book of Ezra: Are They Authentic?; 571–588: Oeming, M.: „See, We Are Serving Today“ (Nehemiah 9:36); Nehemiah 9 as a Theological Interpretation of the Persian Period; 589–628: POLAK, F. H.: Sociolinguistics and the Judean Speech Community in the Achaemenid Empire; 629–646: BLENKINOFF, J.: Benjamin Traditions Read in the Early Persian Period; 647–662: AMIT, Y.: The Saul Polemic in the Persian Period; 663–690: LISS, H.: The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictional Literature in the Hebrew Bible.

Neues Testament

Barlet, Louis / Guillermain, Chantal: *Le Beau Christ de Luc*. Paris: Cerf 2006. 230 S., pb € 22,00 ISBN 13: 978-2-204-08050-7.

Bovon, Francois: *Luke the Theologian. Fifty-five years of Research (1950–2005)*, second revised edition. – Waco: Baylor University Press 2006. 681 S., pb. \$ 34,95 ISBN: 1-932792-18-X.

Broccardo, Carlo: *La Fede Emarginata. Analisi narrativa di Luca 4–9*. – Assisi: Cittadella Editrice 2006. 358 S. (Studi E Recherche), kt € 18,00 ISBN: 88-308-0829-6.

Fiedler, Peter: *Das Matthäusevangelium*. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 440 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1), kt € 35,00 ISBN: 3-17-018792-9.

Gregg, Brian Han: *The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 346 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 207), kt € 64,00 ISBN: 3-16-148750-8.

Morales Rios, Jorge Humberto: *El espíritu Santo en San Marcos. Texto y Contexto*. – Rom: Antonianum 2006. 378 S. (Bibliotheca, 41), pb € 25,00 ISBN: 88-7257-068-9.

Segalla, Giuseppe: *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*. – Leumann (Torino): Elledici 2006. 616 S. (Logos – Corso di Studi Biblici 8/2), geb. € 37,00 ISBN: 88-01-03325-7.

Thomas, John Christopher: *The Spirit of the New Testament*. – Leiden: Deo 2005. 283 S., pb £ 19,95 ISBN: 90-5854-029-4.

Zeller, Dieter: *Neues Testament und hellenistische Umwelt*. – Hamburg: Philo & Philo Fine Arts 2006. 256 S. (Bonner Biblische Beiträge, 150), kt 39,80 ISBN: 3-86572-570-8.

Dogmatik

Atkinson, James: *Faith Lost: Faith Regained. Rediscovering a Transforming Christian Belief*. – Blandford Forum: deo 2005. 314 S. (Theological Seminar Series, 3), pb. £ 25.95 ISBN: 90-5854-027-8.

Beutler, Ulrich: *Gottesgewissheit in der relativen Welt. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens*. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 438 S. (Forum Systematik, 27), kt € 39,00 ISBN: 3-17-019549-2.

Dirscherl, Erwin: *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*. – Regensburg: Pustet 2006. 288 S., geb. € 26,90 ISBN: 3-7917-1977-7.

L'universel chrétien en question. Colloque international, hg. v. Didier GONNEAUD. – Lyon: Profac 2006. 146 S. pb € 13,00 ISBN: 2-85317-104-3; 3-5: CHENU, B.: La pensée de l'universel; 7-14: GONNEAUD, D.: Présentation; 17-47: GABELLIERI, E.: Point de départ théorique de la question; 49-76: SAMIR, S. K.: Un point de départ concret: le dialogue interreligieux; 80-90: CHIRON, J.-F.: L'institutionnalisation de l'universel chrétien dans le catholicisme; 91-110: FORTE, B.: La mission de l'Eglise comme manifestation théologique de l'universel chrétien; 113-122: HILBERATH, B. J.: La possibilité d'un discours universel sur la Trinité dans la culture contemporaine; 123-134: HOLZER, V.: L'universel chrétien, passage de la christologie à la théologie trinitaire; 135-144: GONNEAUD, D.: L'universel chrétien comme universel de la nature et universel de la personne.

Heise, Jürgen: *Evangelisch. Die Mitte der Bibel und die Einheit der Kirche*. – Berlin: Lit 2006. 47 S. (Glaube und Leben), pb € 7,90 ISBN: 3-8258-9290-5.

Horst, Ulrich: *Wege in die Nachfolge Christi. Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin*. – Berlin: Akademie Verlag 2006. 218 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 12), geb. € 49,80 ISBN-13: 978-3-05-0042390-8.

Kettl, Silvia: *Ist Gott wahrnehmbar? William P. Alstons Epistemologie religiöser Erfahrung in „Perceiving God“ und ihre Rezeption im religionsphilosophischen Diskurs*. – Berlin: Lit 2006. 122 S. (Pontes, 34), pb € 15,90 ISBN: 3-82588-9501-7.

Lubac, Henry de: *Révélation divine Affrontements mystiques Athéisme et sens de l'homme*. – Paris: Cerf 2006. 580 S. (Œuvres complètes, IV), pb € 49,00 ISBN: 2-204-07745-3.

Millas, José M.: *La Realidad de Dios. Su Justificación y Sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2004. 418 S., pb € 25,00 ISBN: 84-8468-117-3.

The Letters and Diaries of John Henry Newman, Bd. IX: Littlemore and the Parting of Friends, May 1842 – October 1843, hg. v. Francis J. McGrath F.M.S. – Oxford: University Press 2006. 833 S., geb. £ 95,00 ISBN: 0-19-925458-3.

Fundamentaltheologie

Eibach, Ulrich: *Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht*. – Wuppertal: R. Brockhaus 2006. 152 S. (Glaube und Wissenschaft), pb € 10,90 ISBN: 3-417-24206-1.

Hardt, Peter: *Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults*. – Münster: Lit 2005. 404 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 34), pb € 34,90 ISBN: 3-8258-8484-8.

Hellgermann, Andreas: *Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen*. Berlin: Lit 2006. 268 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 39), pb. € 24,90 ISBN: 3-8258-9321-9.

Larcher, Gerhard: *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube. Ein fundamentaltheologisches Skizzenbuch*. – Wien: Lit 2005. 119 S. (Theologie – Kultur Ästhetik. Grazer fundamentaltheologische Schriftenreihe, 2), brosch. € 14,90 ISBN: 3-8258-9183-6.

Kirchengeschichte

Chenaux, Philippe: *„Humanisme intégral“ (1936) de Jacques Maritain*. – Paris: Les Éditions du Cerf 2006. 110 S. (Classiques du Christianisme), brosch. € 16,00 ISBN: 2-204-07870-0.

Clausen, Helge: *„...The Written Word is the Most Patient Missionary...“ Catholic Literature and Catholic Libraries in Denmark from the Reformation to Vatican II, 1536–1962*. – Copenhagen: Catholic Publishers 2006. 345 S., kt € 35,00 ISBN: 87-85213-80-2.

Frost, Stefanie: *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts*. – Münster: Aschendorff 2006. XXX, 298 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 69), kart. € 45,00 ISBN: 3-402-04030-1.

Heim, Manfred: *Kirchengeschichte in Daten*. – München: Beck 2006. 192 S. (Beck'sche Reihe 1704), kt € 9,90 ISBN: 3-406-54145-3.

Hoover, Peter: *Feuertaufe. Das radikale Leben der Täufer – eine Provokation*. – Berlin: Down to Earth 2006. 330 S., kt € 14,80 ISBN: 3-935992-23-8.

Papia di Hierapolis: Esposizione degli Oracoli del Signore. I Frammenti. – Mailand: Paoline 2005. 596 S. (Lecture Cristiane del Primo Millennio, 36), geb. € 34,00 ISBN: 88-315-2752-5.

Seebaß, Gottfried: Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 359 S. (Theologische Wissenschaft, 7), kt. € 24,80 ISBN: 978-3-17-018780-1.

Vatican II Sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005. – Paris: Médiasévières 2006. 157 S. (Théologie, 136), pb € 11,00 ISBN: 2-900388-77-5: 3-23: THEOBALD, Chr.: Mise en perspective; 25-48: ALBERIGO, G.: L'Histoire du Concile Vatican II: Problèmes et perspectives; 49-82: LEGRAND, H.: Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique; 83-93: FOUILLOUX, E.: Des missions à la mission; 95-126: ROUTHIER, G.: Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcité?; 127-135: HOUTICQ, Chr.: La place de la vie religieuse; 137-127: FÉDOU, M.: La Concile Vatican II: un enjeu d'interprétation.

Liturgiewissenschaft

Mösch, Caroline F.: „Daz disiu geburt geschehe“. Meister Eckharts Predigtzyklus *Von der ewigen geburt* und Johannes Taulers Predigten zum Weihnachtsfestkreis. – Fribourg: Academic Press 2006. 456 S. (dokimion, 31), kt € 48,00 ISBN: 3-7278-1523-X

Schwark, Christian: Gottesdienste für Kirchendistanzierte. Konzepte und Perspektiven. – Wuppertal: Brockhaus 2006. 391 S. (Systematische Monographien, 17), kt € 16,90 ISBN: 3-417-29497-5.

Christliche Sozialwissenschaften

Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Martin Joe IBEH / Joachim WIEMEYER. – Paderborn: Schöningh 2006. 302 S. (Paderborner Theologische Studien, 44), kt € 39,90 ISBN: 3-506-71380-9: 13-28: LANGHORST, P.: Entwicklungsförderung in der kirchlichen Sozialverkündigung; 29-41: MARX, R.: Ethische Herausforderungen der Globalisierung; 43-50: KLÖCKNER, J.: Entwicklungszusammenarbeit – ethische Verpflichtung und politische Notwendigkeit; 51-65: ANGEL, H.-G.: Allianzen der Solidarität. Kirchliche Hilfswerke als Integrationsressourcen für die Kirche in Deutschland; 69-86: WALLACHER, J.: Die Finanzierung von Entwicklung; Herausforderungen und Strategien für die ärmsten Länder; 87-104: SAYER, J.: Entschuldung der armen Länder; 105-124: DĄBROWSKI, M.: Das Insolvenzrecht für Staaten als wichtiger Lösungsvorschlag zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise. Eine Beurteilung aus institutionenökonomischer Sicht; 125-139: REUXE, L.: Die deutsche Entwicklungspolitik im Spiegel der Entwicklungsfinanzierung; 143-163: WIEMEYER, J.: Öko-soziale Marktwirtschaft als Leitbild der globalen Ordnung; 165-189: VOGT, M.: Agrarpolitik als Prüfstein globaler Solidarität; 191-209: HERRMANN, B.: Das Recht auf Ernährung in der Verantwortung der Staaten. Implikationen für internationale Wirtschaftsabkommen; 213-232: ICHOKU, H. E.: The Economics of Development Aid. Perspectives on a New World Economic Order; 233-244: TINTELOTT, H.: Nichtregulierungsorganisationen und Entwicklungsprojekte – Probleme und Aussichten; 245-253: EZEKANA, J. / OKEKE, C.: Development Aid and its Effect on the Culture and Psychology of Recipients; 255-273: BOHRMANN, Th.: Massenmedien und Entwicklung: Ethische Überlegungen zur Medienförderung in Entwicklungsländern; 275-300: IBEH, M. J.: Von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur umfassenden sozio-kulturellen Entwicklungspolitik. Ein Plädoyer.

Wie viel Caritas braucht die Kirche – wie viel Kirche braucht die Caritas?, hg. v. Hejo MANDERSCHIED / Joachim HAKE. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 123 S., kt € 15,00 ISBN: 3-17-019035-0: 13-32: Bucher, R.: Vom Aschenputtel zum Imageretter. Die Caritas in der Transformationskrise der katholischen Kirche; 33-44: LEHMANN, K. KRD.: Kirchliches Profil eines Rechtsträgers und seiner Einrichtungen und Dienste – Erwartungen und Herausforderungen aus Sicht der Kirche; 45-79: MANDERSCHIED, H.: Modernisierungsstrategien und Organisationsentwicklung innerhalb der verbandlichen Caritas; 81-94: LEHNER, M.: Caritas als Sozialunternehmen und Grundfunktionen der Kirche; 95-106: MARCUS, H.-J.: Unterwegs zwischen Scylla und Charybdis – die Caritas zwischen Kirchen- und Sozialstaatskrise; 107-121: KÜBERL, F.: Caritas – Vorhof der Kirche. Glücksausgleichsfonds zwischen Arm und Reich.

Kirchenrecht

Graulich, Markus: Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892-1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft. – Paderborn: Schöningh 2006. 438 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 6), kt € 44,90 ISBN: 3-506-72924-1.

„Strafrecht“ in einer Kirche der Liebe. Notwendigkeit oder Widerspruch? hg. v. Ludger MÜLLER / Alfred E. HIEROLD / Sabine DEMEL / Libero GEROSA / Peter KRÄMER. – Münster: Lit 2006. 211 S. (Kirchenrechtliche Bibliothek, 9), brosch. € 24,90 ISBN: 3-8258-9272-7: 9-22: KRÄMER, P.: Strafen in einer Kirche der Liebe; 23-44: KÉRY, L.: Canonica severitas et amor correctionis. Zur Ausbildung des kirchlichen Strafrechts im Spannungsfeld zwischen Strafanspruch und Besserungsverlangen; 45-60: SCHULZ, M.: Strafe Gottes – Strafe der Kirche. Dogmatische Überlegungen zum kirchlichen Strafrecht; 61-79: HILPERT, K.: Schuld und Verantwortung in moraltheologischer Sicht; 77-86: PAHOD DES MORTANGES, R.: Das Schuldprinzip im CIC; 87-90: LÜDKE, K.: Rechtsschutz gegen kirchliche Sanktionen; 91-96: AHLERS, R.: Amtsenthebung – Strafe und / oder Disziplinarmaßnahme?; 97-110: GEROSA, L.: Communio und Excommunicatio. Ein Streitgespräch; 111-116: REINHARD, H.: Communio und Excommunicatio. Ein Streitgespräch. An-

fragen an Libero Gerosa; 117-140: DEMEL, S.: Exkommunikation bei Abtreibung – eine frauenfeindliche Bestimmung? Zur Interpretation von c. 1398 CIC / 1983; 141-170: LEDERHILGER, S.: Illegitime Weihen – Bruch der kirchlichen Communio. Bemerkungen zu unerlaubten oder ungültigen Weihehandlungen im Kontext der „Ordination“ von Frauen; 171-181: HIEROLD, A.: Pädophilie und Ephebophilie: Rechtsschutz für Opfer und Beschuldigte; 183-202: MÜLLER, L.: Warum und wozu kirchliche Sanktionen.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Altmeyer, Stefan: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 421 S. (Praktische Theologie heute, 78), kt € 35,00 ISBN: 3-17-019116-0.

Kuschel, Ulrike: „Ich find's einfach gut, dass ma' auf der Erde ist!“ Eine empirische Studie zur Weltdeutung von 10- bis 13-jährigen. – Hamburg: Lit 2006. 379 S. (Jugend in Kirche und Gesellschaft, 2), brosch. € 34,90 ISBN: 3-8258-9390-1.

Schmitz, Stefan: Schulpastoral kontrovers. Ein kritischer Blick auf ungeklärte Verhältnisse zwischen Religionsunterricht, Schulseelsorge und Gemeindepastoral. – Berlin: Lit 2006. 115 S., brosch., € 14,90 ISBN: 3-8258-9708-7.

Philosophie

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus. – München: Fink 2006. 601 S., geb. € 49,90 ISBN: 3-7705-4254-1.

Fiorentino, Francesco: Gregorio da Rimini. Contingenza, future e scienza nel pensiero tardo-medievale. – Roma: Antonianum 2004. 314 S. (Medioevo, 9), pb. € 24,50 ISBN: 88-7257-063-8

Florek, Zdzisław: Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 202 S. (Ursprünge des Philosophierens, 8), kt € 25,00 ISBN: 3-17-18221-8.

Ingham, Mary B.: Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff 2006. 135 S. (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 3), kt € 9,80 ISBN: 3-402-04632-6.

Kolakowski, Leszek: Was fragen uns die großen Philosophen? – Leipzig: Reclam 2006. 240 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-379-00852-4.

Krienke, Markus: Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische denken Antonio Rosminis. – Regensburg: Pustet 2006. 248 S. (ratio fidei, 29), kt. € 29,90 ISBN-10: 3-7917-1996-3 / ISBN-13: 978-7917-1996-2.

Penner, Peter: Das Einvernehmen. Eine phänomenologische Konsensstheorie. – Frankfurt am Main / London: 2006. 175 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 24), kt € 16,90 ISBN: 3-88939-802-2.

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe, hg. v. Heinrich REINHARDT. – Fribourg: Academic Press / Paulusverlag 2006. 213 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 6), kt € 25,00 ISBN: 3-7278-1541-8: 13-28: RUTZ, P.: Richtigkeit und Wahrheit. Grenzen des Formalen; 29-48: NICKL, P.: Die Wahrheitsfrage und die modernen Wahrheitstheorien; 49-68: SEIFERT, J.: Objektive Wahrheit in der Erkenntnis; 69-72: FÜGLISTALLER, T.: Studentische Lesehilfe (Zusammenfassung) zu dem Beitrag von Josef Seifert „Objektive Wahrheit in der Erkenntnis“; 73-76: SCHELLING, C.: Studentische Replik zu dem Beitrag von Josef Seifert „Objektive Wahrheit in der Erkenntnis“; 77-86: PAVESI, E.: Gesundheit und Wahrheit aus psychiatrischer Sicht; 87-100: HENRICI, P.: Wahrheit in Philosophie, Theologie und Verkündigung; 101-114: KLEIN, H.: Freiheit der öffentlichen Meinung; 115-134: SEIFERT, J.: Liebe als Bejahung der Person; 135-138: PENG-COCCIA, M.: Studentische Replik zu dem Beitrag von Josef Seifert „Liebe als Bejahung der Person“; 139-198: REINHARDT, H.: Der Kreislauf des Vertrauens: Freundschaft und Liebe; 199-208: WINKLER, G. B.: Bernhard von Clairvaux als Meister der Liebe.

Wo hört Toleranz auf? hg. v. Christian STARCK. – Göttingen: Wallstein 2006. 130 S. (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, 3), brosch. € 19,00 ISBN: 3-8353-0060-1. 7-9: HEMEL, U. / KRUIG, G.: Vorwort; 11-19: STARCK, CHR.: Toleranz als Freiheitsgewährleistung und Bürgertugend; 20-62: JANSEN, L.: Staatliche Toleranz und staatliche Wertorientierung; 63-125: DOMASCHKE, F.: Wo hört die Toleranz auf? Wie können ihre Grenzen bestimmt werden?

Stein, Edith: Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden. – Freiburg im Breisgau: Herder 2001. 246 S. (Edith Stein Gesamtausgabe, 4), geb. € 32,00 ISBN: 3-451-27374-8

Sturlese, Loris: Vernunft und Glück. Die Lehre vom „intellectus adeptus“ und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen. – Münster: Aschendorff 2005. 31 S. (Lectio Albertina, 7), brosch. € 9,20 ISBN: 3-402-04896-5.

Weissmahr, Béla: Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 208 S., kt € 24,00 ISBN: 3-17-018884-4.

Moraltheologie

L'Antropologia della teologia morale secondo l'enciclica „Veritatis splendor“. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma settembre 2003, o. Hg. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2006. 336 S. (Atti e Documenti, 24), geb. ISBN: 88-2097-814-8

Autiero, Antonio: Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche. – Bologna: EDB 2005. 215 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 12), brosch. € 19,00 ISBN: 88-10-40389-4.

- „What we are fighting for...“ – Friedensethik in der transatlantischen Debatte, hg. v. Gerhard BEESTERMÖLLER / Michael HASPEL / Uwe TRITTMANN. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 160 S. (Beiträge zur Friedensethik, 37), kart. € 16,80 ISBN: 3-17-019037-7. 7f.: BEESTERMÖLLER, G. / HASPEL, M. / TRITTMANN, U.: Vorwort; 9–21: HASPEL, M. / TRITTMANN, U.: Einleitung; 21–37: ELSHTAIN, J. B.: International Justice as Equal Regard and the Use of Force; 38–51: SCHMIDT, H.: Die Lehre von gerechten Krieg im Kontext der deutschsprachigen Friedensforschung; 52–70: JOHNSON, J. T.: Framing the Debate: Authority to Use Force in Just War Reasoning and International Law; 71–80: LITTLE, D.: Just War and Just Peace: The Role of Human Rights in Preventing Violent Conflict and Sustaining Peace; 81–112: VON SCHORLEMER, S.: The Responsibility to Protect: Kriterien für militärische Zwangsmaßnahmen im Völkerrecht; 113–137: RAMSBOTHAM, O.: Cicero's Challenge: From Just War to Just Intervention; 138–155: HASPEL, M.: Menschenrechte, internationale Verteilungsgerechtigkeit und institutionalisierte Konfliktregelung.
- Der Streit um die iranische Atompolitik.* Völkerrechtliche, politische und friedensethische Reflexionen, hg. v. Gerhard BEESTERMÖLLER / Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, Stuttgart: Kohlhammer 2006. 152 S. (Beiträge zur Friedensethik, 40) kart. € 16,00 ISBN: 3-17-019548-4. 7–11: BEESTERMÖLLER, G. / JUSTENHOVEN, H.-G.: Einleitung; 13–37: NEUNECK, G.: Der Atomstreit mit dem Iran: Einzelfall oder Ende des Nichtverbreitungsvertrages? 39–54: TAMS, CHR. J.: Der völkerrechtliche Rahmen der iranischen Atompolitik; 55–64: STEINBACH, U.: Regime change? Kaum Aussicht auf Transition im Iran; 65–68: ERLER, G.: The E3 / EU-Position in the Nuclear Conflict towards Iran; 69–74: MENDELSON, J.: US foreign Policy, the Iran Problem and next Steps; 75–87: GIESMANN, H. J.: Transatlantische Friktionen: Europa und die USA im Streit um Entmachtung oder Zählung der iranischen Mullahs; 89–100: RUDOLF, P.: Sanktionen gegen Iran; 101–113: GULDIMANN, T.: Der Nuklearstreit mit Iran: Kompromiss oder Eskalation? 115–127: KÖHLER, M.: Die Idee des dauerhaften Rechtsfriedens und die internationale Friedensbedrohung durch Verfügung über Nuklearwaffen; 129–148: BRUNKHORST, H.: Fundamentalismus in der Weltgesellschaft.
- Bormann, Franz-Josef: Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation.* John Rawls und die katholische Soziallehre. – Fribourg (Schweiz) / Wien 2006. 436 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 113), kt. € 50,00 ISBN: 978-3-7278-1546-1 / 978-3-451-29158-6.
- Breuckmann-Gieritz, Carmen: „Hospiz erzeugt Wissenschaft“. Eine ethisch-qualitative Grundlegung hospizlicher Tätigkeit. – Berlin: Lit 2006. 324 S. (Studien der Moraltheologie, 33), brosch. € 39,90 ISBN: 3-8258-9209-3.
- Mahnung und Warnung.* Die Lehre der Religionen über das rechte Leben, hg. v. Christoph Bultmann / Claus-Peter März / Jamal Malik. – Münster: Aschendorff 2006. 253 S. (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, 3), kt. € 14,80 ISBN: 3-402-00400-3: 15–27: SCHULTE, A.: Jugendliche und ihre Vorstellungen über das „rechte Leben“; 28–40: GABEL, M.: Beständigkeit und Beharrlichkeit; 42–57: RÜPKE, J.: Die Götter in den hellenistischen Ethiken; 58–69: HENTSCHEL, G.: „Wer das Gold liebt, bleibt nicht ungestraft“ (Sir 31,5). Mahnungen und Warnungen im Buch Jesus Sirach; 70–80: MÄRZ, C.-P.: Handeln nach der Weisheit. Ethische Weisungen im Jakobusbrief; 81–96: FREITAG, J.: Die Goldene Regel, ihr alttestamentlicher Hintergrund und ihre weiterführende Wirkung im Horizont des Neuen Bundes; 99–115: BULTMANN, CH.: Vom Aufbruch zum Aufbau: Maßstäbe für das Zusammenleben in alt- und neutestamentlicher Reformtheologie; 116–130: KALFAOUI, M.: Text und Kontext: Die Normen des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Nichtmuslimen anhand der Fatawa Alamgiri; 131–145: PILVOUSEK, J.: „Ein hochherziger Christ wird sich stets einer gefälligen Höflichkeit befleißigen ...“ Anstandslehre in Predigt und Katechese des 17. und 18. Jahrhunderts; 149–167: KRÄMER, G.: Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs; 168–188: RYNHOLD, D.: Das ethische Gewissen und die Halachah; 189–207: MAKRIDES, V. N.: Orthodoxie und Orthopraxie; 208–222: KRANEMANN, B.: Liturgie als Lebensform: Anmerkungen zur diakonalen Dimension christlichen Gottesdienstes.
- Galvagni, Lucia: Bioetica e comitati etici.* – Bologna: EDB 2005. 200 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 13), brosch. € 13,50 ISBN: 88-10-41501-9. *Gillen, Erny: Wie Ethik Moral voranbringt!* Beiträge zu Moral und Ethik in Medizin und Pflege. – Berlin: Lit 2006. 191 S. (Ethik in der Praxis. Studien, 24), brosch. € 19,90 ISBN: 3-8258-9186-0.
- Kultur und Religion.* Beiträge zu einer Ethik des Dialogs, hg. v. Hans-Jürgen KAATSCH / Hartmut ROSENAU / Werner THEOBALD. – Münster: Lit 2005. 88 S. (Ethik interdisziplinär, 9), brosch. € 14,90 ISBN: 3-8258-8394-9: 9–28: GOODMAN-THAU, E.: Jerusalem in Athen – zur Frage des jüdischen Erbes Europas; 29–38: ROSENAU, H.: Hermeneutik im Dienst der Toleranz. Der Beitrag des Christentums zur multikulturellen Gesellschaft; 39–62: v. BENDEMAN, R.: „Hellenismus“ – zur Aktualität der „Spätantike“; 63–76: SCHILLER, H.-E.: Humanismus und Vernunftglaube in der Ethik Kants; 77–86: KAATSCH, H.-J.: Humanes Ethos der Wissenschaften am Beispiel der medizinischen Forschung.
- Umweltethik*, hg. v. Hans-Jürgen KAATSCH / Werner THEOBALD. – Münster, Lit 2006. 120 S. (Ethik interdisziplinär, 12), pb. € 14,90 ISBN: 3-8258-9384-7. 7: KAATSCH, H.-J. / ROSENAU, H. / THEOBALD W.: Vorwort; 9–29: ROWECK, H.: Wieviel Natur brauchen wir? Naturerfahrung und Naturverantwortung; 31–38: LATIF, M.: Der globale Klimawandel; 39–46: KAMRADT, B.: Grundprinzipien der Arbeit von Greenpeace; 47–60: HELING, A.: Das religiöse Gefühl als Zugang zur Umweltethik. 61–72: ROSENAU, H.: Nachhaltig leben – sapientiale Interpretation einer umweltethischen Leitkategorie; 73–98:

KORCZAK, D.: Sustainable Development. Verantwortungsbewusstes Marketing und Moral; 99–111: THEOBALD, W.: Umweltbewusstsein und Verhalten. Wie weit tragen umweltethische Konzepte?

Wirtschaftsethik. Gesammelte Vorträge zur Ringvorlesung Wirtschaftsethik I/II, hg. v. Hans-Jürgen KAATSCH / Hartmut ROSENAU. – Berlin: Lit 2006. 194 S. (Ethik interdisziplinär, 69), brosch. € 17,90 ISBN: 3-8258-7863-5: 1–16: MECKENSTOCK, G.: Die Bedeutung des christlichen Menschenbildes für die Wirtschaftsethik; 17–30: SUCHANEK, A.: Gewinnstreben und Moral; 31–62: KÖRTNER, U.: Gesundheit um jeden Preis? 63–82: FROMMEL, M.: Die eugenische Versuchung und ihre juristische Kontrolle; 83–104: SCHELIHA, A. von: Globalisierung aus der Sicht protestantischer Wirtschaftsethik; 105–123: OSTENDORF, H.: Korruption in Deutschland – Ausmaß, Ursachen, Prävention; 124–137: LÜTKES, A.: Menschenwürde aus ökonomischer Perspektive; 138–164: REQUATE, T.: Wirtschaftsethische Aspekte bei Umweltschutz und Nachhaltigkeit; 165–189: DIERKSMEIER, C.: Zur theologischen Begründung der Wirtschaftsethik – ein Rück- und Ausblick. *Kuzár, Jozef: Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil? Ein Vergleich zwischen Deutschsprachigen und osteuropäischen Autoren.* – Berlin: Lit 2006. 255 S. (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven, 7), pb ISBN: 3-8258-9432-0.

Eros und Grenzsituation. Von der Verliebtheit zur Beziehungskultur, hg. v. Hermes Andreas Kick. – Berlin: Lit 2006. 152 S. (Affekt – Emotion – Ethik, 4), brosch. € 19,90 ISBN: 3-8258-9980-2.

Gesundheitswesen zwischen Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit, hg. v. Hermes A. Kick / Jochen TAUPITZ. – Münster: Lit 2005. 264 S. (Ethik interdisziplinär, 10), pb. € 19,90 ISBN: 3-8258-8901-7. 9–17: Kick, H. A.: Einleitung; 21–35: TAUPITZ, J.: Ökonomische Organisation im Gesundheitswesen als Gebot der Rechtsordnung; 38–111: SCHLANDER, M.: Kosteneffektivität und Ressourcenallokation: Gibt es einen normativen Anspruch der Gesundheitsökonomie? 113–135: DIEHL, U.: Gesundheit – hohes oder höchstes Gut? Über den Wert und Stellenwert der Gesundheit; 137–147: BISER, E.: Medizinischer Fortschritt im Spannungsfeld ungelöster ethischer, anthropologischer und theologischer Fragen; 151–177: Kick, H. A.: Patienten oder Kunden – Therapeutische Offerte oder Marketing? Anthropologische Unterscheidung und ethische Konsequenzen; 179–199: MARCKMANN, G.: Rationalisierung und Rationierung: Allokation im Gesundheitswesen zwischen Effizienz und Gerechtigkeit; 201–220: TAG, B.: Strafrechtliche Konsequenzen von Ressourcenknappheit und Ressourcenverteilung im Arzt-Patienten-Verhältnis; 223–234: BLEYL, U.: Wissenschaftsmanagement und klinische Forschung im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit und Förderungsbedürftigkeit; 235–245: RAFFÉE, H.: Humanisierung des Managements – Chance oder Utopie in einer kompetitiven Gesellschaft? 248–262: Jossé, T. / PESESCHKIAN, N.: Gesundheitsmanagement für (noch) gesunde Führungskräfte als Gebot von Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit.

Witschen, Dieter: Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen. – Fribourg (Schweiz) / Wien: Academic Press / Herder 2006. 216 S. (Studien zur theologischen Ethik, 114), kt. € 30,00 ISBN: 978-3-7278-1547-8 / 978-3-451-29159-3.

Ökumene

Henrix, Hans Hermann: Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie. – Berlin / Aachen: Einhard Verlag 2005. 262 S. (Studien zu Kirche und Israel, 23), pb. € 14,90 ISBN: 3-937896-23-6.

Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache, hg. v. Wolfgang W. MÜLLER. – Zürich: Theologischer Verlag 2006. 191 S. (Schriften Ökumenisches Institut Luzern, 3), pb. € 15,00 ISBN: 3-290-20027-2: 11–26: MÜLLER, W.: Hans Urs von Balthasar im Gespräch mit Karl Barth. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick; 27–69: KRENSKI, TH.: „Er schleppt II/1 in seiner Mappe herum wie eine Katze ihr Junges“. Ein biographisches Panorama zu Hans Urs von Balthasars Barth-Buch; 71–96: LÖSER, W.: Von Balthasars Karl-Barth-Buch – eine theologische Würdigung; 97–117: BIELER, M.: Das Werk Hans Urs von Balthasars als ökumenische Herausforderung; 119–141: SÄTTLER, D.: Zeitlose „Klarstellungen“ zum Thema Mann und Frau? Rückfragen (nicht nur) an Hans Urs von Balthasar; 143–171: LOCHER, G. W.: Hans Urs von Balthasar: Impulse für unsere Ökumene; 173–190: ZIMMERMANN, B. A.: „Gerecht und Sünder zugleich“? – Hans Urs von Balthasars Annäherungsversuch an eine Lieblingsformel Luthers.

Scheele, Paul-Werner: Ein Leib – ein Geist. Einführung in den geistlichen Ökumenismus. – Paderborn: Bonifatius 2006. 122 S. (Thema Ökumene, 4), kt. € 13,90 ISBN: 3-89710-345-1.

Vereb C. P., Jerome-Michael: „Because he was a German!“ Cardinal Bea and the Origins of Roman Catholic Engagement in the Ecumenical Movement. – Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2006. 332 S., geb. \$ 35,00 / £ 19,99 ISBN: 0-8028-2885-X.

Missionswissenschaft

Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen, hg. v. Raúl FORNET-BETANCOURT. – Frankfurt am Main / London: IKO-Verlag 2005. 248 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 22), kt. € 17,90 ISBN: 3-88939-781-6: 9–28: FORNET-BETANCOURT, R.: Einleitung – Introduction; 29–44: APEL, K.-O.: Eröffnungsvortrag Internationale Beziehungen: Was ist wünschenswert: das Imperium als Weltstaat oder die Völkergemeinschaft?; 45–70: DALLMAYR, F.: Empire or Cosmopolis? Civilization at the crossroads; 71–82: HINKELAMMERT, FRANZ J.: Leben ist mehr als

Kapital; 83–100: LUMEMBU, A.K.: Notas sobre las formas actuales del colonialismo en África; 101–122: KANYANDAGO, P.: New Colonialisms: A Theologico-Political Reflection from Africa; 123–144: OLIVÉ, L.: Relaciones inter-culturales y justicia social: Una fundamentación pluralista; 145–154: MESSARI, M. L.: Nuevos colonialismos: Una visión desde el mundo árabe; 155–178: DUSSEL, E.: Modernidad, Imperios Europeos, Colonialismo y Capitalismo; 179–218: HOFFMANN, G.-R.: Neue Kolonialismen in der Europapolitik?; 219–230: VILLORO, L.: Condiciones de la interculturalidad; 231–248: WILFRED, F.: Neocolonialism – The Asian Experience.

Manunga-Lukokisa SVD, Godefroid: Catholic Evangelization among the Ndebele of Zimbabwe. – Nettetal: Steyler 2004. 267 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 84), pb € 19,80 ISBN: 3-8050-0515-6.

Spiritualität

Knechten, Heinrich Michael: Das Jesusgebet bei russischen Autoren. – Waltrop: Hartmut Spenner 2006. 267 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 3), pb. € 20,00 ISBN: 3-89991-061-3.

Knechten, Heinrich Michael: Evangelische Spiritualität bei Tichon von Zadonsk. – Waltrop: Hartmut Spenner 2006. 281 S. (Studien zur russischen Spiritualität, 2), pb. € 20,00 ISBN: 3-89991-052-4.

Was macht uns gesund? Heilung zwischen Medizin und Spiritualität, hg. v. Verena WETZSTEIN. – Freiburg im Breisgau: Katholische Akademie 2006. 103 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), pb. € 8,50 ISBN 10: 3-928698-29-X / ISBN 13: 978-3-928698-29-0: 7: WETZSTEIN, V.: Vorwort; 9–22: KORSCH, D.: Heil und Heilung. Über das Verhältnis von Religion und Gesundheit; 23–40: FRICK SJ, E.: Von der Erfolgsstory zum Realismus. Spirituelle und ärztlich-psychotherapeutische Kriterien der Krankheitsbewältigung; 41–53: WEIS, J.: Alternativmedizin und Krankheitsverarbeitung. Warum nutzen Krebspatienten unkonventionelle Behandlungsmethoden? 55–73: KOCH, A.: Ayurveda. Zur Attraktivität eines alternativen Heilsystems. 75–83: RENZ, M.: Heilsein ist etwas anderes als Gesundsein. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Sterben. 83–94: OVERMANS, I. / NÖRING, M.: Krankenhausseelsorge. Spiritualität im klinischen Alltag. 95f.: VON ASCHERADEN, CHR.: Schulmedizin und alternative Therapiemethoden. Statement. 97–99: VOGT, A.: Gesetzliche Krankenversicherung und alternative Therapiemethoden. Statement

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff, Simrockstr. 15, D-30171 Hannover;
 Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
 Dr. Ulrike Bail, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
 Dr. Thomas Bauer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Katrin Bederna, Reuteallee 46, D-71634 Ludwigsburg;
 Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
 Dr. Jörg Bölling, Breul 13a, D-48143 Münster;
 Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
 Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, D-53125 Bonn;
 Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen;
 Dr. Paul Deselaers, Dorfstr. 49, D-48268 Greven;
 Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
 Dr. Christopher Dowe, Hofackerstr. 20, D-76139 Karlsruhe;
 Dr. Dorothea Erbele-Kuester, Koorumarkt 1, NL-8261 Kampen;
 Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
 Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Jenaer Str. 4, D-80992 München;
 Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
 Prof. Dr. Hermann Häring, Wächterstr. 61, D-72074 Tübingen;
 Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
 Prof. Dr. Peter Hünermann, Liebermeisterstr. 12, D-72074 Tübingen;
 Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
 P. Prof. Dr. Eckhard Jaschinski, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 St. Augustin;
 Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Str. A-3100 St. Pölten;
 Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, D-88135 Augsburg;
 Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
 Prof. Dr. Michael Schulz, Herzogsfreudenweg 25, D-53125 Bonn;
 Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
 Prof. Dr. Erdmann Sturm, Georgskommende 14, D-48143 Münster;
 Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, Duesbergweg 124, D-48153 Münster;
 Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Mitarbeiter: Johannes Bulitta, Sabrina Herbecke, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel

Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,-/sFr 35,70,

Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,

Studentenabonnement: € 87,-/sFr 150,90.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,

Druckhaus · Münster 2006

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2006 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568 X